



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

---

---

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN HISTORIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO

**LA CONFIGURACIÓN DE LA ALTERIDAD HERÉTICA:  
UN ANÁLISIS DISCURSIVO DEL *ADVERSUS HAERESSES* DE IRENEO DE LYON**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

MAESTRA EN HISTORIA

P R E S E N T A

Lic. CAMILA JOSELEVICH AGUILAR

DIRECTOR: DR. ROBERTO SÁNCHEZ VALENCIA



MEXICO, D.F.

2012

# Índice

Agradecimientos .....	iv
Introducción .....	1

## UNO

Puntos de partida .....	6
• Puntos de partida teóricos y metodológicos	
• Los abordajes del análisis retórico	
• Cristianismos en el siglo II: perspectivas históricas	
• Gnosticismo	

## DOS

La emergencia del <i>Adversus Haereses</i> .....	29
• Lyon e Ireneo	
• Condiciones de surgimiento de la heresiología	
• La redacción del <i>Adversus Haereses</i>	
• La fuente	

## TRES

Tradición, historia y verdad (la fabricación del <i>otro</i> ) .....	49
• “Nosotros” y “los otros”	
• La pertenencia a una tradición verdadera o a una falsa: el problema de la interpretación	
• La tradición en el <i>Adversus Haereses</i>	
• Tradición verdadera: las autoridades históricas	
• El artificio de la antigüedad de la Iglesia y sus testigos como demostración de la verdad	

## INTERLUDIO

La configuración léxica de la alteridad: nombres para los herejes .....	78
--	----

## CUATRO

Pertenencia y <i>oikonomía</i> (la ruptura con el <i>otro</i> ) .....	84
• En qué sentido <i>oikonomía</i>	
• Pablo de Tarso	
• Orden, unidad y poder	
• <i>Infirmitas</i> como <i>virtus</i> : una condición de la pertenencia	
• La falsa tradición herética fisura la unidad y el poder	

## CINCO

Fuera de la vida (la exclusión del <i>otro</i> ) .....	108
• Quién nombra, quién es nombrado	
• Quién excluye, quién es excluido	
• Fuera de la vida	

Conclusiones .....	126
--------------------	-----

Bibliografía .....	131
--------------------	-----

## Agradecimientos

Mucha gente ha colaborado directa o indirectamente en la realización de esta investigación. Quiero agradecer sinceramente a los profesores con los que me he formado desde el comienzo de la licenciatura –hace cerca de diez años– y hasta el día de hoy: Carolina Ponce, Marialba Pastor y Roberto Sánchez Valencia, director de esta investigación. Este trabajo reúne lo que he discutido y aprendido con ellos, cada cual desde su propia trinchera, proceso que afortunadamente aún no termina. Gracias a Fernando Betancourt, Rosa del Carmen Martínez Ascobereta y Carlos Alberto Juárez por la atenta y crítica lectura que han realizado de esta tesis.

Muchos han sido también partícipes, en ocasiones como mis interlocutores cotidianos involuntarios, tácitos, tras bambalinas. En otras ocasiones, como cómplices de largas discusiones sobre cada vericuelo y rincón del panorama que aquí se dibuja. Todos ellos, mis amigos, mis hermanos, mis colegas y mis alumnos, han colaborado con diferentes hilos en este tejido.

Agradezco especialmente a María Antonia González Valerio, sin cuyas críticas y sugerencias nada de esto sería; a mis padres, sabios transgresores de geografías, tiempos y palabras; y a Fernando Lomelí, mi alma. Gracias.

# Introducción

Hay historia –una experiencia y una materia de la historia– porque hay palabra en exceso, palabras que hacen una incisión en la vida, guerras de la escritura.

J. RANCIÈRE

Nunca hubo algo tan peligroso ni tan emocionante como la ortodoxia.

G. K. CHESTERTON

La cuestión de la alteridad ha sido, en toda cultura, en toda época, un asunto espinoso, una cuestión con la cual se ha lidiado y que, por medio de esa lid, ha condicionado prácticamente todas las dimensiones de la realidad humana. El otro, el extraño, diferente y ajeno, tanto ha inspirado fascinación por el misterio que representa, como, en la otra cara de la misma moneda, ha inspirado terror. Desde las más antiguas noticias que tenemos, de muy diferentes maneras se ha comprendido ese terror y esa fascinación; muchos han sido los significados que ha adquirido el reconocimiento de la existencia de un otro diferente; muchas han sido las formas de transmitirse unos a otros tales significados; y han sido extremadamente diversas las dinámicas sociales y políticas que se han implementado respecto de la relación que existe entre el *sí mismo* y el *otro*, según las variables dichas.

Todo aquello, lejos de ser privativo de un norte o un sur, un Oriente o un Occidente, una época determinada, una clase social, una condición de dominados y dominantes, colonizados y colonizadores, etcétera, es un conjunto de inquietudes y dinámicas presentes en todo recoveco de toda cultura.

Ahora bien, si se enfoca la mirada en la historia de Occidente, se puede ver que el reconocimiento de la existencia del *otro* tiende a implicar el reconocimiento de que existen versiones, sitios donde las propias certezas están puestas en cuestión y donde el mundo conocido, sólido y seguro, se vuelve frágil. De tal suerte, el *otro* ha

representado una identidad que confronta y vulnera la propia y así, con singular frecuencia, ha representado un peligro. Es decir, se lo ha construido como un peligro. Con todo, al mismo tiempo ha ocurrido y ocurre que sin el *otro* no existe el *sí mismo*; la identidad construida en torno a la certeza de sí, como “yo” o como “nosotros”, implica al otro y necesita de él, así hablemos de identidades que se afirman a través de los otros semejantes, o al proceso mediante el cual se construye la identidad en negativo, en contraste con aquello que no se es.

Estos mecanismos de construcción de la identidad han generado, en la historia occidental, diferentes dinámicas de inclusión y exclusión en función de cómo se reconoce la alteridad, qué significa que exista cuando se considera que existe, cómo se busca (y quiénes buscan) que se lidie socialmente con ella en la vida cotidiana, cómo se comprende la relación entre “unos” y “otros” –enfaticando aquí la característica de sujeto de ambos pronombres indefinidos– y, lo más importante, de qué forma se describe y se transmite la respuesta a todas aquellas interrogantes. Es un conjunto de inquietudes que también condiciona prácticamente todas las dimensiones de nuestras propias actualidades, de nuestras realidades presentes. También hoy –o quizá hoy más que nunca– se puede ver que, a través de una determinada comprensión del *otro* y una determinada forma de transmitir a los otros ese comprender, se generan dinámicas de inclusión y exclusión, “tolerancia” y rechazo, aceptación y estigmatización, adaptación y desadaptación, que tienden a llevarse a cabo mediante diferentes formas de violencia y diferentes grados de la misma.

Frente a este panorama que, sin ser el único, se impone por diferentes motivos a nuestros ojos, se actualizan las mismas viejas inquietudes: ¿Qué papel representan los *otros* cuando buscamos saber quiénes somos nosotros? ¿Cómo es posible socialmente hablar del *otro* y respecto de qué sujeto social se afirma una alteridad? ¿En qué momento un sujeto social se comprende a sí mismo como alterno? ¿En qué momento, en cambio, nombra al otro como tal? ¿Qué procesos entran en juego al ser enarbolada la legitimidad de aquel que determina que existe *otro* diferente con el cual se debe lidiar? ¿Para qué la inclusión? ¿En función de qué necesidades la exclusión? ¿Inclusión o exclusión a qué? ¿Hacia dónde se extienden las raíces de la comprensión del *sí mismo* frente a la alteridad? ¿Dónde nace y por qué sigue presente la tendencia a excluir al que, reconocido como diferente, es envuelto con el calificativo de peligroso?

Desde una perspectiva que surge en el seno de la tradición occidental judeocristiana, pero busca insistentemente la mayor crítica posible de sí misma, a pesar de sí misma, este trabajo nace de la necesidad de revisar la historia durante dos mil años revisada del nacimiento del judeocristianismo, con la intuición de que es posible encontrar, a través de esa revisión, piezas clave que guíen algunas respuestas a aquellas interrogantes actuales y cotidianas. Dicha revisión está propuesta aquí en el ámbito del discurso religioso del siglo II. ¿Por qué la religión y no, por poner sólo un ejemplo, las políticas públicas implementadas durante los primeros siglos de la era cristiana? El discurso religioso que comenzó a tomar fuerza desde el siglo I en el territorio romano y aledaños, gracias a la difusión de una nueva espiritualidad llamada cristiana, supo integrar –como pocos– múltiples dimensiones, formas y sentidos de pugna en contra de la alteridad. El nacimiento y consolidación de la noción de herejía, eje central del discurso religioso del siglo II y de este trabajo, fue la creación más excelsa de la noción del *radicalmente otro* en la Antigüedad Tardía.

Se ha llamado cristianismo primitivo al que se ubica desde el siglo I y hasta antes de la oficialización de la religión cristiana apostólica en el Estado romano, en el siglo IV. Era un cúmulo de religiosidades multiformes, un sinfín de versiones distintas acerca del *christós* y la salvación futura de la humanidad. Aquí hablaremos, así pues, de muy diferentes cristianismos (cf. cap. UNO). En ese panorama, una de las vertientes o escuelas paleocristianas creció configurando su identidad con un terror tal frente a las otras vertientes que buscó la forma de anularlas, invalidarlas, caracterizarlas como una perversión y así construir un mecanismo para lograr su expulsión fuera del mundo conocido. Esto fue causa y consecuencia al mismo tiempo de la aparición de una actitud ortodoxa en el cristianismo llamado apostólico. Y es importante no porque haya sido la primera forma de caracterizar al *otro* violentamente como un ser perverso que debe ser expulsado del mundo –ya mencionábamos que dichos mecanismos no son privativos de ninguna cultura y de ningún pueblo en particular–. La alteridad como un lugar oscuro, desconocido y terrorífico es un lugar común en la historia de la humanidad en cualquier latitud y cualquier época, y no es ninguna novedad del judeocristianismo o de la ortodoxia cristiana apostólica. Es importante, sin embargo, porque las consecuencias de esa configuración de identidad en particular y de esa caracterización del *otro* fueron especialmente violentas y característicamente eficaces.

Ese mecanismo de consolidación como comunidad es precisamente el de la configuración de la *ekklesia* cristiana apostólica ortodoxa, y la alteridad perversa a la que nos referimos es la que representaban otras vertientes cristianas, especialmente las gnósticas. La cuestión herética entre los siglos I y IV, pero con un clímax especial en el siglo II, fue la catalizadora de la consolidación de una identidad ortodoxa que llegaría a oficializarse en el imperio romano y, de tal suerte, inundó con muy pocos límites las formas en que se comprendió el actuar del ser humano en el mundo, sus relaciones sociales y políticas, el sentido de cada acto cotidiano.

La idea del *otro* diferente como un ser sin sentido fue uno de los principales edificios sobre los que se edificó la ortodoxia cristiana y, de ahí, la amplia amalgama de tradiciones que podemos llamar cultura judeocristiana occidental, incluso hoy en día; y es por eso que este asunto nos atañe de manera irremediable.

En el presente trabajo se lleva a cabo un análisis de una de las manifestaciones discursivas centrales en el proceso de construcción del *sí mismo* cristiano proto-ortodoxo. Se trata del texto que funda y sistematiza la noción de la alteridad como herejía, el tratado conocido como *Adversus Haereses* escrito por el obispo Ireneo de Lyon en el siglo II. Es el primer texto apostólico que sistematiza, demuestra y configura al *otro* herético como un *radicalmente otro*, en múltiples niveles y sentidos. Ireneo de Lyon aportó el aparato argumentativo que demostró, según la lógica de la proto-ortodoxia, cómo el hereje debe ser salvado y corregido para ser perdonado, o bien ser excluido de la comunidad que ya se autodenominaba como la verdadera. El *Adversus Haereses*, como se verá, tejió los hilos de la noción occidental judeocristiana de que existen habitantes de lugares perversos o anti-lugares que entorpecen la realización del proyecto del bien, el proyecto de Dios; de un desconocido subvertido que debe ser expulsado fuera del campo seguro y firme de las certezas conocidas.

En este trabajo se intentará dar cuenta de cómo se echa a andar ese constructo discursivo desde los diversos mecanismos retóricos del texto, con el objetivo de rastrear la forma como Ireneo construye la noción del *otro* herético y rastrear asimismo cómo demuestra que ese *otro* debe ser excluido del mundo, o bien ser transformado para ser incluido en función de muy específicos parámetros.

Todo ello implicará, en primer lugar, pensar el texto en relación con sus condiciones de emergencia y, en ese sentido, pensar sus posibles efectos en los contextos sociohistóricos en que fue difundido. En segundo lugar, analizar los múltiples niveles retóricos y discursivos del texto para vislumbrar cómo se articulan entre sí

provocando determinados efectos persuasivos. En tercer lugar, establecer un diálogo con algunas de las posturas actuales que existen respecto de las distintas dimensiones discursivas de la literatura paleocristiana en general y del *Adversus Haereses* en particular, y llegado el caso, hacer una crítica de las mismas.

Esta investigación se apoya en una bibliografía muy diversa, integrada por estudios realizados desde diferentes disciplinas (lingüísticas, retóricas, filológicas, históricas, historiográficas, antropológicas, filosóficas y teológicas). Con esa base, se analizan algunas nociones y problemáticas fundamentales del discurso de la ortodoxia del siglo II, tales como verdad, interpretación, historia, *oikonomía*, la confrontación entre pertenencia y exclusión, y la relación entre tradición y autoridad, entre otras. Se intentará demostrar que la manera como se entretajan todas estas nociones, en términos retórico-discursivos, creó un nuevo tipo de alteridad enemiga y nuevas propuestas metodológicas para lidiar con ella.

# UNO

## Puntos de partida

### Puntos de partida teóricos y metodológicos

Este trabajo consiste en un análisis discursivo del tratado conocido como *Adversus Haereses*, escrito por Ireneo de Lyon cerca del año 180 de la era cristiana. Nuestro objetivo es rastrear cómo el obispo retoma algunas nociones fundamentales de la doctrina y la tradición apostólica de los siglos I y II, y lleva a cabo una nueva configuración del *otro*, que será un *otro* enemigo, un *otro* hereje. De entre las nociones que Ireneo retoma de la incipiente doctrina apostólica –que se comienza a inclinar hacia la ortodoxia en esta mitad del siglo II– aquí nos concentraremos sobre todo en las de historia, verdad, unidad, *oikonomía*, pertenencia, tradición y autoridad de la tradición. Ireneo engarza todas éstas para configurar una noción en cierto sentido nueva: la del *radicalmente otro* que es el hereje.

Es una noción “nueva” no porque no existiera el término antes de Ireneo, ni porque no se hubiera pretendido alejar de las comunidades al así llamado hereje antes de la redacción de este tratado<sup>1</sup>. Sin embargo, ese hereje no estaba definido antes de Ireneo como un problema medular, para Dios y para la *ekklesía* del hombre. La novedad que trajo el obispo de Lyon fue la sistematización argumentativa, por primera vez en la historia del dogma y la teología cristiana, de la naturaleza *radicalmente otra* del hereje respecto de la verdad y el bien; y, en esa empresa, la configuración conceptual y discursiva de diferentes vías de alejamiento y posterior exclusión de ese *otro*, que irán desde las administrativas comunitarias hasta las teológico-metafísicas. En ese sentido

---

<sup>1</sup> Cf. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Epístola a los efesios*, VI, 2: “Onésimo levanta al cielo, con sus alabanzas, vuestra disciplina en Dios, y me cuenta cómo todos vivís conforme a la verdad, y que entre vosotros no anida herejía (αἵρεσις) alguna”; *Epístola a los tralianos*, VI, 1: “A lo que sí os exhorto [...] es a que uséis sólo del alimento cristiano y os abstengáis de toda hierba ajena, que es la herejía (αἵρεσις)”; *Epístola a los Filadelfios*, III, 1: “Apartaos de las malas hierbas, que no cultiva Jesucristo, pues no son los herejes (αἵρητικοί) plantación del Padre”. Para ésta y todas las citas a los Padres Apostólicos y Apologistas en el presente trabajo, cf. *Padres Apostólicos y Apologistas griegos, siglo II*, introd., notas y trad. española de Daniel Ruiz Bueno.

es una noción nueva, pues encontró nuevos campos de sentido, nuevos ámbitos de aplicación y nuevos alcances tanto teológicos como sociales.

¿Cuáles fueron las condiciones textuales, discursivas, de surgimiento de esa noción de alteridad radical y perversa? ¿Cómo se la construyó y caracterizó? ¿Cuáles fueron los mecanismos persuasivos y los efectos sociohistóricos del *Adversus Haereses*? El análisis que elaboro en el presente trabajo, en aras de responder tales preguntas, contempla distintos niveles discursivos del texto, que son: a) la estructura lógica del discurso; b) su nivel epistémico; c) su nivel moral; y d) su dimensión retórica y estilística. La estructura lógica del discurso ireneano es una estructura de tipo demostrativo, llamada epidíctica en el ámbito de la retórica clásica, y que aquí se manifiesta en procesos discursivos como el siguiente: Se parte de una hipótesis –*los herejes son perversos*– que se habrá de demostrar a lo largo del tratado esclareciendo las premisas que construyen tal hipótesis –*la incorrecta lectura de las Escrituras sagradas es una perversión y los herejes leen las Escrituras sagradas de manera incorrecta*– y ofreciendo los argumentos que la pretenden demostrar, para concluir, sin excepción, que los herejes en efecto son perversos, “*quod erat demonstrandum*”.

El nivel epistémico del discurso implica todo aquello que Ireneo presume como verdadero y que, establecido de antemano y sin lugar a dudas, permite que sus premisas devengan verdaderas. Por ejemplo, para poder sostener que *la incorrecta lectura de las Escrituras sagradas es una perversión*, Ireneo presume el conocimiento de una *recta lectura* de las mismas, la cual implica a su vez el conocimiento de *la rectitud*, conocimiento que el obispo posee –de antemano y sin lugar a dudas–. Aquí radican a su vez las nociones de verdad, unidad, autoridad de la tradición, etcétera, que Ireneo hereda de sus antecesores judíos y cristianos proto-ortodoxos pero que renueva en su propio discurso al darles un sentido particular en el contexto de la heresiología. Esta dimensión epistémica se conforma, así pues, por los prejuicios que constituyen un paradigma de conocimiento que se asume como verdadero –que tendrá un fundamento teológico y religioso en el caso que nos ocupa– y que estará por completo relacionado con el siguiente nivel.

El nivel moral del discurso ya no responderá sólo a estructuras lógicas sino a cargas de sentido impuestas al discurso por un horizonte ideológico particular. Responde también a prejuicios dados de antemano desde los que se juzga el bien y el mal, lo correcto y lo incorrecto, por lo que es la otra cara de la moneda del nivel epistémico, pero una cara que apunta explícitamente hacia los efectos pragmáticos del paradigma

del bien y el mal, “lo correcto y lo incorrecto”. Representa los juicios de valor con que se ponderan actos y actitudes determinadas. Es el caso de problemáticas como ésta: *Comer carne de animales inmolados litúrgicamente es actuar con maldad y en contra de la verdad*<sup>2</sup>. *Por ello, es una perversión, y quien la realiza es un ser perverso. Si quien la realiza se dice a sí mismo cristiano, no puede ser más que un hereje.*

El nivel retórico y estilístico, por último, consiste en las herramientas discursivas que abarcan desde lo léxico y gramatical hasta lo sintáctico, tropológico y elocutivo, y que crean sentidos más allá de las estructuras lógicas del discurso, más allá de lo argumentado y lo asentado “palabra por palabra”, que impregnan de fuerza lo dicho porque apuntan hacia lo no dicho, que juegan con los efectos que el discurso provoca en los escuchas o lectores haciendo girar (*tropéîn*) el lenguaje. Pongamos por caso la misma premisa, *los herejes pervierten las sagradas Escrituras con sus lecturas incorrectas*. Dicho exactamente así, fríamente, el obispo necesitará una larga argumentación para demostrarlo y a riesgo de no conseguir la empatía de su auditorio (o sus lectores); pero si recurre a un juego lingüístico sarcástico, muy probablemente interpelará sin remedio al auditorio haciéndolo partícipe del juego: *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*<sup>3</sup>.

A diferencia de un instructivo, un diccionario o un mantra, el texto al que nos enfrentamos tiene un centro de gravedad en la búsqueda de persuasión de quien lo lee o escucha, tal como instruía la tradición clásica –y a lo cual volveremos más adelante–. En el *Adversus Haereses*, por su naturaleza persuasoria, estos giros (*trópoi*) retóricos y estilísticos hablarán del texto de una forma diferente de la que el texto habla de sí mismo, dado que la persuasión que busca el autor en muchas ocasiones sólo puede ser advertida a través de una interpretación de la retórica discursiva.

Estas cuatro dimensiones del discurso pocas veces se verán aisladas o independientes unas de otras; por el contrario, estarán vinculadas entre sí y en ocasiones fusionadas, con-fundidas. Un juicio de valor arrojado a los gnósticos siempre partirá de marco epistémico determinado y obtendrá una fuerza de sentido particular según la forma en que se elabore en el discurso –es decir, la alevosa decisión de una sintaxis sobre otra, la elección de un término antes que otro, etc., esto es su dimensión retórica y estilística–. Así pues, este abordaje del *Adversus Haereses* no pretenderá aislar lo que de

---

<sup>2</sup> Cf. *Adv. Haer.*, I, 6, 3.

<sup>3</sup> *Adv. Haer.*, I, 1, 3.

suyo no está aislado, sino comprender los efectos que produce el entretejido de diferentes dimensiones una vez que podamos observar que, de hecho, son diferentes. En efecto, el análisis de aquellos cuatro niveles se encaminará hacia una dimensión más, que es la de los efectos sociohistóricos del discurso en términos de sus efectos en los imaginarios o *mentalidades* que le dieron a luz. Tal lectura se apoya, por consiguiente, en buena medida, en una historia de las mentalidades que comprende el texto como un palimpsesto discursivo que es causa y efecto de una realidad multiforme cuyos habitantes, sujetos anónimos y mudos, son, sin embargo, el objetivo del estudio histórico. Esto significa intentar escuchar lo que no está dicho literalmente o que está dicho en las sub-capas del palimpsesto, y que es, como veremos en este trabajo, a lo que apuntan las artes retóricas. Jaques Rancière ha hablado de transformar a los mudos sujetos en sujetos hablantes, a la herejía en la imposibilidad de la herejía: en cuerpo, en *mentalidad*, en una voz audible o un texto legible<sup>4</sup>. Retomando estas nociones, aun cuando nuestro objeto de estudio “literal” es una voz excesivamente audible –la que inventa, nombra y estigmatiza la herejía en el siglo II, buscaremos escuchar el texto también como la voz de una determinada (tumultuaria) mentalidad, y no ya sólo como la voz de Ireneo de Lyon. De esa forma, se podrá observar el *Adversus Haereses* como el campo de una batalla librada entre sujetos siempre colectivos, entre imaginarios e inquietudes, y no sólo entre un autor y unos desautorizados, aunque esto contradiga, desde luego, lo que de sí mismo predica el texto que aquí estudiaremos.

Se trata de vislumbrar o por lo menos sugerir los posibles caminos de ida y vuelta entre los efectos de una elaboración discursiva tal como la del *Adversus Haereses* en los contextos que abrazaron al paleocristianismo del siglo II y en la tradición judeocristiana misma, por un lado, y por otro lado cómo se manifiestan en esta obra los imaginarios que atravesaban dicho contexto sociohistórico. No se trata de un estudio formal de las transformaciones sociales que acontecieron a partir de la redacción del *Adversus Haereses*, pues eso deberá ser objeto de una futura investigación; sino de sugerir algunas posibles repercusiones que su redacción pudo tener a nivel del imaginario, las mentalidades o, si se quiere, a nivel precisamente *discursivo*.

---

<sup>4</sup> Cf. J. RANCIÈRE, *Los nombres de la historia. Una poética del saber*, pp. 86-87; p. 110; y *passim*.

## Los abordajes del análisis retórico

En esta investigación me enfocaré en un análisis retórico que apunte hacia la dimensión efectual del discurso, y no ya en un estricto análisis retórico y tropológico formal del texto. Por ello, cuando de retórica, estilística y géneros se trate, me apoyaré en trabajos que han tenido un acercamiento semejante tanto a la literatura paleocristiana en general como al *Adversus Haereses* en particular. Para poder comprender en qué lugar se posicionan dichos trabajos –y el mío propio–, haré aquí un breve repaso de algunas de las posturas teóricas y metodológicas con que se ha analizado la literatura de este periodo de Antigüedad Tardía.

Sigue vigente la discusión acerca de en qué medida la producción de textos del cristianismo primitivo se apegó fielmente a los modelos discursivos clásicos y sus categorías retóricas, y, por el contrario, cuánto respondería a una discursividad “radicalmente cristiana” que fundó leyes específicas y autónomas para la organización de los textos<sup>5</sup>, alejándose significativamente de la retórica clásica. Por otro lado, existe la fuerte tendencia de la crítica retórica, que analiza el discurso comprendiéndolo como una herramienta de poder, a la luz de sus contextos de emergencia sociopolíticos y económicos, con más énfasis en sus constructos y efectos ideológicos que en los datos formales de su elaboración. Veamos algunas líneas generales de estas tres posturas, comenzando por las dos primeras y la discusión que existe entre ellas, para después abordar la tercera.

Explica Maite Muñoz García de Iturrospe que las dos grandes tendencias existen hoy en día en los estudios retóricos de la literatura paleocristiana son el análisis retórico estadounidense (*Rhetorical Criticism*, concepto acuñado en 1968 por James Muilenbourg<sup>6</sup>) y el europeo, encabezado por Roland Meynet. En su artículo “Retórica y cristianismo: una introducción a las últimas tendencias de su estudio”, la investigadora explica cómo el análisis del *Rhetorical criticism* recurre con mayor frecuencia a las categorías de la retórica clásica en su análisis de textos cristianos, mientras que los segundos consideran que hay “leyes específicas” en la organización de dichos textos.

A través de la primera de dichas posturas, parte destacada de la investigación ha demostrado cómo los textos neotestamentarios y específicamente las epístolas de

---

<sup>5</sup> Cf. M. MUÑOZ GARCÍA DE ITURROSPE, “Retórica y cristianismo: una introducción a las últimas tendencias de su estudio”, p. 190.

<sup>6</sup> *Ibid.*

Pablo se ajustan a modelos característicos de la retórica antigua<sup>7</sup>. La discusión entre quienes secundan este punto de vista ha girado, así pues, en torno al género retórico al que pudiera pertenecer, por ejemplo, una u otra epístola paulina, partiendo de la clasificación de géneros realizada desde Aristóteles hasta Quintiliano y concentrándose fundamentalmente en las características formales del discurso y en su *dispositio*, es decir el orden de las partes del discurso según las clasificaron los clásicos.

Para uno de los textos más estudiados, la *Epístola a los Gálatas*, los diferentes autores varían, dentro del establecimiento de su *dispositio*, al distinguir las distintas proposiciones (*Ga.* 1, 6-9; 1, 11-12; y 2, 15-21), pero en especial en el momento de establecer el género retórico al que adscribirlo; de hecho, se han propuesto los tres: a) Judicial: nos hallaríamos ante una epístola apologética, un perfecto ejemplo de retórica forense, en cuanto presupone una situación ficticia en una corte legislativa; en ella, Pablo sería el demandado, mientras que sus oponentes serían los acusadores y los Gálatas el jurado. La carta no sólo tiene como objetivo convencer a los Gálatas para que acepten el caso de Pablo; también se trata de un texto o “carta mágica”, que contiene tanto una bendición como una maldición que se pueden hacer efectivas con la misma lectura de la carta. b) Deliberativo: la carta respondería a una cuestión del tipo “¿Es preciso que los cristianos sean circuncidados?”. [...] Pablo buscaría convencer a su audiencia de que tome una determinación definitiva sobre su identidad y comportamiento en un futuro inmediato. El tono de exhortación, determinante en este tipo de género, se halla en otras epístolas, como la primera a Tito, igual que la presencia de pruebas, parte necesaria para este género desde Aristóteles. c) Epidíctico: más que de dar una respuesta directa a la situación concreta de los Gálatas, Pablo se preocuparía de mostrar la verdad del Evangelio. A este mismo género se han adscrito otros textos paulinos, como la primera epístola a los Tesalonicenses o la dirigida a los Romanos. [...] El análisis retórico de la carta asociado al modelo epistolar asimismo ha recibido en recientes estudios una nueva orientación. De hecho, otros análisis habían demostrado que la clasificación de los tipos de cartas había sido tomada de los tres *genera* retóricos<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Señala la autora en *ibid.*, p. 192, algunos de los más importantes autores que han llegado a estas conclusiones: J.-N. ALETII: “La *dispositio* rhétorique dans les Épîtres pauliniens: Proposition de méthode”, *NTS* 38, 1992, pp. 385- 401; y “Paul et la rhétorique. État de la question et propositions”, en J. Schlosser (ed.), *Paul de Tarse*. Congrès de l’ACFEB (Strasbourg, 1995), París, Cerf, 1996, pp. 27-50.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 192-196.

La segunda de las posturas mencionadas, es decir el análisis crítico europeo encabezado por Roland Meynet, establece que el *ars rhetorica* que presidió la redacción de los primeros textos del cristianismo se distinguen considerablemente de la retórica grecolatina. Los cristianismos de los primeros siglos tendrían una serie de inquietudes y fundamentos epistémicos tan radicalmente diferentes a las de sus antecesores respecto de la verdad y la verosimilitud, la persuasión y el papel del rétor en ésta, etcétera, que no se podría pensar que el entramado de un texto paleocristiano sea comparable llanamente con el de un discurso retórico clásico. Aunque los autores cristianos busquen y mantengan estructuras formales clásicas –por ejemplo, una *dispositio* discursiva que responda a la que Quintiliano estableció para un determinado género–, las nociones que se juegan en el contexto dogmático-religioso incidirían en dichas estructuras, en sus alcances y en la carga semántica de todos y cada uno de sus giros y estilos de argumentación. Las estructuras se verían tan agrietadas por la fuerza situacional del discurso cristiano, por la carga de significados “nuevos” provenientes de horizontes ideológicos tan radicalmente diferentes a los que vieron nacer las clasificaciones retóricas de los clásicos, que habría que pensar en una retórica específicamente cristiana, en una *retórica cristiana radical*<sup>9</sup>, para no forzar un análisis buscando parangones allí donde no los hay. Si se llevara este punto de vista a los extremos, el único ámbito en que resultaría útil buscar espejos entre los clásicos y los cristianos primitivos sería para rastrear cómo éstos últimos recurren a los primeros a modo de estrategia retórica: para dotar de autoridad moral a sus discursos.

A caballo entre estas dos críticas, se encuentran los trabajos de George Kennedy y, más enfáticamente para lo que aquí nos atañe, un trabajo realizado en 2008 por el estadounidense Scott D. Moringiello. Esta tesis, titulada *Irenaeus Rhetor*, se acerca al *Adversus Haereses* de Ireneo de Lyon buscando los hilos que vinculan el tratado heresiológico y la retórica clásica, pero con la noción de que una nueva plataforma epistémica condicionará los recursos retóricos de una manera radicalmente nueva.

S. D. Moringiello postula que el obispo debería dejar de ser conocido como Ireneo “de Lyon” para empezar a ser Ireneo “el Rétor”. Para S. D. Moringiello, se trata de un teólogo retórico, pues vierte el *kérygma* cristiano a términos retóricos<sup>10</sup>. Es un rétor porque es un intérprete –y ya Quintiliano incluía la interpretación de textos como

---

<sup>9</sup> G. KENNEDY, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, p. 7.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. v.

una de las tareas del orador, del *rhétor*<sup>11</sup>-. Probablemente gracias a la educación que recibió en su juventud, Ireneo se habría convertido en un maestro de la exégesis de las Escrituras, buscando la verdadera sabiduría (σοφία) teológica pero con las bases de la controversia inherente a los debates retóricos. Pero aun más, Ireneo es un sofista. Según J. Walker, recuerda Moringiello, sofista es el que posee, profesa e interpreta “una *sophía* que radica en el conocimiento y el dominio del *lógos*, o de una variedad de *lógoi*, y que confiere a su poseedor una amplia capacidad de pensamiento inteligente, sabio juicio, buen consejo y discurso persuasivo en todos los asuntos de interés público y privado”<sup>12</sup>. Para G. Kennedy, el sofista

estructuraba su trabajo en torno al desarrollo de un pequeño número de temas en los que aplicaba variaciones, como un intérprete *virtuoso*, introduciendo formas protogimnásticas tales como mitos, narraciones, comparaciones y écfrasis. El sonido y el ritmo eran tan importantes como el sentido; las reminiscencias de los escritores clásicos, entre ellos los poetas, a menudo impresionan el oído, sólo para dar algún giro original; se presentan a la mente imágenes bellas y son tejidas en forma de patrones visuales<sup>13</sup>.

Apoyando dicho argumento, vemos en el fragmento siguiente cómo es traída por Ireneo esa dimensión lúdica y sonora del lenguaje, la cual de hecho se presenta en los cinco libros de su tratado con bastante frecuencia:

Καὶ τὰς λοιπὰς δὲ τῆς αὐτοῦ ἀνακεφαλαιώσεως οἰκονομίας τὰς μὲν δι’ ὀφθαλμοῦ ἐθεώρουν, τὰς δὲ διὰ λόγου ἐκήρυσσον, τὰς δὲ δι’ ἔργου τυπικῶς ἐσήμαινον, τὰ μὲν ὀφθησόμενα ὁρατῶς θεωροῦντες, τὰ δὲ ἀκουσθησόμενα λόγῳ κηρύσσοντες, τὰ δὲ πραχθησόμενα ἔργῳ ἐπιτελοῦντες, σύμπαντα δὲ προφητικῶς καταγγέλλοντες. // Et reliquas autem eius recapitulationis dispositiones, quasdam quidem per visiones videbant, quasdam per verbum annuntiabant, quasdam vero per operationem typice significabant, quae quidem videnda erant visibilibus videntes, quae vero audienda erant sermone

---

<sup>11</sup> QUINT., *Inst. Or.* 1.9.1.

<sup>12</sup> Jeffrey WALKER, *Rhetoric and Poetics in Antiquity*, Oxford University Press, Oxford, 2000, p. 28, citado por S. D. MORINGIELLO, *ibid.*, p. 6.

<sup>13</sup> G. KENNEDY, *A New History of Classical Rhetoric*, p. 232.

praeconantes, quae vero agenda erant operatione perficientes, universa vero propheticè annuntiantes<sup>14</sup>.

Así pues, podríamos decir con S. D. Moringiello que es responsabilidad del obispo haber establecido las más profundas continuidades entre las pretensiones persuasivas del rétor de la Antigüedad clásica y las pretensiones persuasivas de Dios en los discursos cristianos<sup>15</sup>.

Desde Aristóteles hasta Quintiliano, los tipos de discurso se catalogaron como deliberativo, forense o judicial y epidíctico o demostrativo<sup>16</sup>; y con cinco elementos básicos que el rétor debe considerar para su discurso –según Quintiliano–: invención (*inventio*), disposición (*dispositio*), estilo (*elocutio*), memoria (*memoria*) y pronunciación o ademán (*pronuntiatio sive actio*)<sup>17</sup>. Moringiello establece una relación, a partir de la *dispositio* manifestada en el *Adversus Haereses*, entre cinco tópicos propios de la literatura cristiana: martirio, genealogía, apocalipsis, profecía y escatología; y los cinco momentos de la *dispositio* propia de un discurso forense según Quintiliano: exordio (*proemium*), narración (*narratio*), confirmación (*probatio*), refutación (*refutatio*) y peroración (*peroratio*)<sup>18</sup>. A pesar de que Ireneo no se encontraba en una verdadera corte, de pie frente a jueces, acusados y defensores, la estructura de su obra es la de un juicio. Refleja la estructura que Quintiliano sugiere para un discurso judicial y refleja, además, las actitudes retóricas clásicas. Si se afirma, pues, que una parte importante del *Adversus Haereses* corresponde a un discurso forense, podríamos nosotros decir que la acusación a los gnósticos recoge de la Antigüedad las formas para crear a un criminal.

Sin embargo, también habría en el texto momentos propios de la oratoria llamada epidíctica –a Ireneo, como el autor de la *Demostración de la predicación apostólica* (*Ἐπίδειξις τοῦ ἀποστολικοῦ κερύγματος*), no le habría sido extraño ese tipo de constructo retórico, y es así que estaría intercambiando un tipo de discurso con otro

---

<sup>14</sup> *Adv. Haer.*, IV, 20, 8.

<sup>15</sup> Cf. S. D. MORINGIELLO, *op. cit.*, p. i.

<sup>16</sup> Cf. QUINT., *Inst. Or.*; y AR., *Rhet.* 1358b: “El tipo deliberativo es exhortativo o disuasivo; pues tanto aquellos que dan consejos en privado como quienes hablan en una asamblea, invariablemente, o exhortan, o disuaden. El tipo forense es o bien acusatorio, o defensivo; pues los litigantes deben, necesariamente, o acusar o defender. El tipo epidíctico tiene por objeto ya la alabanza o ya la inculpación”.

<sup>17</sup> QUINT., *Inst. Or.*, III 3,1. *Dispositio* es el término con que comúnmente se traduce el griego οἰκονομία. Es fundamental, y así lo considera también MORINGIELLO (cf. p. 11), señalar el vínculo entre la *oikonomía* de Dios –recurso incesante en el *Adv. Haer.*– y la manera en que el rétor ordenará (dispondrá, “economizará”) su discurso. Hablaré de esto con detalle en el capítulo 3.

<sup>18</sup> QUINT., *Inst. Or.* III, 9, 1.

en diferentes partes de su obra— y también de la oratoria deliberativa. Así pues, la propuesta de Moringiello es que la intención general del *Adversus Haereses* se puede ver en términos forenses: se busca exponer y refutar las enseñanzas gnósticas; se lleva a los lectores (o auditores) a conocer la enseñanza gnóstica tratando de refutarla en sus propios términos. Mas el discurso forense en los libros I y II se convierte en un discurso epidíctico en los libros III y IV. Allí se ofrece una *epídeixis* de alabanza, elogiando la persona de Cristo (en el libro III) y la *oikonomía* de la salvación (en el IV). Ireneo da cuenta positivamente de la enseñanza apostólica y “demuestra” esa enseñanza a través de una exégesis de pasajes selectos del Antiguo Testamento. En el libro V, aunque sigue atacando las falsas enseñanzas de los gnósticos, Ireneo presenta un discurso deliberativo que desvía la atención de su audiencia. Habiéndola provisto de una exposición de la enseñanza gnóstica y un elogio de la enseñanza cristiana ortodoxa, Ireneo recapitula su argumento y ofrece a su audiencia la posibilidad de elegir entre los dos sistemas de interpretación de la Escritura, pero, desde luego, anunciando las peligrosas consecuencias de tomar una elección *incorrecta*<sup>19</sup>.

Aquí es donde aparecen, sin embargo, los límites del andamiaje clásico en la retórica cristiana. A la luz del análisis de S. D. Moringiello, apoyado en G. Kennedy, he aquí algunos puntos ejemplares que explican las características de una retórica específicamente cristiana en el texto heresiológico del obispo de Lyon. Para Aristóteles y Quintiliano —como recuerda Kennedy—, el rétor presenta imágenes a través de sus palabras a un público que será capaz de *ver* esas imágenes en función de su inteligencia y de las aptitudes del orador. Sin embargo, para Ireneo y rétores cristianos como él, la posibilidad de que el público vea lo que ha escuchado depende de la gracia de Dios<sup>20</sup>. Todo logro en el proceso discursivo es posibilitado por la divinidad. Esto implica, agreguemos, que el punto de partida básico, en términos de nociones, conceptos y sistemas epistémicos, de la discursividad cristiana tiene un alcance que no cabe en el paradigma retórico clásico; y sin embargo, en los discursos cristianos está siempre presente la búsqueda por recurrir a los elementos retóricos clásicos, en un doble juego que veremos sin cesar a lo largo de este trabajo.

---

<sup>19</sup> Cf. S. D. MORINGIELLO, *op. cit.*, p. 15.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 8. “El orador cristiano, como su predecesor judío, es el vehículo de la voluntad de Dios, a quien Dios proveerá de las palabras necesarias, y su público será persuadido —o no persuadido— no por la capacidad de su mente para entender el mensaje, sino gracias al amor que Dios tiene por ellos, el cual permite a sus corazones ser conmovidos o retener esa gracia”.

Respecto de los testigos –pieza clave del género judicial en la retórica clásica–, la diferencia es categórica. Ireneo comparte la inquietud de Aristóteles y Quintiliano por el papel de los testigos en la persuasión –que es la conductora del discurso–; sin embargo, el obispo tiene por testigos en su proceso judicial a los autores del texto bíblico y los mártires (μάρτυρες, *testes*) que murieron atestiguando la fe en Cristo. Ellos son los testigos de la verdad. Si el juicio contra los gnósticos se hubiera llevado a cabo frente a un auditorio, tal como lo estipulaban tanto Aristóteles como Quintiliano, llamar a sus testigos a declarar –los cuales murieron entre veinte y ciento cuarenta años antes del juicio– hubiera sido peor que absurdo. Pero el recurso a los testigos, en Ireneo, parte de la atemporalidad de la verdad, y hace a la acusación contra los gnósticos extremadamente persuasiva, pero entendiendo que no es por la inteligencia del público ni por la capacidad de persuasión del rétor, sino por la capacidad de persuasión de Dios. En un sentido opuesto, Quintiliano argüiría que los testigos deben ser personas que puedan tomar posición en un procedimiento judicial<sup>21</sup> y que la habilidad para reunir testigos es parte de las aptitudes del rétor, mientras “Ireneo se remite a la testificación de los mártires porque el poder de éstos por mucho excede el suyo propio”<sup>22</sup> y no tiene que ver con un contexto de pugna situado históricamente –ni mucho menos–.

Así se verifican los límites que tiene la tradición retórica clásica en el discurso teológico del cristianismo primitivo. Aunque formalmente poseen hilos de un tejido común, e incluso en ocasiones se trata de *calcas* textuales, discursivamente cargan una semántica radicalmente diferente. Como hemos mencionado, en el *Adversus Haereses* está siempre presente un gesto retórico ambiguo por el cual el obispo busca legitimar su autoridad recurriendo a la tradición retórica clásica *al mismo tiempo que niega su adherencia a esa tradición también como una forma de legitimar su autoridad*. En el caso de los testigos, Ireneo los llama como un recurso que los clásicos anunciaban como clave del discurso judicial eficaz, pero a la vez los dota de capacidades sobrehumanas que, en el forense de la Antigüedad, no tendrían sentido; sin embargo, para Ireneo, estas innovadoras características de los testigos serán una clave argumentativa, un recurso teológico tanto como tropológico.

No se puede dejar de contemplar los alcances de la tradición retórica clásica en el constructo discursivo ireneano, pero, a la vez, es importante ubicar sus diferencias

---

<sup>21</sup> Cf. QUINT., *Inst. Or.*, V, 7 (“*De testibus*”).

<sup>22</sup> S. D. MORINGIELLO, *op. cit.*, p. 25.

con aquélla en el ámbito de la construcción de sentidos, en el nivel de sus efectos, pues son diferencias medulares.

La tercera postura de las mencionadas al principio no es abordada por Muñoz García de Iturrospe en el artículo mencionado. Responde a una tradición de estudios retóricos críticos que se ha desarrollado con una fuerza particular en América Latina. Se basa, sí, en el análisis formal de los textos paleocristianos, pero entendiendo que cada dimensión del texto, desde la formal hasta la de sus efectos ideológicos en la sociedad, responde a las relaciones de poder que están en juego en el horizonte sociohistórico en que los textos nacen, con cercanas influencias teóricas de Michel Foucault y Teun van Dijk. Una investigación *ad hoc* es la realizada por Marta Alesso en la primera década de este siglo. Partiendo de los géneros literarios del cristianismo primitivo (apologético, evangélico, epistolar, protréptico, biográfico, apocalíptico, pastoril, etc.), Alesso los ha caracterizado como “el instrumento necesario para el trasvase de una corriente conceptual y ética desde la Antigüedad clásica hacia el cristianismo de los Padres de la Iglesia”<sup>23</sup>. La investigadora encuentra, acorde con una importante tradición crítica, que los textos y constructos discursivos del primer cristianismo estuvieron “determinados socialmente tanto en su estructura como en su relación dialéctica con la comunidad a la que estaban dirigidos. Los productores e intérpretes de esos textos no podían eludir estructuras formales: los tipos de discurso sostuvieron las relaciones que se establecían mediante construcciones lingüísticas, fórmulas, códigos, estilos, remisiones continuas a otras estructuras que con el tiempo habían adquirido prestigio y autoridad”<sup>24</sup>.

Este punto de vista se podría encauzar al estudio histórico de la producción literaria, bajo la premisa de que una determinada ideología, enraizada en una determinada situación histórica de poder, impregnará el discurso y encauzará el tejido retórico de los textos. Pero ¿cómo observar en el texto no sólo la “ideología impregnada” sino además, e incluso más difícil, la “situación de poder” que le da cauce al discurso? Irremediablemente habremos de leer el texto como un palimpsesto compuesto por múltiples voces y múltiples sentidos, que se hacen explícitos a través de la lectura de los diferentes niveles del texto. A esto ayuda en buena medida el análisis de las figuras retóricas. Los *trópoi* (τρόποι), como la acción y efecto de girar (τρέπω), juegan con el lenguaje haciéndolo apuntar hacia un lugar que no confiesan, un lugar

---

<sup>23</sup> M. ALESSO, “Los géneros literarios en el primer cristianismo”, p. 19.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 28.

intuido, y nos hacen voltear a ver hacia aquello que quieren decir precisamente porque no lo dicen. Son los giros con que el arte de la retórica (y no sólo el de la retórica) impregna al discurso de dimensiones múltiples, e incluso cuando no hay declaradamente un juego retórico –pongamos por ejemplo la descripción de la genealogía de las autoridades eclesiásticas que realiza Ireneo en IV, 4, 20 (cf. p. 70) o en IV, 33, 8 (cf. p. 68)–, se puede afirmar que esas múltiples dimensiones de sentido del texto estarán *irremediabilmente* presentes pues el lenguaje, de suyo, *irremediabilmente* porta múltiples dimensiones.

Antonio López Eire, investigador español, habla en esa línea del proceso “ostensivo-inferencial” en el acto comunicativo para explicar cómo, en efecto, las palabras “literales” no son más que detonadoras de significados inferidos a partir de ellas, y no ya contenidos en ellas, pues dichos significados se imponen a las palabras según la situación específica de cada acto de habla determinado. El sentido rebasa siempre el enunciado lingüístico formal, mecanismo gracias al cual, para López Eire, es posible el lenguaje de los tropos<sup>25</sup>. El investigador sugiere que Aristóteles concibió el lenguaje como “un arsenal de efectivos recursos enderezados a la persuasión del auditorio: con el lenguaje se pueden elaborar *pisteis* o estrategias persuasivas variadas, a base de argumentar con lo verosímil y comúnmente aceptado”<sup>26</sup>. Tal persuasión se logra gracias a un mínimo suelo de referencias comunes entre el que discurre y los receptores, pero además, y sobre todo, cuando el orador (o digamos el redactor) logra revestirse de credibilidad ante su público e influir, remover y conmover sus pasiones: influir, remover y conmover su suelo de referencias amplio, lo cual desde luego no puede lograrse a través de una dimensión *literal* en el discurso, sino a través de las dimensiones en que habita lo tácito, lo sugerido, lo enfatizado. Lo connotativo avasalla a lo denotativo: el lenguaje suele tener más fuerza por lo que no dice pero señala, que por lo que sí dice.

Marta Alesso, en relación con su propia investigación sobre la producción de textos y discursos en el ámbito de los Padres de la Iglesia, lo ha explicado de esta forma:

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>26</sup> A. LÓPEZ EIRE, “Retórica y lenguaje”, en H. BERISTÁIN, *El abismo del lenguaje*, p. 19.

Los indicadores ideológicos a menudo no son explícitos, o mejor dicho, la ideología es más efectiva cuando su hacer es menos visible. En lugar de sostenerse en los elementos ideológicos explícitos y evidentes, la fortaleza de un discurso se basa sobre las presuposiciones inherentes que llevan al autor a “textualizar” el mundo de una manera particular<sup>27</sup>.

Estas perspectivas atraviesan la presente investigación del *Adversus Haereses*. La exposición de estas posturas sirva como panorama general del estado de la cuestión teórica en donde se posiciona mi propio punto de vista analítico en el presente trabajo. La obra de Scott D. Moringiello será la referencia para buena parte del análisis de los vínculos estructurales entre el *Adversus Haereses* y la tradición retórica de la Antigüedad clásica, así como para el análisis de sus distancias con aquélla, como se ha explicado. La forma de abordar el texto como un ámbito de múltiples dimensiones de sentido responderá en buena medida a lo que he descrito aquí y que ejemplifiqué con la investigación de Marta Alesso; aunque permanentemente habrá vistazos a otros autores y posturas teóricas críticas que enriquecerán el análisis a lo largo de todo el trabajo –posturas que iré explicitando en su momento–.

## **Cristianismos en el siglo II: perspectivas históricas**

Nuestra fuente, el *Adversus Haereses*, fue sacado a la luz en un contexto de pugna y tensión social muy particular. La pluralidad doctrinaria y religiosa del siglo II dio paso al conflicto de “verdades” y *doxai* que a su vez condicionaron el nacimiento de la heresiología ireneana. Dicha pluralidad implicó una diversidad de *cristianismos*. ¿Por qué en plural?

Los primeros siglos de historia del Imperio romano fueron atravesados por el surgimiento y la difusión de muy diversos movimientos soteriológicos, es decir aquellos que se fundan en la creencia en una salvación espiritual o social del ser humano, cuyo motor o agente es un *mashíaj* (משיח) o *christós* (χριστός), un hombre en menor o mayor grado divino que ha liberado o liberará a la humanidad de la opresión en la que vive gracias a sus atributos de redentor. Estos movimientos configuraron nociones de la realidad, de la sociedad, de la conciencia, de Dios y de los dioses hasta ese punto inéditas, aun cuando sus raíces ciertamente se extendían en tradiciones de

---

<sup>27</sup> M. ALESSO, *op. cit.*, p. 28.

diversos pueblos que vivían sometidos a la administración de Roma desde hacía varios siglos, tanto como en pueblos allende las fronteras del Imperio. Nacieron como subversiones, como impulsos sociorreligiosos de urdimbre tanto moral y espiritual como política que atentaban contra los poderes dominantes del Estado romano, por un lado, y la jerarquía rabínica por el otro. Fueron convirtiéndose en sistemas (imaginarios) complejos que adquirieron poco a poco una expresión discursiva también compleja.

Así como se cuentan a lo largo de la historia gran cantidad de movimientos de minorías revolucionarias que tienden a convertirse en una nueva instancia hegemónica si no desaparecen (aun con sobresalientes y significativas excepciones), algunas de estas propuestas religiosas formularon un cierto tipo de discursividad religiosa que buscó establecer el control de las inquietudes y los símbolos con que se le daba sentido a la realidad; un discurso crecido desde la asunción de un poder tal que se convirtió en la detención cabal del mismo, generando las condiciones que posibilitaran ese control y poniéndolo en práctica.

Cuando los movimientos cristológicos y mesiánicos estallaron con una fuerza particular en el siglo I, comenzó a difundirse, entre la mayoría de vertientes y escuelas, que el único redentor y el único medio verdadero para relacionarse con Dios era un *christós* de nombre Jesús. Algunos cristianos se volvieron exclusivistas y afirmaron que tenían la razón con un furor tal que todos los demás tenían que estar necesariamente equivocados<sup>28</sup>: los otros *christói* eran espurios. Así, en los primeros registros paleocristianos se leen cosas como “Porque no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debemos salvarnos [más que el de Jesús]”<sup>29</sup> o las palabras que el mismo Jesús había dicho: “Yo soy el camino, la verdad y la vida. Nadie va al padre sino por mí”<sup>30</sup>. Esto, que podría resultar una obviedad para el lector de estas páginas, no lo era en absoluto para los actores de estos acontecimientos. La religión romana oficializada en el territorio imperial, y difundida por siglos, estaba lejos de poder o querer promulgar una “versión verdadera” del vínculo entre el ser humano y sus dioses. De hecho, no se trató jamás de una religión doctrinaria (*cf. infra*, cap. DOS). Aun más, a lo interno del propio judaísmo, la existencia de una tradición talmúdica implicaba que no era benéfico tener la última

---

<sup>28</sup> Cf. B. EHRMAN, *Cristianismos perdidos. Los credos proscritos del Nuevo Testamento*, p. 139.

<sup>29</sup> Hch., 4,12.

<sup>30</sup> Jn., 14, 6.

palabra en lo que a Dios concernía, y que, por el contrario, la multitud de interpretaciones de la Ley enriquecía la vida religiosa.

Sin embargo, al nacer las versiones cristológicas de Dios en el seno de la tradición de los pueblos dichos, las diferentes versiones de los hechos –qué tipo de vínculo tenía el *christós* con Dios, qué había pasado con Jesús tras su muerte, qué había dicho realmente y qué era lo que realmente quería de la humanidad– comenzaron por buscar definir sin malinterpretaciones en qué consistía creer. Rescato de B. Ehrman una descripción muy afortunada del paisaje que se dibujó con las pugnas paleocristianas:

¿Qué es exactamente lo que uno debe creer sobre Dios con el fin de tener una correcta relación con él? ¿Que él es el Dios supremo por encima de todos los demás dioses? ¿Que él es el único Dios y que los demás no existen? ¿Que él creó el mundo? ¿Que nunca antes había tenido relación con el mundo? ¿Que creó el mal del mundo? ¿Que no hay ningún mal en él? ¿Que inspiró las Escrituras judías? ¿Que una deidad menor fue la que inspiró esas Escrituras?

¿Qué necesitaba uno creer sobre Jesús? ¿Que era un hombre? ¿Un ángel? ¿Un ser divino? ¿Era un dios? ¿Era Dios? Si Jesús es Dios, pero Dios es Dios, ¿cómo podemos ser monoteístas que creen en un único Dios? Y si el Espíritu [Santo] es Dios también, ¿no tenemos entonces tres dioses? ¿O es acaso que Jesús es Dios Padre mismo, que descendió a la tierra para la salvación del mundo? Y si es así, ¿podemos decir que cuando Jesús oraba a Dios, estaba hablando consigo mismo?

¿Y qué hay de la salvación que Jesús trajo al mundo? ¿Consistía ésta en sus enseñanzas públicas, las que de ser seguidas proporcionaban el camino a la vida eterna? ¿O residía en cambio en sus enseñanzas secretas, destinadas a la élite espiritual y cuya adecuada comprensión era la clave para la unión con Dios? ¿O era más bien su estilo de vida, que debe servir como modelo para sus seguidores, quienes como él deben renunciar a todo lo que poseen para acceder al reino? ¿O era en realidad su muerte en la cruz? ¿Y es que murió en la cruz? ¿Por qué iba a morir en la cruz?<sup>31</sup>

Los protagonistas de esta historia, entre los siglos II y III d.e.c., pusieron por escrito un muy similar panorama de inquietudes existenciales, el cual aparece en el texto

---

<sup>31</sup> B. EHRMAN, *op. cit.*, p. 141.

gnóstico titulado *Testimonio de la Verdad*. En este texto se lee que el gnóstico se ha constituido como un poder; ha sometido el deseo de todo lo mundano dentro de sí y, examinándose a sí mismo, se pregunta:

Y ¿cuántos poderes tiene [el hombre [gnóstico]]? Y ¿quién es el que lo ha atado? O bien, ¿quién es el que lo desatará? Sin embargo, ¿qué es la luz? O ¿qué es la oscuridad? Y ¿quién es el que ha creado [la tierra]? O ¿quién es Dios? [Y ¿quiénes] son los ángeles? O ¿qué es el alma? Y ¿qué es el espíritu? O ¿en dónde está la voz? O ¿quién es el que habla? O ¿quién es el que oye? ¿Quién es el que da sufrimiento? O ¿quién es el que sufre? Y ¿quién es el que ha engendrado la carne corruptible? Y ¿qué es la *oikonomía*? Y ¿por qué algunos son, por una parte, lisiados, pero otros [ciegos], y algunos [...], y algunos ricos, pero otros pobres? Y ¿por qué [algunos] son [impotentes], y algunos ladrones?<sup>32</sup>

Las respuestas a estas interrogantes, o el afán por definir más y mejor las interrogantes mismas, fueron la materia prima de confección de los cristianismos: diferentes versiones, diferentes respuestas y diferentes reacciones sociales a tales respuestas. Sin embargo, en la lucha por “tener la razón” se fortaleció la idea de una sola opinión correcta cuando apareció una intención de unificación doctrinaria. En una actitud ofensivo-defensiva permanente, muchas de las comunidades se jactaban de tener la versión verdadera.

Estas disputas internas fueron largas, duras y agresivas. E incitaba las pugnas un fenómeno muy particular: se fue atribuyendo un origen y una tradición distintos a cada una de las diferentes versiones de los hechos; es decir que las diferentes escuelas construyeron una historia con lugares y fechas, protagonistas, héroes y antihéroes, tanto para sí mismas como para el resto de interpretaciones del *christós*. Sin embargo, con mayor dedicación que el resto, o con mayor creatividad retórica, la vertiente apostólica proto-ortodoxa construyó una versión histórica de las escuelas cristianas no ortodoxas, no católicas, no apostólicas, que trascendió en el tiempo y en los imaginarios sociales. Los llamados Padres Apostólicos, los apologistas y los heresiólogos –Ireneo entre ellos– decretaron que la causa de la existencia de

---

<sup>32</sup> *Test. Ver.*, ff. 41-42, en *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi III: apocalipsis y otros escritos*, ed. de Antonio Piñero, p. 224. En adelante, toda referencia a la *Biblioteca de Nag Hammadi* se abreviará como *BNH* y se señalará con números romanos el tomo correspondiente.

diferentes versiones de Dios y del *christós* era la perversión de las Escrituras que la influencia de la filosofía griega fomentaba. Para éstos, como para la tradición milenaria que hasta nosotros ha llegado, el gnosticismo era una rama de la doctrina verdadera, una *selección* o *elección* (αἵρεσις) que se había alejado de un suelo común y original, el verdadero suelo de Dios. Esta perspectiva, lejos de atenuarse, fue la columna vertebral de la institución eclesiástica no sólo en aquel siglo II sino hasta nuestros días.

A pesar de todo, el siglo XX atestiguó el fortalecimiento de una perspectiva teórica y metodológica que apuntó hacia un panorama muy distinto. En 1934, Walter Bauer desató, a través de múltiples publicaciones, perspectivas de investigación del cristianismo primitivo que condujeron a una reformulación radical de la historia de las iglesias cristianas. El alemán observó que la oposición herejía-ortodoxia se precisa muy tarde, en la primera mitad del siglo II, por lo que habría que pensar en un caldo de cultivo de vertientes y variantes de entre las cuales algunas se endurecieron en pos de una ortodoxia, antes que imaginar una plataforma preexistente que después se habría quebrado en sectas.

Bauer mostró que es la ortodoxia la que emerge durante el proceso de definición de la herejía, y no a la inversa<sup>33</sup>. “De este modo, en un cristianismo primitivo de formas fluidas y múltiples, de corrientes diversas y a veces opuestas, [la Iglesia de] Roma logra fijar una forma particular que toma el nombre de ortodoxia porque ha logrado imponerse y frente a la cual serán calificadas de heréticas las demás tendencias”<sup>34</sup>.

En la discusión de si el gnosticismo surgió como ramificación del cristianismo o si, en cambio, surgieron de plataformas diferentes y paralelas —o incluso las posturas extremas que sugieren que el cristianismo es una forma derivada del gnosticismo—, nos ocupa el problema específico de la distinción más o menos radical entre gnosticismo y cristianismo. Hay quienes establecen que el término “cristianismo” no corresponde a los sistemas teológicos gnósticos y que habría gnosticismos con mayor o menor grado de cristiandad, pero que no pueden ser llamados cristianos. Se habla de “la Gnosis” como una corriente filosófico-religiosa que pasó a confluir en algún momento de la historia con “el” cristianismo, un movimiento religioso y social originado en el territorio judío de Palestina a raíz del seguimiento que tuvo la

---

<sup>33</sup> W. BAUER, *Rechtgläubigkeit un Ketzerei in ältesten Christentum*, Tubinga, 1934. Rescato las referencias de M. MARCOS, *Los herejes en la historia*, p. 13, y M. ELIADE, *Historia de las creencias y las ideas religiosas II*, p. 463.

<sup>34</sup> W. BAUER, *op. cit.*, en M. ELIADE, *ibid.*, p. 464.

predicación de un *christós* llamado Jesús<sup>35</sup>. No estamos en desacuerdo con tal interpretación, pero sí con considerar que esa “Gnosis” no fue en sí misma un sistema cristológico y, por lo tanto, una forma más de cristianismo.

Si gnósticos y apostólicos proto-ortodoxos fueron radicalmente diferentes, no fue necesariamente por la ausencia o presencia de “cristiandad” en sus especulaciones, sino por el diferente contenido de la misma, sus propuestas antropológicas y teológicas en general. Gnosticismos y cristianismos no gnósticos tienen, como generalidad, un *masháj*, un *christós* que da cuerpo a su especulación teológica, filosófica, cosmológica, moral y/o legalista. En tanto que la versión apostólica proto-ortodoxa del cristianismo era una más de entre las decenas de versiones que existieron acerca del *christós*, por más que varíen las interpretaciones del tipo de salvación que éste traería, todos aquellos son sistemas cristológicos y por ende todos aquéllos son *cristianismos* –en plural– que pertenecen al gran costal histórico denominado “cristianismo”. Se llamaban a sí mismos cristianos una inmensa diversidad de prosélitos de diferentes escuelas, seguidores de diferentes doctrinas y de tradiciones en ocasiones radicalmente diferentes entre sí. Entre esas cristologías hubo diferencias tanto a nivel social y organizativo como a nivel teológico. Hubo vertientes, escuelas, desacuerdos y disidencias. Así que al emplear el término “cristianos” no nos referimos únicamente a los de la comunidad (*ἐκκλησία, ekklesia*) apostólica proto-ortodoxa<sup>36</sup> que más adelante se autodenominará católica (*καθολική, katholicé*). Tampoco las autoridades romanas pensaban exclusivamente en éstos cuando llamaban a quemar “cristianos”.

Bart Ehrman explica esta diversidad de grupos cristológicos en los siguientes términos: los cristianismos –en plural– han de comprenderse como grupos sociales que, “como todos los grupos de cristianos de todo tiempo y lugar, se consideraban a sí mismos los felices herederos de la verdad, entregada a ellos por sus fieles predecesores”<sup>37</sup>. Esa verdad, agreguemos, consistía en una específica versión de la identidad de Dios, la naturaleza de su vínculo con el *christós* que había venido al mundo, el motivo de ese advenimiento, el papel del ser humano frente a tal cúmulo de realidades divinas y el hecho, para algunos cuestionable, de que cierto número de

---

<sup>35</sup> E. TROCMÉ, “El cristianismo desde los orígenes hasta el Concilio de Nicea”, en H.-Ch. PUECH (dir.), *Historia de las religiones. Las religiones en el mundo mediterráneo y en el Oriente próximo I*, pp. 292-296.

<sup>36</sup> El término es utilizado por B. EHRMAN y personalmente lo rescato por su claridad al caracterizar la doctrina apostólica del siglo II que se volvería católica tiempo después.

<sup>37</sup> B. EHRMAN, *op. cit.*, p. 138.

hombres –por ejemplo, los amigos y apóstoles de Jesús– tuvieron una autoridad heredada directamente desde Dios. Las respuestas a tales cuestiones eran, en efecto, radicalmente diferentes entre los grupos cristianos del mundo antiguo y,

a menos que Jesús hubiera proporcionado a sus seguidores un completo abanico de enseñanzas contradictorias entre sí, la conclusión era que algunos de estos grupos, si no todos, representaban perspectivas que no eran la del propio Jesús. Los grupos que insistían en que había un solo dios (y que era *esto* lo que Jesús había enseñado) no podían estar en lo correcto si lo estaban los grupos que insistían en que había dos dioses (y que era *esto* lo que Jesús había enseñado)<sup>38</sup>.

Es así que existieron judío-cristianos más cercanos a la tradición legalista de la Torá pero asimismo creyentes en que el verdadero mesías era aquel Jesús que anunciaban los *nuevos testamentos* de Dios, los cuales se predicaban intitulándolos “evangelios”. Existieron cristianos apostólicos que quisieron enraizar la autoridad de su tradición en la Torá pero como un medio de legar autoridad a esos nuevos testamentos de Dios, de los cuales consideraban legítimos únicamente los evangelios de Mateo, Marcos, Lucas y Juan; postulaban la forma universal (*katholiké*) de la comunidad de creyentes (*ekklesía*) como realización en la tierra del plan salvífico de Cristo, y a Pablo como la autoridad moral por antonomasia. Había incluso cristianos apostólicos con posturas morales tan estrechas que les parecía desubicada y laxa la moralidad de los apostólicos antes mencionados, y fundaron la secta del montanismo –de los cuales el más reconocido fue Tertuliano–. Y también había gnosticismos y cristianismos gnósticos.

## Gnosticismo

Será parcial todo abordaje que se realice del gnosticismo en unas pocas páginas. Asumiendo tal cosa, comencemos por decir que se trata de una corriente religiosa y filosófica que, generalmente basada en una cristología, entiende por salvación la capacidad de cada individuo de alcanzar el conocimiento, la *gnôsis* (γνῶσις) del verdadero Dios a través del conocimiento de sí. En términos casi etimológicos, a esto se reduce el gnosticismo. En otros términos, las definiciones serán infinitamente

---

<sup>38</sup> *Ibid.*

diversas. En líneas extremadamente generales, esbozamos aquí los fundamentos de las vertientes gnósticas que nos ocupan por ser, precisamente, la materia prima en el tejido del *Adversus Haereses*.

Los últimos decenios de investigación sobre gnosticismo no le otorgan ya un origen cristiano, como hemos ya cuestionado, sino uno independiente –como una rama de la religión egipcia, por ejemplo–, en un desarrollo paralelo y no ya consecutivo<sup>39</sup>. La especulación gnóstica, en su mayoría, entiende que el ser humano está preso en la materia, en la creación del Demiurgo, condenado a existir en un mundo miserable y opresor. La única esperanza de la humanidad es que cada individuo encuentre dentro de sí, a través del autoconocimiento y del auxilio cosmológico del *christós*, la chispa divina que el verdadero Dios depositó en su seno. Ese verdadero ser divino no es el creador, sino que es uno *verdaderamente* trascendente y no tiene nada en común con el Dios espurio e impostor de las Escrituras judías pues aquél, el verdadero, está más allá del tiempo, la historia y el mundo. Así, por ejemplo, los siete planetas que conformaban el sistema cósmico en la Antigüedad equivalen a los siete arcontes infames que crearon la materia en colaboración con el Demiurgo, y dichos planetas son los culpables de la existencia de los siete “vestidos del alma” que el ser humano padece en su constitución<sup>40</sup>.

Para buena parte de vertientes gnósticas, especialmente las llamadas valentinianas, la humanidad se encuentra difractada, diferenciada en tres niveles o estadios del conocimiento que son, a su vez, estadios del espíritu. Estos tres tipos de individuos son los materiales o hílcos (ὕλικοί, *hylíkoí*), destinados a la aniquilación; los psíquicos (ψυχικοί, *psychikóí*), que viven la fe y están sometidos a las reglas morales de la *ekklesía*; y los pneumáticos (πνευματικοί, *pneumatikóí*), es decir los espirituales, los únicos que comprenden verdaderamente la gnosis y que siguen una conducta determinada por el amor y no por la imposición<sup>41</sup>. Los espirituales son los únicos individuos capaces de encontrar, por debajo de los vestidos que recubren el alma, la porción del espíritu (πνεῦμα, *pneûma*) verdadero sumergido en la mentira del Demiurgo. Se trata de un “yo verdadero” que no es consciente de sí por causa de la intoxicación que el mundo le impone; sin embargo, es posible un renacimiento. La *gnôsis* consiste en ese despertar.

---

<sup>39</sup> F. CULDAUT, *El nacimiento del cristianismo y el gnosticismo*, p. 13.

<sup>40</sup> Cf. H. JONAS, *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, p. 78

<sup>41</sup> Para una descripción detallada de este asunto particular, cf. A. PIÑERO y J. MONTSERRAT TORRENTS, *BNH I*, p. 78 y ss.

Así es que el gnosticismo tiende a un profundo desprecio por la realidad creada, incluyendo al ser humano y su acción sobre el mundo. Esto en ocasiones produjo, entre las escuelas gnósticas, la desaparición de las nociones del pecado y la virtud (ἁμαρτία y ἀρετή), lo que se ha llamado la amoralidad gnóstica<sup>42</sup>. Las acciones humanas no afectarán cualitativamente a Dios puesto que éste es completamente ajeno a la materia<sup>43</sup>, por lo que se puede explotar la naturaleza y experimentar con el cuerpo todo lo que se desee: nada de lo que ocurra con lo creado importará al Dios verdadero. Sin embargo, también existe la actitud contraria –la cual seguirán Marción y muchos de sus discípulos–. En tanto que la materia es un engendro infecto de un ser malvado, se debe evitar todo contacto con la realidad sensible y vivir de la manera más austera posible para, así, dejar de colaborar con el plano material del Demiurgo<sup>44</sup>. Todo esto surge, en cualquier caso, de un principio común: la miseria de la realidad humana. Se renuncia a la posibilidad de reconstruir o transformar la realidad, optando por evadir el mundo o bien intoxicarse de él.

En este panorama nihilista y angustiante, sin embargo, existe un punto que es medular para el presente trabajo y es que, según esta forma de estar en el mundo, así como desaparece el pecado, la virtud y las afecciones humanas, desaparecen a su vez el miedo, el *timor Dei*, el sometimiento del alma, las nociones de arrepentimiento, culpa, juicio y condena mortal de un Dios celoso y perverso<sup>45</sup>. No existe el fatalismo del deber ser que imprime el creador sobre su creación y sus creados. Que para el cristianismo proto-ortodoxo esto implicaba una peligrosa subversión, quedará claro más adelante.

Muchas vertientes gnósticas y cristianas gnósticas excluyen la posibilidad de establecer un canon literario donde habite la verdad. Desde el ámbito teológico, esto es resultado de que el verdadero Dios no tiene que ver con lo creado, por lo que la vía para conocerlo no puede ser un texto redactado por un hombre. Será posible dar a un texto un carácter más o menos legítimo, pero la realidad de Dios no radicará en tal texto o en las posibles interpretaciones del mismo, sino en la experiencia personal con el espíritu, inmediata, subjetiva y esotéricamente<sup>46</sup>. A veces incluso sin moral ni ética de por medio: sin absolutamente nada humano que interceda entre las sustancias

---

<sup>42</sup> H. JONAS, *op. cit.*, p. 80

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 167-168.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 81

<sup>45</sup> *Cf. ibid.*, pp. 173 y ss.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 79.

espirituales que pretenden reencontrarse, a saber, la de Dios y la del individuo en cuestión. Por tanto, la experiencia religiosa no puede ser convertida en dogma. Las experiencias pasadas serán tenidas como destacados ejemplos de la experiencia gnóstica y serán parte de la tradición para algunas escuelas, pero habrá tantas autoridades como experiencias pasadas se registren<sup>47</sup> y de ninguna forma podrán ser solamente cuatro los herederos del conocimiento legítimo<sup>48</sup>. Los textos de los discípulos del *christós* son tan legítimos como todos y cada uno de los futuros textos que se escriban al respecto, por lo que un eventual canon sería infinito, confuso y contradictorio<sup>49</sup>. “Cada uno, al igual que los alumnos de un pintor o de un escritor, esperaba expresar sus propias percepciones por medio de la revisión y transformación de lo que se enseñaba. A quienquiera que se limitase a repetir las palabras del maestro se le consideraba inmaduro”<sup>50</sup>.

Algunas vertientes gnósticas, así pues, tenían como legítimos algunos textos igual de legítimos para los apostólicos. Algunas estudiaban los textos bíblicos judíos única y exclusivamente para encontrar las “trampas” que éstos promulgaban, y refutarlos. Se puede hablar de una “transformación de la interpretación” por parte de las comunidades gnósticas respecto de la lectura de las escrituras judías, aceptando que tuvieron base en la tradición judío-cristiana, por ejemplo en el caso de los setianos del *Apocalipsis de Adán* y los valentinianos del *Testimonio de la Verdad* y *Sobre el origen del Mundo*. Esto mismo aplicaría también, respecto de los textos neotestamentarios, a obras como la *Sabiduría de Jesucristo* o la *Carta de Pedro a Felipe*, que recita líneas y líneas idénticas a los *Hechos de los apóstoles* canónicos de la proto-ortodoxia, por ejemplo. Sin embargo, múltiples obras gnósticas se muestran independientes de la tradición canónica cristiana apostólica, como el *Evangelio de Tomás*, el *Evangelio de María* o el *Evangelio de los Egipcios*, en que las narraciones respecto a Jesús giran en torno a cuestiones radicalmente diferentes a los sinópticos y, en ocasiones, *sin* un solo

---

<sup>47</sup> E. PAGELS, *Los evangelios gnósticos*, p. 57.

<sup>48</sup> Para ciertos gnósticos, probablemente los valentinianos a quienes J. MONTSERRAT TORRENTS (cf. *BNH III*, p. 99) atribuye el *Segundo Apocalipsis de Santiago*, por ejemplo, no eran Pedro y Pablo los discípulos más cercanos al maestro, sino, efectivamente, Santiago. Y los auténticos receptores de la legítima palabra de Jesús habían sido los doce conocidos discípulos más otras siete mujeres, destacadas en el texto gnóstico hermético *La Sabiduría de Jesucristo* (Cf. F. GARCÍA BAZÁN, *BNH II*, p. 192; apuntado también por R. SÁNCHEZ VALENCIA en *De la heterodoxia a la ortodoxia. Hacia una historia hermenéutica de los dogmas nicenos*, p. 148).

<sup>49</sup> Cf. R. SÁNCHEZ VALENCIA, *op. cit.*, p. 151

<sup>50</sup> E. PAGELS, *op. cit.*, p. 59.

nodo común más que el nombre del personaje principal, “Jesús”<sup>51</sup>. Se trataría, pues, de textos originales, y no de sub-versiones posteriores.

El análisis filológico y literario de los textos mencionados y muchos otros textos gnósticos, análisis que a la fecha realizan numerosos investigadores en todo el mundo –algunos de los cuales se mencionan a lo largo del presente trabajo–, es paralelo, como no podría ser de otra forma, al análisis histórico del gnosticismo y, en general, del cristianismo primitivo. Los argumentos dados para demostrar que no todos los textos gnósticos son ramificaciones de los hipotéticos textos cristianos “originales”, apoyan –si no sostienen– el argumento que demuestra que tampoco el gnosticismo, como amplia corriente religiosa, es en su totalidad una ramificación o división (αἵρεσις, *haíresis*) posterior de un hipotético cristianismo original.

---

<sup>51</sup> Cf. R. SÁNCHEZ VALENCIA, *op. cit.*, pp. 153- 154, y E. PAGELS, *op. cit.*, p. 55.

## DOS

### La emergencia del *Adversus Haereses*

#### Lyon e Ireneo

Lo que se sabe de la Galia del segundo siglo de la era cristiana sigue siendo poco más que conjeturas, en gran parte basadas en escritos e inscripciones de periodos tardíos<sup>52</sup>. Fundada durante el expansionismo republicano de Roma bajo el nombre de Colonia Copia Claudia Augusta Lugdunum, la ciudad fue el centro medular de la provincia gálica, punto de partida de la red de carreteras que se extendían a lo largo de toda la provincia e incluso más allá de sus fronteras. Conectaba así las tierras que rodeaban el Mediterráneo con las que rodeaban el Atlántico<sup>53</sup> y se sabe que fue el más importante centro manufacturero y de comercio en la Galia. Para el siglo II de la era cristiana se especula que pudo haber tenido una población de 35 mil habitantes con ciudadanía romana<sup>54</sup>.

Por su estatus como centro de comercio, Lyon se volvió un importante centro de convergencia cultural y social, y al parecer fue el centro nodal del culto imperial romano, la capital religiosa de la Galia, sostiene Marcel LeGlay<sup>55</sup>. Así llegamos a uno de los principales conflictos entre Roma y los cristianos.

El Imperio romano estaba poblado de religiones de todo tipo: religiones familiares, religiones locales, religiones de la ciudad, religiones del estado. Con excepción de los judíos, prácticamente todos los que participaban en esta increíble complejidad de creencias rendía culto a diferentes dioses y de

---

<sup>52</sup> Cf. S. D. MORINGIELLO, *Irenaeus Rhetor*, p. 18, en cuya nota al pie señala algunas investigaciones al respecto: Garth THOMAS, "La condition sociale de l'Eglise de Lyon en 177", en *Les martyrs du Lyon (177)*, CNRS, París, 1977, pp. 93-106; Jean ROUGE, "Aspects Économiques du Lyon Antique", en *Les martyrs du Lyon (177)*, ed. cit., pp. 47-63; etc.

<sup>53</sup> M. CARY, *A History of Rome down to the Reign of Constantine*, Macmillan, Londres, 1975, p. 458, citado en S. D. MORINGIELLO, *op. cit.*, pp. 18-19.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 22. En nota al pie, Moringiello señala: "LeGlay describes Lyon as the religious capital of Gaul". Marcel LEGLAY, "Le culte impérial à Lyon au IIe siècle ap. J.-C.", en *Les martyrs de Lyon (177)*, ed. cit., pp. 19-29.

diferentes formas. Hasta donde sabemos, esto casi nunca fue considerado un problema. Es decir, nadie pensaba que fuera contradictorio o problemático adorar a Júpiter y Venus y Marte y otros de los “grandes” dioses, al mismo tiempo que se adoraba a los dioses locales de su propia ciudad y a alguna divinidad menor que cuidada de sus cosechas, de sus asuntos cotidianos, de su mujer a punto de dar a luz, de su hija enferma y de la vida amorosa de su hijo. La multiplicidad engendraba respeto y, por lo general, la pluralidad engendraba tolerancia. [...] Además, una importante característica de las religiones antiguas –con la parcial excepción del judaísmo– era que el culto nunca implicaba la aceptación o formulación de afirmaciones doctrinalmente aceptables a propósito de un dios. No se elaboraban credos para proclamar la verdadera naturaleza de los dioses y de su relación con el mundo, no existían profesiones de fe doctrinalmente precisas para recitar durante los servicios, no había algo semejante a la “ortodoxia” [...]. Lo que importaba eran los actos de culto sancionados por la tradición, no las creencias<sup>56</sup>.

El Estado ponía en práctica una real y amplia tolerancia respecto de las religiones no oficiales de los pueblos que sometía, si y sólo si todos los cultos mostraban deferencia al culto oficial exigiendo que todo ciudadano demostrara su patriotismo pronunciando un juramento “por el genio del emperador”<sup>57</sup>. El primer problema estaba en que los cristianos, de la misma manera que los judíos, no participaban de dicho culto pues era incompatible con su fe en un Dios monádico. Además, para muchas escuelas cristianas, el único hombre que era al mismo tiempo Dios era aquel llamado Jesús; para otras, el único que conocía al Dios verdadero había sido Adán; para otras, Set; pero para ninguna un emperador cualquiera de Roma. A todas luces, tal cosa implicaba un acto de idolatría<sup>58</sup>. Judíos y cristianos desacataban, pues, esa disposición oficial y no pagaban los tributos que el culto imperial exigía, con la importante diferencia de que los cristianos no se mantenían en los límites de una provincia determinada o en guetos particulares, como sí hacían los judíos. Todo lo contrario, habitaban en las ciudades del imperio codo a codo con ciudadanos romanos de todos los orígenes étnicos. Eran hermanos, primos, hijas e hijos de gentiles. Bien asumida noción paulina de la igualdad entre *gentes*, y marcando la primera gran diferencia con el judaísmo, los cristianos no respetaban una tradición familiar, y sí, en

---

<sup>56</sup> B. EHRMAN, *op. cit.*, p. 139

<sup>57</sup> Ch. GUIGNEBERT, *El cristianismo antiguo*, p. 167.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 166.

cambio, la tradición de la enseñanza del libro sagrado. Si el judaísmo había sido tolerado por el Imperio romano en parte por esta cualidad de introversión, los cristianos eran llanamente un peligro por su extroversión. El culto al emperador se imponía como el *signum* de la participación cívica del buen romano, por lo que su presencia causó un escándalo en la Galia pagana.

Sin embargo, los problemas no se reducían a la cuestión del culto imperial. Según una carta supuestamente escrita por el propio Ireneo de Lyon y que la tradición intitula *Mártires de Lyon y Viena* –a la que volveremos más adelante–, la criminalización y persecución a los cristianos se agudizó particularmente cuando sus propios círculos familiares, vecinos, amigos y sus propios esclavos, interrogados por el ejército, los acusaron de “celebrar banquetes tiesteos y uniones edipeas”<sup>59</sup>, prácticas sexuales y de canibalismo que justificaban la cárcel pues eran tanto inmorales como ilegales en los territorios de ciudadanía romana. Se acepte o no se acepte que los cristianos de hecho realizaban tales actividades, son acusaciones que resultan contradictorias con otro argumento fuerte que tenía el Imperio para terminar con el cristianismo y que era la defensa del celibato. Muchas escuelas cristianas sobre todo gnósticas llamaban a la castidad como una condición *sine qua non* de la salvación, cosa que para Roma representaba un atentado contra la institución de la familia y el peligro de que los soldados, convencidos por esta nueva moralidad, dejaran de procrearse y de ensanchar las filas del ejército.

Por otro lado, el peligro de las sublevaciones propagadas era que se invitaba a otros a convertirse a una religión que ganaba terreno precisamente porque borraba los límites de las naciones y, anunciado el amor a un único Dios universal, suprimía el amor a la patria como una de las *virtutes* máximas del hombre –esa *virtus* que en la Roma de los gentiles se reclamaba con fervor<sup>60</sup>–. En fin, ese contagio de subversión hacía imposible controlar a una población que no acataba las políticas administrativas y económicas del Estado.

---

<sup>59</sup> EUSEBIO DE CESAREA, *Hist. Ecl.*, V, 1, 14. “Edipeo” refiere a la figura de Edipo; la acusación era por mantener relaciones sexuales con la propia madre para el caso de los varones. “Tiesteo” se refiere al personaje mitológico Tiestes, quien sedujo a la mujer de su hermano gemelo, Atreo, mientras ambos peleaban por el trono de Micenas. Enterado del adulterio cometido, Atreo ofreció en venganza un banquete donde los tres hijos de Tiestes eran el plato principal. Desde luego, Tiestes se dio cuenta de ello una vez que finalizó la comida. Los banquetes tiesteos referidos en la *Historia Eclesiástica* son una referencia para acusar a los cristianos de comer niños.

<sup>60</sup> *Hist. Ecl.*, V, Pref., 4. “Pero nuestro relato [...] grabará en columnas eternas las luchas más pacíficas a favor de la paz del alma y de cuantos se esforzaron por ella, por la verdad antes que por la patria, por la piedad antes que por los seres queridos [...]”.

La técnica de control de Roma era llevar el ejército a las ciudades, buscar a los presuntos culpables, hacer que se confesaran culpables y, a continuación, que se retractaran de serlo, es decir que negaran ser cristianos. Sin embargo, la definición del *cristiano* no existía en esta época como se la conoció más adelante, especialmente después del Concilio de Nicea del año 323. Se llamaban a sí mismos cristianos –como hemos explicado– una gran diversidad de prosélitos de diferentes escuelas, seguidores de diferentes doctrinas y de tradiciones en ocasiones radicalmente diferentes entre sí; pero los soldados romanos no se detenían a analizar las características de la fe particular de un grupo de personas antes de arrastrarlas a los leones. Sus órdenes eran identificar y castigar cristianos, pero aun en la segunda mitad del siglo II las autoridades de Roma no necesariamente –o no siempre– notaban las diferencias entre cristianos y judíos, ni la distancia que tenían entre sí las múltiples vertientes cristianas.

Es así que en Lyon y sus alrededores, incluida la ciudad de Viena, coexistieron las autarquías comunitarias cristianas y la administración imperial romana en un permanente estado de tensión, de mayor o menor grado según se enardecieran las políticas del Estado en contra de dichas comunidades pero también, se podría pensar, según éstas lograran una mayor o menor habilidad para la clandestinidad. Sin embargo, bajo el gobierno de Marco Aurelio, aproximadamente en el año 177, Lyon y Viena sufrieron una de las muchas masacres orquestadas por Roma. En su *Historia Eclesiástica*, Eusebio de Cesarea dice transcribir literalmente una carta supuestamente escrita por el propio Ireneo a las iglesias apostólicas de Asia y Frigia, y que la tradición intitula *Mártires de Lyon y Viena*<sup>61</sup>. La carta describe una población de gentiles con cuyo apoyo los ejércitos de Roma identificaron y apresaron a los cristianos. Llevados éstos a las plazas públicas, fueron juzgados por un tribuno y por los

---

<sup>61</sup> El texto se encuentra en EUSEBIO, *Hist. Ecl.*, V, 1, 3-63. Cf. S. MORINGIELLO, *op. cit.*, pp. 20-21: “Acerca del interés de Eusebio por esta carta, Barnes escribe: ‘La carta interesó de manera importante a Eusebio por al menos dos motivos. En primer lugar, describe la persecución vívidamente y podía ser utilizada como un ejemplo que documente la naturaleza de las persecuciones bajo Marco Aurelio [...]. En segundo lugar, el documento que Eusebio tenía también contenía una carta al obispo de Roma en la que se nombra a Ireneo [en efecto, cf. *Hist. Ecl.* V, 4, 1-2], escritor al que Eusebio recurría frecuentemente como autoridad y al cual sin embargo sintió la necesidad de referirse por fuera de sus propios escritos’ (Cf. T. D. BARNES, “The Date of the Martyrdoms”, en *Les Martyrs de Lyon (177)*, ed. cit., pp. 137-149). Hay un debate entre escolares acerca de la autoría de la carta, pero estamos de acuerdo con Pierre Nautin, quien ha demostrado que Ireneo mismo la escribió. No podemos ofrecer aquí un análisis completo de nuestro acuerdo, pero vemos semejanzas no sólo entre el lenguaje del *Adv. Haer.* y la carta de los Mártires, sino más enfáticamente en la conexión entre el amor de Dios y la economía de la salvación presente en ambos textos”. Dejo en claro que lo que sostiene Moringiello queda por discutir, cosa que no podré hacer en este espacio. Lo cito para obtener diferentes puntos de vista respecto de la legitimidad de dicha fuente y no necesariamente porque yo comparta su opinión.

magistrados de las ciudades ante la multitud, la cual aprovechó para apedrear y agredir de diversas formas a los inculpados<sup>62</sup>. Fueron llevados a prisión y comenzaron entonces los procesos de tortura por medio de los cuales se buscaba que renegaran de su fe cristiana. Muchos lo hicieron, en efecto, tras ser expuestos a largos suplicios, pero no les fue mejor que a quienes se mantenían firmes en su confesión. Hombres y mujeres fueron lacerados, desollados, quemados en sillas de hierro candente, violados o simplemente dejados a la asfixia en las celdas de las prisiones. Algunos de los que quedaron vivos fueron llevados a los anfiteatros para ser devorados por las fieras, otros fueron apaleados hasta la muerte y otros más fueron decapitados, mientras el ejército cuidó que sus restos no tuvieran sepultura<sup>63</sup>.

La primera lista que contabilizó los muertos por esta persecución –ya entonces llamados mártires (μάρτυρες) por los propios cristianos, es decir *testigos* de su propia fe en la causa cristiana– suma centenares de personas solamente en la ciudad de Lyon y varios miles más en toda la zona gálica. Entre ellos habría muerto el entonces obispo cristiano de Lyon, Fotino<sup>64</sup>. Podría ser ésta la causa de que la comunidad cristiana apostólica de Roma enviara de manera urgente un obispo a la provincia de la Galia y podría ser el momento en que fue enviado Ireneo, siempre que aceptemos lo descrito por Eusebio, según el cual en los *Mártires de Lyon y Viena* ya se menciona a Ireneo como presbítero de aquella comunidad<sup>65</sup>. Si así fuera, se podrá considerar que después de la persecución de Marco Aurelio del año 177 y aun durante el obispado de Víctor en Roma (años 189-198, también por referencia de Eusebio<sup>66</sup>), Ireneo fue el obispo apostólico de la ciudad de Lyon.

Los datos biográficos que se conocen de Ireneo son escasos. Las fuentes antiguas que lo mencionan y que han llegado hasta nosotros provienen ya de una tradición esforzada por dotar de una autoridad *ahistórica* a su pasado y a la relatoría misma de tal pasado –a saber, la cristiana católica–, por lo que sería imprudente afirmar categóricamente su legitimidad u objetividad. No se trata, de ninguna manera, de

---

<sup>62</sup> EUSEBIO, *Hist. Ecl.*, V, 1, 7-8.

<sup>63</sup> Todas estas descripciones y datos, en *Hist. Ecl.*, V, 1, 27-61.

<sup>64</sup> *Hist. Ecl.*, V, 1, 29-31. Su nombre, Photinus, es trasladado a las diferentes lenguas modernas a veces como Potino y otras veces, siguiendo la fonética del latín, como Fotino. Prefiero personalmente esta última versión, aun no siendo la que aparece en la edición española de la *Historia Eclesiástica* que cito a lo largo de este trabajo.

<sup>65</sup> *Hist. Ecl.*, V, 4, 1-2.

<sup>66</sup> Dice Eusebio: “También sobre el mismo punto se conserva otro escrito de los reunidos en Roma, que muestra a Víctor como obispo; y también otro de los obispos del Ponto, a los que presidía Palmas, que era el más antiguo, y otro de las iglesias de la Galia, de las que era obispo Ireneo”. *Ibid.*, V, 23, 3, referencia que rescato de la investigación de R. SÁNCHEZ VALENCIA, *op. cit.*, p. 26.

echar por la borda todo relato “histórico” eclesiástico de la Antigüedad Tardía, pero sí de estudiarlos con una buena dosis de sospecha. También se puede, cuando no hay forma de verificar lo relatado, aceptar ciertos consensos generales tomados por investigadores de diferentes disciplinas, quienes han procurado recopilar todas las referencias posibles para, al menos, completar con cada vez más piezas el rompecabezas inacabado del pasado y no caminar por un suelo del todo etéreo. Así es que no sabemos con certeza los lugares y fechas de nacimiento y muerte de Ireneo, pero se puede especular que nació entre los años 130 o 140 de la era cristiana. En el mismo *Adversus Haereses* hay indicios de que siendo joven pudo haber radicado en el Asia Menor, donde pudo haber conocido a Policarpo, obispo de Esmirna y futuro mártir de la iglesia católica.

Dice Ireneo: “Policarpo no sólo fue educado por los apóstoles y trató con muchos de aquellos que vieron a nuestro Señor, sino también por los Apóstoles en Asia fue constituido obispo de la Iglesia en Esmirna. A él lo vimos en nuestra edad primera [...]”<sup>67</sup>. Esta aseveración estaría acorde con el “Prólogo” al *Adv. Haer.* que se le atribuye al diácono Floro de Lyon y que, según el *Spicilegium Solesmense* de J. B. Pitra<sup>68</sup>, de 1852 (transcrito por Migne en su propia edición de 1857), introduce el *Adversus Haereses* en el códice Arundeliano (*cf. supra*, p. 2): “*Hyrenæus* [sic], *episcopus civitatis Lugdunensis, instructus a Polycarpo discipulo Johannis apostoli, scripsit quinque libros [...]*”<sup>69</sup>. Se verificaría la aseveración de ese “Prólogo” en la copia textual que hace Eusebio de una *Carta a Florino* en Roma, atribuida a Ireneo: “Pues, cuando yo todavía era niño, te vi en casa de Policarpo en el Asia Inferior, cuando tú desempeñabas un papel reluciente en el palacio imperial [...], etcétera”<sup>70</sup>.

No es imposible, pues, que Ireneo haya nacido precisamente en Esmirna o sus alrededores y puede pensarse que en su tierra natal tuvo contacto con diferentes movimientos cristianos –ya fueran helenísticos, judaizantes, apostólico-eclesiásticos o gnósticos–, pero, si en efecto de niño estuvo cerca de Policarpo de Esmirna, esto

---

<sup>67</sup> *Adv. Haer.*, III, 3, 4.

<sup>68</sup> Jean Baptiste François Pitra fue un monje francés, arqueólogo, teólogo y filólogo que colaboró con Migne en este *Cursus Patrologiae* hasta que el priorato de Saint-Germain, que lo apoyaba, dejó de financiarlo. Llegó a ser bibliotecario del Vaticano y pasó su vida investigando la historia de la iglesia apostólica primitiva, rastreando manuscritos sin publicar en diferentes bibliotecas de Europa y Asia. Fruto de esa investigación fue su *Spicilegium Solesmense*, una obra en cuatro volúmenes editada en París entre 1852 y 1858 y que contiene una colección de obras hasta entonces desconocidas de los llamados Padres de la Iglesia, tanto griegos como latinos.

<sup>69</sup> *Adv. Haer.*, edición de J.-P. MIGNE, *Patrologiae Cursus Completus. Patrologiae Graecae*, T. VII, p. 431 [p. 3 de la encuadernación real].

<sup>70</sup> EUSEBIO, *Hist. Ecl.*, V, 20.

seguramente lo acercó a la religiosidad particular de la proto-ortodoxia apostólica. Es un hecho que la vertiente cristiana a la que se convirtió fue la llamada apostólica y que más adelante se autodenominaría católica. Tras su conversión habría emigrado a Roma, donde pudo haber permanecido como misionero largo tiempo. En un manuscrito del *Martirio de Policarpo* resguardado en Moscú, se halla una nota que indica que Ireneo pudo haber realizado este viaje a Roma en el momento en que las autoridades daban muerte a Policarpo<sup>71</sup>; y si dicho martirio tuvo lugar hacia el año 156, se puede considerar que Ireneo residía en Roma entre los 16 y los 26 años de edad, y dedicado al oficio de la religión cristiana apostólica. Habría llegado como obispo a la Galia, como he mencionado, para reemplazar al obispo Fotino de Lyon muerto en manos de las autoridades romanas, de modo que forzosamente ocurrió después del año 177.

Aceptemos tales datos para pensar en su contexto y sus experiencias. Residir un tiempo en Roma habiendo crecido en el Asia Menor y radicar posteriormente en un punto de confluencia entre las más disímiles culturas y movimientos religiosos, como era la zona galo-germánica de la que fue obispo, sin duda pudo llevarlo a conocer muy de cerca los movimientos cristológicos, escatológicos y filosóficos que más adelante atacaría. Ambas regiones, Esmirna y Lyon, eran sitios donde florecía la cultura grecorromana aun cuando buena parte de ésta se reinterpretaba y se la traducía a términos judío-cristianos, con mayor o menor clandestinidad. La *paideía* griega y la tradición retórica clásica –como lo demostraron Werner Jaeger en su obra *Cristianismo primitivo y paideía griega* (de 1961) y Peter Brown en *El mundo en la Antigüedad tardía. De Marco Aurelio a Mahoma* (de 1971)– presidieron las producciones discursivas del cristianismo primitivo entre las élites letradas y especialmente cuando, a partir del siglo II, dicha literatura se concentró en defenderse de sus atacantes y atacar a sus detractores. También en esa línea, en la obra *Irenaeus Rhetor* el estadounidense Scott D. Moringiello realiza una comparación entre los preceptos fundantes de la retórica clásica y el *Adversus Haereses*, como hemos visto.

---

<sup>71</sup> R. SÁNCHEZ VALENCIA ofrece un dato importante para la confrontación de fuentes que atañe a la investigación de este periodo histórico: El *Códice de Moscú 590* (actualmente en la Biblioteca del Sínodo de esa ciudad) contiene un manuscrito medieval del *Martirio de Policarpo* que, a diferencia del resto de copias medievales de esta obra, añade un epílogo en el que precisamente se menciona a Ireneo, de la siguiente manera: “También se refiere en los escritos de Ireneo que en el mismo día y hora en que Policarpo sufría el martirio en Esmirna, Ireneo, que se encontraba en Roma, oyó una voz como trompeta que decía: ‘Policarpo ha sufrido el martirio’”. Cf. *De la heterodoxia a la ortodoxia*, p. 25. Por supuesto no se podría afirmar que dicho epílogo es sin duda una copia fiel de una relatoría escrita por un testigo ocular, o semejantes; pero sin duda sí demuestra un acercamiento al menos temporal a la verificación de la tradición que afirma los datos que ahí se narran sobre el obispo de Lyon.

S. D. Moringiello afirma que “Ireneo no sólo era un hombre de su comunidad de cristianos: era un miembro educado de su comunidad de Lyon. La educación fue la moneda corriente de esta cultura de élite y el entrenamiento retórico se mantuvo como un componente clave de esa educación”<sup>72</sup>. El obispo se habría nutrido de esa educación retórica tanto que se demostraría no sólo en la forma del *Adversus Haereses* – es decir, cómo elabora sus argumentos y estructura su texto–, sino también en su contenido –es decir, cómo entiende que la teología bíblica era principalmente educativa–. Aun más, Ireneo no es para Moringiello una figura interesante por haber sido entrenado retóricamente, sino porque combina esa formación retórica con la proclamación cristiana apostólica<sup>73</sup>.

### Condiciones de surgimiento de la heresiología

El esfuerzo de Roma por desaparecer el cristianismo fue siempre incoherente e intermitente. Nunca se sostuvo por largo tiempo y es así que, como apunta Charles Guignebert, entre cada crisis la iglesia se reconstituía<sup>74</sup> y, agreguemos, consecuentemente se fortalecía.

En tal situación de persecución y muerte en la provincia gálica, era urgente hacer algo para frenar al Estado romano o, en el sentido contrario, para fortalecer a la comunidad de creyentes. Los acontecimientos del año 177 naturalmente dislocaron a la comunidad lionesa. Una masacre de semejante naturaleza no podría más que conducir a la angustia generalizada a las comunidades cristianas y debemos pensar de su parte una inminente necesidad de reacción. Como obispo de una de las comunidades más fortalecidas en ese entonces, Ireneo de Lyon en efecto reaccionó. Pero a diferencia de los apologistas –quienes entre finales del siglo I y durante todo el siglo II se empeñaron por defender al cristianismo de las acusaciones de magistrados, abogados y filósofos romanos<sup>75</sup>–, Ireneo no optó por la vía de exigir respeto de las autoridades romanas, explicar los motivos por los que debían ser tolerantes con el cristianismo o elaborar una defensa jurídica frente a la ofensa también jurídica de

---

<sup>72</sup> S. MORINGIELLO, *ibid.*, p. 4.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>74</sup> Ch. GUIGNEBERT, *ibid.*, p. 170.

<sup>75</sup> Entre los apologistas griegos del siglo II que la tradición católica reconoce hoy en día y que precedieron a Ireneo de Lyon se encuentran Arístides de Atenas, Justino, Taciano, Atenágoras, Teófilo de Antioquía y Hermias el Filósofo. Justino, sin embargo, será una fuente de inspiración decisiva para el obispo lionés.

Roma. En cambio, su reacción consistió en atacar las vertientes cristianas que representaban una fisura en la edificación de la ortodoxia. Ireneo asumió que lo que debía hacer era definir la *doxa* y cerrar las filas de su comunidad de creyentes. Tal definición, sin embargo, no surgió de un concepto o constructo de conceptos preexistente respecto de *cuál es la recta opinión*, sino que mediante el proceso de definición de la herejía logró hacer emerger la noción sólida de la ortodoxia, tesis planteada por Walter Bauer en 1937 y rescatada por una buena parte de los historiadores del paleocristianismo hasta nuestros días<sup>76</sup>.

Existen diferentes hipótesis que explicarían esta reacción del obispo de Lyon. Una de ellas tiene que ver con que la dinastía de los Antoninos, incluyendo el propio Marco Aurelio, había tenido una actitud particularmente intolerante con las comunidades judías debido a que en el año 132, bajo el gobierno de Adriano, se suscitó una rebelión liderada por Simón Bar Kochba<sup>77</sup>, nombrado *mescháj* para una liberación tanto espiritual como política que pudo ser detentada en contra del Estado romano pero también pudo ser, siguiendo el análisis de Bernard Pouderon, en contra de los propios cristianos<sup>78</sup>:

La segunda guerra de Judea (132-135) fue en efecto la ocasión, al menos si le creemos a Justino, de persecuciones llevadas a cabo por judíos rebeldes contra los cristianos de Palestina, probablemente quedados al lado de los combates para la parte mayor de ellos, porque no se sentían sin duda más plenamente judíos. Una vez terminada la guerra, la ruptura parece oficialmente haber sido orquestada por las autoridades, que distinguían entre judíos o judío-cristianos venidos de la gentilidad. En efecto, si creemos a Aristón de Pella, un polemista judío-cristiano cuya obra titulada *Controversia de Jasón y Papiscus* es el primer escrito *adversus Judaeos* cuya memoria se ha conservado hasta nosotros, al final de la segunda guerra de Judea se prohibió a los judíos residir en Jerusalén, convertida ahora en Aelia [...]. Así, las autoridades romanas no consideraban más a los cristianos venidos de la gentilidad como judíos, ya que no les negaban el acceso de la ciudad santa, y reconocían así, de hecho, la especificidad cristiana, librada ya tanto de etnicidad como de "judeidad"<sup>79</sup>.

---

<sup>76</sup> Cf. W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum (Ortodoxia y herejía en el cristianismo primitivo)*, de 1934.

<sup>77</sup> B. LAZARE, *Anti-Semitism. Its History and Causes*, pp. 53-54.

<sup>78</sup> B. POUDERON, "'Dedans' ou 'dehors'. La question des frontières du christianisme au second siècle", en P.-G. DELAGE, *Les Pères de l'Église et les dissidents*, p. 34.

<sup>79</sup> *Ibid.*

En ese caso, para Ireneo hubiera sido fundamental definir teológica y moralmente los límites entre judaísmo y cristianismo a fin de diferenciarse políticamente con aquél y dejar de ser objeto de repudio de las autoridades. Desde este punto de vista, podríamos pensar que el *Adversus Haereses* fue el producto de un esfuerzo por marcar la definitiva enajenación de la religión cristiana de su predecesora judía como un método de sobrevivencia.

En cambio, otras perspectivas explican las condiciones de emergencia de la heresiología en general y del *Adversus Haereses* en particular a partir de un conflicto fundamentalmente moral y doctrinal intercristiano. Esta perspectiva indicaría que la reacción de Ireneo –y quizá de buena parte de los administradores e ideólogos de la doctrina– frente a las catástrofes fue ya no intentar convencer al Estado de frenar el asedio, sino lograr una cohesión interna tal que pudiera resistir a las masacres; es decir, buscar la resistencia a través de ensanchar el número de prosélitos (aun masacrando cristianos, no acabarían con la religión si hay suficientes sobrevivientes para difundir la doctrina). Una resistencia semejante exigía unificar a la comunidad de creyentes purgando las diferencias de opinión a lo interno para ser un único cuerpo consolidado en una única opinión respecto del redentor. De paso, se evitarían confusiones a lo externo y se evitaría confundir a nuevos futuros prosélitos. En efecto, para Etienne Trocmé, la amenaza que representaban las diferentes versiones cristológicas –gnósticas, pero no sólo– contribuyó a reforzar el episcopado en casi todas las iglesias locales<sup>80</sup>. Así lo detalla el historiador francés:

Ante la proliferación gnóstica de los discursos secretos de Jesús resucitado a sus discípulos, los defensores de la iglesia mayoritaria [i. e., la apostólica proto-ortodoxa] pusieron más que nunca el acento sobre las palabras pronunciadas por Jesús durante su predicación pública y ampliamente conocidas de todos, puesto que eran las utilizadas en la vida de las comunidades para la predicación, la catequesis, la apologética, etcétera. [...] No obstante, subsistía aún el riesgo de una corrupción de la tradición o de una reducción arbitraria de su contenido. Además, mientras los escritos gnósticos se multiplicaban, la Escritura sagrada de Marción ejercía su seducción sobre los amantes de la claridad y la simplicidad. Se imponía, pues, una reacción de las iglesias católicas en el dominio literario, que desembocó muy pronto, en la segunda mitad del siglo II, en la constitución de una

---

<sup>80</sup> E. TROCMÉ, “El cristianismo desde los orígenes hasta el concilio de Nicea”, p. 308.

colección de obras cristianas que reflejaban el contenido de la tradición apostólica y formaban la contrapartida de la Biblia judía: el Nuevo Testamento<sup>81</sup>.

Es notable que para E. Trocmé la actitud de la heresiología, particularmente la de Ireneo, es *opuesta* a la hipótesis de la enajenación del judaísmo que antes explicábamos. Para Trocmé, por ejemplo, el asunto de la recapitulación (*συγκεφαλαίωσις*, *recapitulatio*)<sup>82</sup> al que Ireneo recurre insistentemente es “una manera hábil de evitar un rechazo del Antiguo Testamento”, en el cual los cristianos gnósticos no querían ver más que la antítesis del Nuevo. “En general, la empresa de Ireneo presenta el inmenso mérito de haber dado a la fe tradicional [apostólica proto-ortodoxa] su primera expresión sistemática, subrayando a la vez con fuerza su dependencia de la Biblia judía”<sup>83</sup>.

Sin embargo, el hecho de que Ireneo busque la dependencia del “verdadero cristianismo” respecto de las Escrituras judías no significa que buscara que las autoridades romanas identificaran por fin a judíos y cristianos, pues hemos visto que de hecho para el Estado no estaba clara esa diferencia –por lo cual sería una búsqueda fuera de lugar– y, por otra parte, esto sería contradictorio con lo que las comunidades cristianas de finales del siglo II querían para sí mismas incluso en términos de especulación teológica y configuración doctrinaria, no ya sólo en términos políticos. En cambio, se trataría de la definición de una doctrina en el seno de los conflictos entre las comunidades cristianas, y no ya en el campo de conflicto con la jurisdicción romana. Y en efecto, esta hipótesis explicará más asertivamente las condiciones de emergencia del *Adversus Haereses*.

---

<sup>81</sup> *Ibid.*, pp. 313-314.

<sup>82</sup> Se trata de la noción de que los *nuevos testamentos* de Dios representan la fortuna de que el Verbo se haya hecho hombre para reunir (recapitular) en sí mismo todas las cosas tanto temporales como atemporales, tanto divinas como humanas, y, asumiendo en sí mismo a la humanidad entera, le concede la salvación: cuanto se perdió con Adán y Eva, por el pecado original, será restituido por Jesucristo. En tanto que el *christós* vivió una vida perfecta, restituyó a la humanidad caída su comunión con Dios, deshaciendo el mal causado por Satanás en el jardín del Edén. Para Ireneo, “Dios fue en sí mismo recapitulador del hombre, haciéndose visible el invisible, comprensible el incomprensible, sufriendo el que no sufre, el Verbo hombre; recapitulando la universalidad de las cosas en sí mismo para que, así como el Verbo de Dios tiene el dominio en lo supraceleste, en lo espiritual y en lo invisible, también así tenga el dominio en lo visible y lo corporal, asumiendo tal dominio en sí mismo e imponiéndose a sí mismo como cabeza de la Iglesia, atrayéndolo todo hacia sí en el tiempo dispuesto (*Adv. Haer.* III, 16, 6.). De esta misma forma, María es “abogada” de Eva pues vino a resarcir el pecado original por medio de una actitud obediente y humillada frente a Dios, a su marido y posteriormente a su propio hijo (*Adv. Haer.*, V, 19, 1), lo cual es, para Ireneo, una *gracia* pues es signo de la recapitulación de Jesucristo.

<sup>83</sup> *Ibid.*, pp. 322-323. Las cursivas son mías.

Las comunidades cristianas no apostólicas eran mayoría en tanto número de grupos diferente –no necesariamente en cuanto a cantidad de prosélitos– y no representaban más que adversidad para los apostólicos proto-ortodoxos. Su sola existencia suponía la vulnerabilidad de la doctrina apostólica, su porosidad dogmática y su debilidad como defensora del único Dios verdadero y de la única tradición legítima. Así pues, pensemos el *Adversus Haereses* como el resultado de una lucha en contra de cualquiera que tuviera los medios para poner en cuestión que el único Dios verdadero era el anunciado en la Biblia hebrea, cuyo hijo, Jesús, era verdaderamente Dios y hombre al mismo tiempo, y cuya tradición tanto temporal como atemporal era la única legítima. Fue la doctrina que aceptaría –en buena medida gracias a Ireneo– sólo algunos textos en particular, a saber, las narraciones de carácter evangélico atribuidas a cuatro autores específicos, Mateo, Marcos, Lucas y Juan, y determinadas epístolas de Pablo de Tarso; que establecía como válida sólo una exégesis de dichos textos, que promulgaba tal exégesis como la “recta doctrina” (es decir la ὀρθόδοξια, *orthodoxia*) y que abrazaba la universalidad del cristianismo desligándose del judaísmo en términos administrativos, éticos y sociales (es decir, el catolicismo).

### **La redacción del *Adversus Haereses***

Ese cerrar filas, ese protegerse y fortalecerse, implicó identificar, en tanto que comunidad, de quién se estaban cuidando. Pero ¿cómo identificar al enemigo? ¿A partir del modo como éste se identifica a sí mismo, aunque nosotros no entendamos esa definición? ¿A partir del modo como éste se identifica a sí mismo, aunque a nosotros no nos convenga esa definición? ¿Caracterizarlo según la “opinión general”, que necesita partir de un consenso y por lo tanto eliminará las pequeñas eventuales divergencias de opinión que puedan surgir en ese proceso de caracterización?

Ireneo de Lyon buscó resolver todo aquello con un tratado heresiológico titulado *Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπή τῆς ψευδονόμου γνῶσεως* (*Exposición y refutación de la falsamente llamada gnosis*), mejor conocido por su fórmula abreviada proveniente de su traducción al latín, *Adversus Haereses* (*Contra las herejías*). En este texto, el enemigo fue nombrado en los términos que mejor convenían a la comunidad proto-ortodoxa, reduciéndolo a sus características elementales. Se trata de una defensa de la fe apostólica en contra de “una forma adversa de cristianismo” (“*a rival form of*

*Christianity*”), opina S. D. Moringiello<sup>84</sup>, la cual, como vimos, en realidad consiste en una multiplicidad de cristianismos diferentes, pero que Ireneo engloba para dirigir su ataque hacia “la falsamente llamada gnosis”, es decir la herejía gnóstica. Para Marie-Laure Chaieb, la obra consiste en persuadir a aquéllos que estuvieran tentados por la atracción gnóstica de permanecer en el seno de la Iglesia, demostrando que hay mejores motivos para esperar la salvación *al interior* que *al exterior*<sup>85</sup>, afirmación con la que concordamos plenamente.

El *Adversus Haereses* es un tratado heresiológico, es decir que disecciona y clasifica las doctrinas de los así llamados herejes en forma de manual, al tiempo que refuta todos y cada uno de los fundamentos de dichas doctrinas. Se construye en él la noción de que la herejía es un modo de pensar que toma distancia de una referencia conocida por un sujeto determinado, el “nosotros”. Desde una perspectiva sociohistórica, esta obra representa la lucha entre dos grupos con tendencias ya hegemónicas, ya sectarias: los organizados bajo la estructura episcopal y quienes la despreciaban reivindicando su autonomía, tanto temporal como espiritual. Éstos eran, respectivamente, los apostólicos que enarbolaban la ortodoxia y los diversos grupos gnósticos por el otro<sup>86</sup>. Desde la perspectiva del propio Ireneo, su obra consiste en la identificación, exposición y destrucción de las sectas gnósticas que adulteraron la doctrina de la verdad, blasfemaron contra el Creador y difundieron una versión perversa del *christós* Jesús, de Dios, de la salvación, de la *oikonomía* y del ejercicio del poder en la tierra. La disertación se estructura como sigue:

Libro I: Exposición de los elementos cosmológicos, teológicos y antropológicos más significativos de las escuelas gnósticas de Valentín, su discípulo Ptolomeo, Marción, su predecesor (*sic*) Simón el Mago, Menandro, Saturnino, Basílides, Cerinto, y otras vertientes como los ebionitas, nicolaítas, carpocianos, etc.

---

<sup>84</sup> Cf. S. D. MORINGIELLO, *op. cit.*, p. 20.

<sup>85</sup> M.-L. CHAIEB, “L’appartenance a l’Eglise dans le débat entre Irénée de Lyon et les gnostiques”, en G.-P. DELAGE, *Les Pères de l’Eglise et les dissidents*, p. 47.

<sup>86</sup> Las comunidades gnósticas eran muchas y muy diferentes entre sí, pero no por ello solitarias o dispersas. Habría que pensar que algunos cristianismos gnósticos eran profunda y fundamentalmente elitistas y sectarios, mientras que otros, en cambio, tenían una actitud de discusión y *predica*. Antonio PIÑERO considera, por ejemplo, que el texto gnóstico titulado *Apocalipsis de Pedro* fue destinado a grupos de cristianos gnósticos no separados comunitariamente de grupos cristianos apostólicos; por el contrario, tan cercanos que vivirían en pugna permanente (cf. “Introducción” a *Apocalipsis de Pedro* en *BNH III*, p. 52).

Libro II: Refutación de las principales tesis del gnosticismo marcionista y valentiniano. En particular, un ataque a la distinción que éstos hacen entre el Demiurgo creador que aparece en las Escrituras judías y el verdadero Dios supremo. Refutación de otros planteamientos cosmológicos y teológicos gnósticos para enarbolar la fe en un único Dios todopoderoso.

Libro III: Exposición y defensa de la cristología de la tradición apostólica proto-ortodoxa, describiendo su fundación, su tradición como comunidad verdadera y su supremacía frente a las otras comunidades y doctrinas.

Libro IV: Vínculos profundos entre los preceptos cristianos y las Escrituras judías, sobre la noción del Dios uno y único que es anunciado en ellas y que trasciende hasta la comunidad apostólica a través de su tradición verdadera neotestamentaria. Refutación de la interpretación gnóstica de la Biblia judía.

Libro V: Demostración de la resurrección de la carne en contra de las vertientes gnósticas que la niegan, de la doble naturaleza del *christós* Jesús, y de cómo los dos Testamentos se integran por una sola Ley.

El *Adversus Haereses* buscó ofrecer el conjunto suficiente de herramientas discursivas, que fueron teológicas, morales y “económicas” (*cf. infra*, cap. TRES), para anticatquizar a los herejes y catequizar a los prosélitos. El método que preside el *Adversus Haereses* es la exposición doctrinaria y la demostración teológica; y, siempre que es posible, la reducción de la variedad de doctrinas gnósticas a un esquema único y simple que pueda ser bien comprendido por la mayoría y, consecuentemente, bien refutado. Por la variabilidad de dichas doctrinas, que en casos eran extremadamente diferentes entre sí, no siempre fue posible tal reduccionismo. Así es que el obispo de Lyon en ocasiones no distingue las diferencias entre escuelas gnósticas o les adjudica orígenes comunes que hoy sabemos que no tenían en realidad<sup>87</sup>. Sabemos, gracias al

---

<sup>87</sup> Esto es, por ejemplo, la atribución a Simón el Mago del origen de “todas las herejías”, ante todo la valentiniana (*Adv. Haer.*, I, 23, 1-2); la enumeración amorfa y superficial de las diferentes prácticas bautismales y los distintos rituales iniciáticos, llevando de la mano a quienes comprenden el rito de la cámara nupcial como iniciación mística, a quienes bautizan en nombre “del Padre y la Madre”, y a quienes reprueban el bautismo por no tener injerencia alguna en el espíritu, entre otros, atribuyéndoles sólo distintos grados de perversión sin distinción de tradiciones (*Adv. Haer.*, I, 21, 3-4); la relación establecida entre ebionitas (cristianos judaizantes apegados a la Ley y los Profetas) y Cerinto (cuyo dios trascendente no es en absoluto el Dios de la Biblia hebrea), además de la no correspondencia establecida entre el mismo Cerinto y Valentín, cuyo Demiurgo sería su homólogo (*Adv. Haer.*, I, 26, 1).

conocimiento de los textos gnósticos de la Biblioteca de Nag Hammdi, que Ireneo reproduce con bastante fidelidad la cosmología valentiniana y la marcionita, pero es evidente que no conoció con la misma profundidad el resto de vertientes gnósticas que pretende exponer. En la obra se advierte que Ireneo escuchó de frente a los gnósticos y también que los leyó<sup>88</sup>. En cuanto a sus fuentes indirectas, es probable que hubiera revisado obras de los llamados Padres Apostólicos, tales como el *Sýntagma* y la *Apología* de Justino<sup>89</sup>. Con todo, el hecho de que el objetivo de este texto fuera la anulación de la herejía es en sí mismo un argumento para suponer que hubo una cierta manipulación de los conocimientos que tenía a la mano.

Ireneo recurre a la Biblia judía (Tanaj) y al Nuevo Testamento como “pruebas lógicas” de su demostración. Veremos en los siguientes capítulos que esta estrategia –y advertida por James Kinneavy y reconocida por S. D. Moringiello– tenía que ver con perseguir un atractivo retórico y no solamente una solidez argumentativa<sup>90</sup>.

Además, entre los hilos de la demostración lógica, veremos que Ireneo recurre al vituperio para aderezar estilísticamente –y fortalecer retóricamente– la configuración del otro herético. Marie-Laure Chaieb afirma que Ireneo no necesariamente desdeñaba a sus interlocutores: “él conocía su inteligencia y su poder de persuasión. Es en un nivel doctrinal que él sitúa su juicio”<sup>91</sup>. En este caso, no estamos de acuerdo con tal afirmación. Es evidente que el obispo en efecto era consciente de tales cosas, pues no hubieran sido necesarios cinco tomos de un tratado heresiológico si las comunidades gnósticas no fueran inteligentes y poseyeran un gran poder de persuasión. Sin embargo, su tratado se yergue precisamente en el vituperio de esa inteligencia y ese poder persuasivo, y busca en todo momento que la lógica en su discurso se lance precisamente hacia desdeñar a los herejes; son raras las ocasiones en que Ireneo demuestra al menos un vago rastro de respeto por sus atacados (*cf. infra*, “Interludio”, y el análisis en los capítulos siguientes para un panorama general y diferentes ejemplos particulares de todo ello).

---

<sup>88</sup> *Cf. Adv. Haer.*, I, 31, 2: “Reuní algunos de sus escritos, en los que incitan a destruir la obra de Hystera”.

<sup>89</sup> *Cf.*, por ejemplo, *Adv. Haer.*, IV, 6, 2 y V, 26, 2. El *Sýntagma* de Justino lamentablemente no llegó hasta nosotros y sólo se lo conoce por referencias indirectas como, precisamente, este tratado del obispo de Lyon. Se trataría de una de las primeras heresiologías de la proto-ortodoxia cristiana.

<sup>90</sup> J. KINNEAVY, *Orígenes retóricos griegos de la fe cristiana*, en S. D. MORINGIELLO, *op. cit.*, p. 125.

<sup>91</sup> M.-L. CHAIEB, *op. cit.*, p. 48.

## La fuente

Redactado en lengua griega originalmente, no se conoce el manuscrito original del *Adversus Haereses*. Tampoco se conoce una copia completa en griego de la obra. Por referencias y citas de otros autores, a partir del siglo III, se ha podido reconstruir algunos pasajes del texto original, pero no llega más que a un mínimo porcentaje. Sin embargo, existen varios corpus manuscritos del siglo IX y en adelante que tradujeron al latín este tratado y los cuales sí se conservan hasta nuestros días. Diferentes equipos de filólogos e historiadores revisaron, durante el siglo XIX, dichos manuscritos para la publicación del *Adversus Haereses*. Como producto de esa labor, existen dos ediciones bien conocidas por quienes se han acercado con algo de profundidad a los primeros siglos de la historia y la literatura del cristianismo en general o de la patrología en particular, y son:

- 1) El *Cursus Patrologiae Graecae* de J.-P. Migne (Εἰρηναίου Ἐπίσκοπου Λουγδούνου καὶ μάρτυρος Ἑλεγχου καὶ ἀνατροφῆς τῆς ψευδωνύμου γνώσεως ΒΙΒΛΙΑ ΠΕΝΤΕ - *Sancti Irenaei Detectionis et Eversionis Falso Cognominatae Agnitionis seu Contra Haereses Libri Quinque*. Migne editor, Parisiis, apud Firmin Didot fratres, *Cursus Patrologiae Graecae*, T. 7, 1852).
- 2) La edición de W. W. Harvey (*Libri Quinque Adversus Haereses. Textu graeco in locis nonnullis locupletato, versione latina cum codicibus Claromontano ac Arundeliano denuo collata, praemissa de placitis gnosticorum prolusione, fragmenta necnon graece, syriace, armeniace, commentatione perpetua et indicibus variis*. W. Wigan Harvey editor, Cantabrigiae, Typis Academicis, 1857).

La primera de éstas es una edición crítica greco-latina que en 1710 realizó Renato Massuet, presbítero benedictino de la Congregación de San Mauro, confrontando dos manuscritos (en adelante MSS) latinos, el *Claromontanus*<sup>92</sup> y el *Arundelianus*. Los fragmentos griegos los toma de citas pretendidamente literales que otros autores de la Antigüedad Tardía y la Edad Media hacen al texto ireneano. Entre los principales autores en cuestión se encuentran Epifanio, Hipólito, Teodoreto, Eusebio de Cesarea, Juan Damasceno, Anastasio el Sinaíta y Severo de Antioquía. J.-P. Migne incorporó el trabajo de Massuet a su inmenso trabajo editorial llamado *Cursus Patrologiae Graecae*, que consiste en una serie de más de 160 tomos en los que se reunió todas las

---

<sup>92</sup> La diferencia entre “Cleromontanus” y “Claromontanus” no deja de presentarse en cualquier fuente, estudio, artículo o edición del *Adversus Haereses*. Escojo aquí esta ortografía siguiendo la escogida por los autores de la versión de la Editorial Cerf.

obras cristianas apostólicas de los así llamados Padres de la Iglesia. La edición inglesa, por su parte, consiste en la confrontación de esos mismos MSS más los existentes en lengua siríaca de la llamada Colección Nitriana, confrontación realizada por W. Harvey, pero apoyada en los resultados de Massuet. Ambas ediciones poseen un aparato crítico muy extenso que abarca desde referencias a textos citados por Ireneo hasta el análisis de las divergencias entre manuscritos y críticas filológicas sobre diferentes problemas morfosintácticos, semánticos, etc.

Estos dos trabajos están basados en la confrontación de una determinada serie de manuscritos griegos, latinos y siríacos que a continuación detallaré.

#### **a) Manuscritos latinos**

La única copia completa del *Adversus Haereses* que ha llegado a nosotros es una versión en lengua latina. Las traducciones a esta lengua debieron haberse realizado incluso antes del siglo IV, aunque el códice más antiguo que se conoce data del siglo IX: el MS *Claromontanus*. Proviene del monasterio Grand Chartreuse, en Francia, y la editorial francesa Cerf, a través de su proyecto “Les Sources Chrétiennes”, afirma que fue copiado de un manuscrito de Lyon más antiguo. Se encuentra hoy en día en la Biblioteca Estatal de Berlín<sup>93</sup>. Una copia casi textual de éste es el MS *Vossianus*, de la Colección Leyden, datado cerca de 1494. Por otra parte están los códices *Arundelianus*, del año 1166; el *Vaticanus lat. 187*, de 1429; el *Salamanticensis*, de antes de 1456; y las ediciones que Erasmo de Rotterdam publicó del *Adversus Haereses* en 1526 (ε) y 1534 (ε<sup>2</sup>), ambas presentando tantas divergencias con los ya mencionados que se especula que fueron hechas con base en otro corpus manuscrito hoy perdido.

#### **b) Manuscritos siríacos y armenios**

Según el Proyecto “Les Sources Chrétiennes”, las versiones fragmentarias hasta ahora conocidas del *Adversus Haereses* en siríaco y armenio, todas realizadas después del siglo V, se encuentran en los siguientes MSS:

- *Syr. Add. 12157* (s. VI). Se trata de un fragmento del *Adversus Haereses* citado por Severo de Antioquía en una obra conservada en su traducción siríaca, hoy en el archivo de la British Library.

---

<sup>93</sup> Cf. la página Web oficial de la Colección “Sources Chrétiennes” de la Editorial Cerf (<http://www.sources-chretiennes.mom.fr>).

- Fragmento §11 de la *Patrologia Orientalis*, XXXIX, 1 (*Nouveaux fragments arméniens de l'Adversus Haereses et de l'Epideixis, Irénée de Lyon*; introducción, traducción al latín y notas de Charles Renoux, 1978).
- Otros fragmentos manuscritos de la Colección de Fondos Reservados en Matenadaram, Yerevan, Armenia.

### c) Manuscritos griegos

No existe un MS griego completo del *Adversus Haereses*. Fue encontrado, sin embargo, un fragmento griego de la obra en un MS proveniente de Orchid, Macedonia, redactado hacia el siglo XIII. Se lo considera una fuente clave por no tratarse de un conjunto de citas encajadas en otro texto, sino de un fragmento más o menos amplio cuyo fin pudo haber sido copiar literalmente el texto, y no ya utilizarlo con otro afán en otro contexto discursivo.

Pero respecto de este pasaje griego parecería haber un dato todavía más revelador, y es que uno de los fragmentos papiáceos encontrados en la localidad egipcia de Oxyrhincus, en 1897<sup>94</sup>, parece ser una fuente (directa o indirecta, pero indudablemente *literal*) del texto del siglo XIII. Mediante pruebas de datación por carbono radiactivo (<sup>14</sup>C), se supo que el fragmento papiáceo, clasificado como P.Oxy.III 0405, fue escrito entre finales del siglo II y principios del siglo III. Las investigaciones que se han llevado a cabo desde entonces no encuentran otro texto conocido que cite de manera literal las palabras que en ese fragmento se encuentran, más que el manuscrito griego de Macedonia del siglo XIII, en el cual están inscritas, a modo de título, las palabras “Ἐλεγχου καὶ ἀνατροφῆς τῆς ψευδωνύμου γνώσεως” (“Sobre la exposición y refutación de la falsamente llamada gnosis”). No hay dato alguno que señale que el fragmento P.Oxy.III 405 fuera escrito por Ireneo, que pertenezca al texto conocido como *Adversus Haereses* o que sea una copia fiel del mismo. No hay un título ni una firma, pues se trata de un papiro despedazado. Tanto así, que la página web oficial del Oxyrhincus Project intitula el P.Oxy.III 405 sólo como “Fragmento teológico”. Sin embargo, es atribuido a la obra ireneana gracias a una crítica filológica profundamente argumentada<sup>95</sup>. Así pues, se puede reunir las fuentes griegas de la obra de Ireneo en tres grupos según la historia de su accesibilidad:

<sup>94</sup> Cf. la página Web del Oxyrhincus Project ([www.papyrology.ox.ac.uk](http://www.papyrology.ox.ac.uk)).

<sup>95</sup> Cf. L. DOUTRELEAU, “Introducción” a IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, l. III, t. 1, pp. 126-132.

- Todas y cada una de las citas que los escritores tardoantiguos y medievales realizaron, en griego, al *Adversus Haereses*, a saber, Epifanio, Hipólito, Teodoreto, Eusebio de Cesarea, Juan Damasceno, Anastasio el Sinaíta y Severo de Antioquía, entre otros. Estas fuentes no tendrán entre sí un mismo nivel de fidelidad al texto original; es imposible negar que existieron diferentes grados de manipulación de la obra al ser citada y reutilizada. La “literalidad” de la cita textual será irremediabilmente ajustada a un contexto discursivo nuevo, en función de nuevos intereses particulares y en aras de demostrar nuevas hipótesis.
- Antología manuscrita griega (s. XIII), proveniente de Orchid, Macedonia.
- Fragmento papiáceo de Oxyrhyncus (P.Oxy.III 0405, s. II-III), actualmente en La Biblioteca de la Universidad de Cambridge, Inglaterra.

#### **d) Una nueva edición del *Adversus Haereses***

Existe una edición del *Adversus Haereses*, hecha a partir de 1965 por A. Rousseau, B. Hemmerdinger, L. Dutreleau y Ch. Marcier, bajo el sello editorial Les Editions du Cerf, en París. Esta edición traduce al francés el texto ireneano a partir de un esmerado trabajo filológico, papirológico e histórico. Su versión latina está extraída del MS *Cleromontanus*; sin embargo, anota en el aparato crítico todas y cada una de las divergencias existentes con todos y cada uno de los MSS latinos que se conocen del texto. Junto con el latín y su traducción al francés, se coloca el pasaje griego reconstruido íntegramente –lo que se conoce como “retroversión”– a partir de las diferentes fuentes latinas, siríacas y armenias. Si para un determinado pasaje sí existe una referencia manuscrita griega, se la cita también. Por último, una sección del aparato crítico está dedicada a las variantes del *Adversus Haereses* de los textos siríacos y armenios, los cuales son traducidos al latín por los propios editores y colocan esta versión en una nueva sección del aparato crítico.

Para el presente trabajo, he revisado las tres ediciones mencionadas: la francesa de J.-P. Migne, la inglesa de W. W. Harvey y la edición de la Editorial Cerf. Las dos primeras, por la amplia crítica filológica que se puede leer en sus aparatos críticos; y la tercera, por el cuidado con que edita las versiones griega y latina. Los fragmentos grecolatinos o latinos del *Adversus Haereses* que cito en este trabajo ha sido extraídos de ésta última. Las versiones al español son mías, realizadas directamente del texto griego o latino, apoyándome cuando ha sido necesario en la versión francesa de los editores. Algunas muy excepcionales las realicé apoyada en la traducción al español que realizó Carlos Ignacio González bajo edición de la Conferencia del Episcopado Mexicano en el año 2000 (*cf.* “Bibliografía”), aunque rara vez se ha mantenido dicha versión sin correcciones.

# TRES

## Tradición, historia y verdad (la fabricación del *otro*)

¿Qué se puede aprender del pasado que no esté implícito en el acto mismo de contemplarlo? Lo que uno busca en el pasado es precisamente lo que ya se ha encontrado.

R. VANEIGEM

La frontera demarca, circunscribe, divide y delimita: incluye y excluye, identifica lo que está dentro y lo que se encuentra fuera, separa al “nosotros” de lo ajeno y se extiende al peligroso terreno de la no pertenencia.

G. WALDMAN

El peligro amenaza tanto al patrimonio de la tradición como a los que lo reciben.

W. BENJAMIN

En el ámbito de este trabajo, cuando hablamos de construir al *otro* nos referimos a encontrar no sólo un límite entre sujetos (o subjetividades), límite que es la condición de posibilidad de la enunciación misma; sino además a encontrar los elementos significativos con los que esas fronteras serán determinadas, perfeccionadas y caracterizadas. Ese encontrar tiene aquí la riqueza semántica del *invenire* latino, con su doble sentido tanto de hallar como de inventar: se encuentra al mismo tiempo que se confecciona lo que se encuentra a partir de predisposiciones y decisiones manifiestas, y, en definitiva, se halla aquello que se buscaba previamente.

El *Adversus Haereses*, en ese sentido, es el resultado de una empresa impulsada “*ἀδῖνενδᾶς*” (para que sean encontradas, para que sean inventadas) las características tanto del sujeto “nosotros” como de su contraparte, los gnósticos que debían ser hallados (inventados) categóricamente distantes y diferentes.

De entre las múltiples formas en que se realizó tal distinción, en esta tesis se abordan algunas muy puntuales. En este capítulo, las nociones de tradición, historia y verdad que fueron bases en la definición de la identidad proto-ortodoxa cristiana. En el capítulo siguiente, el problema de la unidad, la pertenencia y el poder que representa la *oikonomía* frente a la disidencia herética.

Antes de entrar al análisis de dichas nociones, es necesario un prelude en que observemos los elementos mínimos del mecanismo discursivo de Ireneo de Lyon, que son los juegos pronominales. Es necesario porque, a partir de esta primera vista panorámica, la lectura de éste y de los siguientes capítulos tendrá en cuenta siempre esta dimensión, a veces explícitamente y otras veces partiendo de las premisas que en este inciso se exponen.

### “Nosotros” y “los otros”

Nuestro primer abordaje del *Adversus Haereses* tiene que ver con sus pronombres y cómo éstos tienden a funcionar como guías del tejido de la identidad. Si el primer momento en la redacción de la obra hubiera consistido en definir a quiénes se dirigen las líneas que se escriben, hubiera implicado plantearse “quiénes somos nosotros” y “quiénes son ellos”. La respuesta: “ellos” son profesantes de una doctrina diferente a la mía y son diferentes a mí, obispo cristiano apostólico de Lyon, y a la comunidad a la que busco representar. Ésta es la que se enuncia con la primera persona del plural. El primer término del *Adversus Haereses* que señala a quiénes se referirá la obra es el pronombre indefinido *τινες*, en la traducción latina *quidam*, “algunos”:

Hay algunos que refutan la verdad e introducen falsas sentencias y genealogías infinitas, las cuales se prestan más a suscitar preguntas, como dijo el Apóstol, que a construir la casa de Dios en la fe (Ἐπεὶ τὴν ἀλήθειαν παραπεμπόμενοι τινες, ἐπεισάγουσι λόγους ψευδεῖς καὶ γενεαλογίας ἀπεράντους, αἵτινες ζητήσεις μᾶλλον παρέχουσι, καθὼς ὁ Ἀπόστολός φησιν, ἢ οἰκοδομὴν Θεοῦ τὴν ἐν πίστει [...]); *Quatenus veritatem refutantes quidam inducunt verba falsa et genealogias*

*infinitas, quae quaestiones magis praestant, quemadmodum Apostolus ait, quam aedificationem Dei quae est in fide*)<sup>96</sup>.

“Algunos” son vinculados con la mentira desde la primera oración del *Adversus Haereses*, es decir que la eventual conclusión de la argumentación ireneana en contra de los herejes (“ellos mienten”), para la cual está escrita la obra entera, es al mismo tiempo su premisa inicial.

Los “algunos” que mienten desde la primera línea del texto serán los confrontados y refutados con las armas de las sentencias verdaderas, las que pertenecen a la doctrina apostólica representada y configurada por el obispo de Lyon. “El Señor nos advirtió (παρήγγελεν ἡμῖν; *denunciavit nobis*) cuidarnos de aquéllos (οὓς φυλάσσειν; *a quibus cavere*), pues si bien hablan como nosotros, en realidad piensan de modo diferente”<sup>97</sup>, afirma Ireneo. Veremos que en el texto repetidamente se identificará a esta comunidad cristiana proto-ortodoxa con un “nosotros” (ἡμεῖς, *nos*) y a las comunidades gnósticas en general con un “ellos” o “algunos” (οἱ, *ei, qui*; τίνες, *quidam*; αὐτοί, *semetipsi*; οὗτοι, *illi*; etc.); y no nos ocupará tanto su nivel morfológico, su variabilidad o alternancia a lo largo de la obra, como la construcción del sentido de pertenencia e identidad que implica el recurso insistente de tales pronombres.

Los pronombres, cuando se caracterizan y se califican en el corpus textual, funcionan como nodos del tejido retórico que configuran la identidad propia (la del obispo) y “la otra” (la de los atacados), en el sentido de que todos los argumentos, ejemplos, demostraciones y constructos adjetivales que conforman la totalidad del texto ireneano obtienen un *νῦθο* de sentido cuando interviene la identidad pronominal. En

---

<sup>96</sup> *Adv. Haer.*, I, Pról., 1. La traducción al español es mía, como lo será en todas y cada una de las citas del *Adv. Haer.* en el presente trabajo, y apoyándome en ocasiones en la versión francesa de la Ed. Cerf. En este primer párrafo hay un problema de coherencia respecto de las susodichas “genealogías” entre esta versión que aquí se ha citado y la versión griega de Migne y Harvey. Éstos dos últimos, en lugar de ἀπεράντους (“infinitas”) han escrito ματαῖαι, (“vanas, vacías, absurdas”), aun cuando la versión latina indica *infinite*. J.-P. Migne, en su edición del *Adv. Haer.*, explica este eventual error de traducción del griego al latín por causa de una hipotética interpretación de ματαῖας como “indeterminadas”, a través de la cual se pudo caracterizar tales genealogías como “infinitas”. Harvey mantuvo el término ματαῖαι suponiendo que Ireneo tenía en mente la versión siríaca de 1Tim 1, 4, y Tito 3,9 (es decir, las cartas paulinas a las que se refiere Ireneo en estas líneas), pero la versión de la Ed. Cerf ha puesto en palabras de Ireneo la versión canónica griega de dichas cartas paulinas, versión que dice precisamente “γενεαλογίας ἀπεράντους”. De tal suerte, la edición de la Ed. Cerf construye un panorama en que Ireneo leía una versión católica canónica de las cartas paulinas, canon que no existió sino hasta décadas después de la redacción del *Adv. Haer.*, unificando el texto que el obispo tenía en la mano con una versión posterior de lo que se supone que Pablo escribió. Sin embargo, es evidente que no son términos intercambiables. La Ed. Cerf no menciona esta divergencia léxica con las ediciones decimonónicas y sus respectivas versiones manuscritas.

<sup>97</sup> *Adv. Haer.*, I, Pról., 2.

otras palabras, no tendría ningún caso la exposición imparcial de las doctrinas heréticas y la sola anotación de sus diferencias con la doctrina de la verdad. Lejos de esa anacrónica pretensión, en la obra se atribuye a cada doctrina un sujeto determinado (“nosotros”, “ellos”, “los otros”) con el que pueda identificarse una comunidad determinada y, gracias a esa identificación, interiorizar el conflicto teológico-religioso expuesto. En medio de la urgencia por definir los límites entre el bien y el mal, se exhorta al auditorio o al lector a identificarse con el bien y con los sujetos que a su vez están identificados con el bien a lo largo de todo el texto. Aquí veremos, con algunos ejemplos, distintas maneras en que Ireneo provoca esta identificación por medio del empleo cuidadoso de los sujetos pronominales.

Para empezar, está el problema de la verdad y la verosimilitud. Recordando que el *Adversus Haereses* comienza diciendo que “Hay algunos que refutan la verdad e inducen falsas sentencias y genealogías vacías”, Ireneo le explicará a su amigo lector la naturaleza de sus propias sentencias:

No estamos acostumbrados a escribir ni nos hemos empeñado en el arte de la palabra (λόγων τέχνην; *arti sermonum*). El amor nos impulsa a explicar, a ti y a los que están contigo, las cosas que hasta el momento permanecían ocultas [...]. No exigirás de nosotros [οὐκ ἐπιζητήσεις παρ’ ἡμῶν; *non exquires a nobis*], que habitamos entre los celtas y que solemos usar una lengua extranjera, ni arte retórica, a la que no nos dedicamos, ni destreza de pluma, la cual no ambicionamos, ni ornamento en la expresión, ni arte persuasoria, que no conocemos; sino simple, sencilla y verazmente [ἀληθῶς; *vere*] aquellas cosas que con amor están escritas para ti<sup>98</sup>.

En efecto, una de las acusaciones centrales hacia los gnósticos es la de sofistas: quienes persuaden con artificios retóricos para convencer por la vía de la verosimilitud, sin la verdad. Ireneo anuncia que lo que va a demostrar con su obra no parecerá verosímil gracias al arte de la retórica y la persuasión, como harían los herejes, sino que, por el contrario, se mostrará como lo verdadero *pues será lo verdadero*. Que nadie se confunda: como sofistas, disfrazados con pieles de ovejas, se parecen a “nosotros” en el exterior<sup>99</sup>, pero por dentro no son más que lobos<sup>100</sup>. “Ellos solamente

---

<sup>98</sup> *Adv. Haer.*, I, Pról., 2-3.

<sup>99</sup> *Adv. Haer.*, III, 16, 8

<sup>100</sup> *Cf. Adv. Haer.*, I, Pról., 1; III, 16, 8; y IV, 15, 2, entre otros pasajes.

simulan aceptar la unidad<sup>101</sup> eclesiástica cuando no son más que cismáticos<sup>102</sup>. Pues “nosotros mantenemos la regla de la verdad: hay un único Dios todopoderoso que creó todo por medio de su Logos [...]”<sup>105</sup>. En este sentido, los perversos no son sólo “ellos”, sino todos los que con ellos se identifican y están de acuerdo con sus enseñanzas<sup>104</sup>, los cuales se vuelven “ellos” *ipso facto*.

En este otro breve ejemplo, la fuerza de la demostración está asimismo en la agudización del sujeto pronominal. Los gnósticos han acusado a los fieles de la Iglesia apostólica de no poseer inherentemente la gracia (χάρις) de Dios. Ireneo los denuncia con las siguientes palabras: “Dicen que nosotros (Ἡμεῖς λέγουσι[ν]; *Nos dicunt*) recibimos la gracia sólo en uso y por eso seremos privados de ella; y que ellos (αὐτούς; *semetipsos*), en cambio, poseen la gracia como cosa propia, bajada de lo alto del indecible e innominable conyugio [...]”<sup>105</sup>. Un problema teológico tiene de trasfondo un problema antropológico, como suele ser en el dogma teológico; sin embargo, aquí se agudiza el conflicto en términos de una lucha entre personas. Debemos pensar aquellas acusaciones como lanzadas a viva voz, comentadas en público, en el contexto de las asambleas (ἐκκλησίαι), que era como se comunicaban mayormente los integrantes de las comunidades paleocristianas, al margen de que hayan sido o no hayan sido puestas por escrito. En ese “ellos dicen que nosotros” se ata la radicalidad retórica puesto que sí se trata de un problema metafísico teológico, pero anclado en una dimensión personal. Es decir, tiene que ser un problema personal.

Lo anterior puede tomarse como una forma más de rastrear la búsqueda de identificación del autor-discurso con sus receptores; en este caso, poniendo la primera gran caracterización del *otro* y su diferenciación con el *sí mismo*. Buscando la empatía con el auditorio o los lectores, Ireneo pone las divergencias entre doctrinas en términos conflictivos, agonísticos, y el conflicto es puesto a su vez en términos de sujetos pugnantes. El obispo evoca la noción de que nadie se escapa de la guerra pues es una guerra *familiar* que *nos* representa. Esto es precisamente la identificación. Si

---

<sup>101</sup> *Adv. Haer.*, IV, 33, 3.

<sup>102</sup> *Adv. Haer.*, III, 15, 2. Los discípulos de Valentín nombran “comunes y eclesiásticos” (*comunes et ecclesiasticos*) a los cristianos apostólicos, y a éstos dirigen sermones “para atrapar y seducir a los más sencillos” del grupo, sostiene Ireneo.

<sup>103</sup> *Adv. Haer.*, I, 22, 1.

<sup>104</sup> *Adv. Haer.*, III, 12, 5.

<sup>105</sup> *Adv. Haer.*, I, 6, 3.

cada palabra del texto se escribe con y por la verdad, la cual habita en *nuestro* campo de batalla (premisa *sine qua non* de la ortodoxia), *destruiremos* a los cismáticos.

La posición de los sujetos gramaticales, tanto en la sintaxis como en los tropos de pensamiento que ésta configura<sup>106</sup>, sugiere una determinada postura de los sujetos de carne y hueso en su vida cotidiana. ¿Cuál es reflejo de cuál otra? Quizá no sea posible definirlo. Éste y cualquier otro discurso está determinado socialmente tanto en su estructura formal como en su relación “dialéctica” con la comunidad a la que se dirige<sup>107</sup>. Esto es que el discurso sugiere, provoca o exige una determinada realidad social al mismo tiempo que es configurado precisamente por esa realidad. En verdad no podría hablarse de una como antecedente de la otra, pero sí de una implicación de todas ellas –texto, discurso y realidades sociales– dialéctica o, mejor, dialógicamente. Es así que el *Adversus Haereses* da cuenta de un determinado proceso religioso-social del siglo II occidental, como una representación discursiva de la búsqueda de un dogma que alejara de la muerte al ser humano. Al mismo tiempo, sin duda, la forma (cuidadosamente escogida) con que Ireneo de Lyon redactó su obra dio empuje a esos flujos ideológicos, cooperó con su conformación, ayudó a su auditorio a hallar lo que buscaba –supiera o no supiera qué era exactamente lo que quería encontrar–.

A partir de aquí, el “nosotros” al igual que “lo nuestro” estará marcado por lo conocido, lo firme, la recta opinión, la rectitud moral, la unidad, la verdad, el bien y la vida. “Ellos” y lo “suyo” se caracterizarán por lo extraño, lo inestable, la opinión desviada, la perversión, el cisma, la mentira, el mal y la muerte. El límite entre el “yo” y el “tú”, el “nosotros” y el “ellos”, se marca a partir de la identificación que se establezca con uno u otro lado de esa frontera y esa identificación, a su vez, sugiere la pertenencia a un grupo o a otro. Pero el *Adversus Haereses* consiste más que en marcar esa frontera entre el bien (“nosotros”) y el mal (“ellos”, “los otros”), sino sobre todo en demostrar y argumentar el trazado de esa línea divisoria para fabricar así una pugna teológica, moral, de “economías”, de pertenencias.

---

<sup>106</sup> Explica H. BERISTÁIN que los tropos de pensamiento son las figuras que alteran el significado de las expresiones afectando el nivel semántico de la lengua al nivel oracional –no léxico como los tropos de dicción o palabra–, como la antítesis, la paradoja, la ironía, la lítote, etc. Cf. *Diccionario de retórica y poética*, pp. 487-488.

<sup>107</sup> Este sentido “dialéctico” del vínculo entre discurso y sociedad lo rescato de M. ALESSO, “Los géneros literarios en el primer cristianismo”, p. 28.

## La pertenencia a una tradición

### verdadera o a una falsa: el problema de la interpretación

No existen un bien y un mal si no se precisa el sitio –concreto o simbólico– al que pertenece cada cual y quiénes son los actores de ese pertenecer. Todas las culturas de la Antigüedad que precedieron al obispo de Lyon supieron cómo definir y redefinir la naturaleza de tales actores, cada una a su modo y con diferentes implicaciones sociales. Aquí, a modo de antecedentes, nos enfocaremos particularmente en la tradición judía porque es la que Ireneo rescata enfática y explícitamente como autoridad para la defensa de su propia autoridad como obispo.

El judaísmo construyó una noción de tradición como el lugar donde habita el bien y donde éste puede desenvolverse sin peligro. En la Torá y los Nevi'im hebreos se encuentran algunas raíces de lo que los cristianismos enarbolaron como la tradición buena y verdadera.

Isaac Stein ha estudiado, desde la perspectiva crítica de la construcción de la alteridad religiosa, cómo la tradición judía configuró las nociones del maldito, el malvado y el infame a través de los constructos discursivo-moralistas de la Torá.

Los personajes bíblicos, aquellos que sirvieron como modelo de identificación para decenas de generaciones, son prototipos del “deber ser”, del cómo actuar. El piadoso Job, el sabio Salomón, el valiente David, el buen Abel, son figuras paradigmáticas de valores que Occidente sostiene como propios<sup>108</sup>.

Consecuentemente, existieron a su lado los prototipos del “mal actuar”, los antihéroes, los *exempla* de la inmoralidad. La Biblia, nos dice Isaac Stein, está plagada de personajes “oscuros, nefastos, vilipendiados y excluidos”<sup>109</sup>, que son, para el investigador israelí, aquellos que infringen o rompen con el código que agrupa a una sociedad determinada<sup>110</sup> y que son reducidos a una representación sencilla como “el malvado”. Agreguemos que, aun más, el malvado es aquel sujeto radicalmente *otro* que no participa de la comunidad humana más que como antípoda moral, ya sea como residuo prescindible o como *antihéroe* que pone en marcha el mal en el mundo. Entre ellos están Caín (el primer homicida de la historia bíblica, celoso fraticida y

---

<sup>108</sup> I. STEIN, *Malditos, malvados e infames en la Biblia*, p. 15.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 17.

dejado a su suerte por Dios), Nimrod (quien levantó ídolos de piedra y desafió el poder de Dios construyendo la torre de Babel y volviendo a la humanidad adversaria de sí misma), Lilith (primera mujer creada por Dios y luego borrada de la historia por su voracidad sexual y sus ínfulas subversivas<sup>111</sup>), Onán (el que desacató la orden del rey David de embarazarse a su cuñada, Tamar, y desechó sobre la tierra su semen cada vez que se encontró con ella), Ismael ben Netaniahu (criminal político, asesino de Guedaliahu, gobernador de Judea y venerado por los judíos de la diáspora), Korach, Datán y Abirám (sublevados frente al mismo Moisés), y otra larga lista de los *nefastos*, estigmatizados y prohibidos por la ley divina de la historia bíblica.

La tradición bíblica hebrea heredó a la tradición cristiana, en su nacimiento, la materia prima para la configuración de una alteridad radical y *malvada*. A lo largo de sus páginas,

la Biblia deja entrever un mensaje: el castigo recae sobre el malvado; el bien es recompensado. Distintas escuelas divergen acerca de la naturaleza del bien o del mal, discrepan sobre el tiempo en que se recompensará a los justos y se castigará a los impíos. Sin embargo, aun la ira del Dios de Israel se fundamenta en razones. El castigo tiene un sentido<sup>112</sup>.

Todo esto tiene una directa relación de diálogo con los primeros pasos de la fabricación del hereje y el perverso en la historia del cristianismo, ya que el camino de la tradición verdadera –que será la *históricamente* verdadera, como veremos– se va abriendo conforme se distingue una actitud moral buena de una mala. Adolf Von Campenhausen afirmó que el paso decisivo en el desarrollo del concepto de tradición fue realizado hacia la mitad del siglo II pues “es en este momento cuando las ideas de ‘transmitir’ y ‘recibir’ la tradición adquirieron una nueva importancia teológica y un significado marcadamente técnico”<sup>113</sup>, tanto en el ámbito de la teología gnóstica como en el de la proto-ortodoxa. En efecto, la noción de tradición atraviesa prácticamente todo el *Adversus Haereses* y es configurada y definida de distintas maneras en la obra. No es posible pensar los argumentos en favor de la “verdadera tradición” aislados de

---

<sup>111</sup> Será importante remitirse especialmente a *ibid.*, pp. 24-34, para el caso de Lilith pues es imposible obtener información sobre ella en el propio texto bíblico (no aparece más que mencionada en una línea). Stein se vuelca hacia diferentes tradiciones mitológicas orientales para encontrar detalles al respecto y una caracterización más amplia de esta primera mujer de la creación.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>113</sup> A. VON CAMPENHAUSEN, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power*, pp. 157-158.

todo el resto de nociones y constructos conceptuales (verdad, interpretación, moral, historia, etc.), por lo que el análisis de la elaboración de la tradición conduce siempre al de aquellas otras. Comencemos por el ámbito de la tradición que tiene que ver con dos nociones fundamentales: verdad e interpretación.

Recordemos que Scott Moringiello afirmaba, sobre el *Adversus Haereses*, que más que una discusión sobre la interpretación de la Escritura se trata de “una defensa del cristianismo apostólico en contra de una forma adversa de cristianismo”<sup>114</sup>. Habrá que agregar, sin embargo, que eso sólo tiene sentido al paso que se discute la interpretación de las Escrituras. En esa discusión, Ireneo define y defiende la tradición como la herencia de una verdad que habita en la rectitud de interpretación de la Escritura. En el discurso ireneano, son pocas las veces que la noción de verdad se aísla de la cuestión de la interpretación, y son nulas las ocasiones en que se habla de la segunda sin recurrir a la primera. Esto solo ya da cuenta del cuerpo epistémico con el que se ha construido una cierta noción de tradición que nos importa particularmente porque será, a su vez, uno de los motores que darán impulso a la noción de la alteridad herética.

Para Ireneo, recurriendo a una argumentación circular, la verdad es la que marca la pauta de la recta interpretación de los textos sagrados y, al mismo tiempo, una recta interpretación de los textos será la que encuentre en ellos la verdad. Los gnósticos son criminales por interpretar las Escrituras por fuera de esa pauta, es decir, heterodoxamente. El “cuerpo de la verdad” abanderado por Ireneo y su comunidad supone una frontera entre una exégesis correcta y una incorrecta, y establece los límites de la traducción de los textos y de la aplicación práctica de lo que en ellos debe ser comprendido. Pero además, reaccionado frente a los cuestionamientos de los heresiarcas, Ireneo explica el cuerpo de la verdad como aquello que nos han heredado quienes no pudieron no conocer la verdad, mediante una *petitio principii* argumentativa:

¿Para qué el Señor envió a doce apóstoles “a las ovejas perdidas de Israel”, si no conocieron la verdad? ¿Y cómo fueron setenta los que predicaron, si no conocieron la verdad de la predicación? ¿O cómo podía ignorarla Pedro, a quien el Señor dio el testimonio siguiente: “La carne y la sangre no te lo han revelado,

---

<sup>114</sup> S. D. MORINGIELLO, *op. cit.*, p. 20, y *cf. supra*.

sino el Padre que está en los cielos”<sup>115</sup>, que equivale a esto otro: “Pablo, Apóstol no de parte de los hombres ni por medio de un hombre, sino por Jesucristo y Dios Padre”<sup>116</sup>?

Los llamados herejes, sin embargo, a través de sus lecturas han comprendido lo que no debía ser comprendido y de esa manera han fisurado los marcos de la rectitud; pero Ireneo decreta que esto tiene solución: se debe “devolver cada uno de los textos a su lugar, poniéndolos de acuerdo con el cuerpo de la verdad”, gracias a lo cual él mismo “desnuda los inventos y demostrará la inconsistencia” herética<sup>117</sup>.

Ahora bien, ¿cómo es que se conocen los marcos de la recta lectura? ¿Cómo saber cuál es esa frontera de una exégesis correcta, cuál es el límite entre la verdad y la mentira? Una primera respuesta está en la tradición.

La *Carta primera a los Corintios* de Clemente Romano, posiblemente del año 95, lo declara con especial elocuencia: “Los apóstoles nos predicaron el Evangelio de parte del Señor Jesucristo; Jesucristo fue enviado de Dios. En resumen, Cristo de parte de Dios, y los apóstoles de parte de Cristo: una y otra cosa sucedieron ordenadamente por voluntad de Dios”<sup>118</sup>.

Así dice Ireneo a los suyos:

Por nuestra parte, conservemos *la regla de la verdad (regula veritatis)*, que se resume en lo siguiente: hay un solo Dios soberano universal que creó todas las cosas por medio de su Verbo, que ha organizado y hecho de la nada todas las cosas para que existan, como dice la Escritura [...]”<sup>119</sup>.

Toda palabra que se enseñe será sólida y verdadera “si se lee la Escritura con cuidado, como la mantienen los presbíteros de la Iglesia, pues éstos conservan la doctrina apostólica”<sup>120</sup>. Si la Escritura es la pauta de autoridad por antonomasia pues ésta implica de suyo a Dios, que a su vez es la verdad y la autoridad en sí mismo, la tradición verdadera será la herencia incorrupta de una Escritura bien leída. Esa tradición de autoridades literarias –es decir, el número de textos escritos por un

---

<sup>115</sup> Mt, 16:17.

<sup>116</sup> Gál, 1,1; y *cf.* la gran mayoría de epístolas paulinas, cuyos *incipites* utilizan esta idéntica fórmula. Todo el pasaje, *Adv. Haer.*, III, 13, 2.

<sup>117</sup> *Adv. Haer.*, I, 9, 4.

<sup>118</sup> CLEMENTE, 1Cor, XLII, 1.

<sup>119</sup> Jn, 1:3; *Adv. Haer.*, I, 22, 1. Las cursivas son mías.

<sup>120</sup> *Adv. Haer.*, IV, 32, 1.

número determinado de hipotéticos autores, todos inspirados por Dios— es la que delimita el paradigma de la verdad que ha de encontrarse a través de la exégesis textual. “Por eso se deben interpretar las parábolas sin métodos ambiguos: quien de esta manera las entienda, no correrá peligro y todos deben explicar las parábolas de modo semejante. Haciéndolo así, el cuerpo de la verdad permanecerá íntegro, siempre adecuado a los miembros y libre de distorsiones”<sup>121</sup>; pues Dios habita en los textos, en aquellos que son heredados de la tradición apostólica, que es la única inspirada por la verdad de Dios<sup>122</sup>.

En ese sentido, afirma S. Moringiello que, si el discurso epidíctico tiene que ver con la alabanza y la culpa, la *epideictis* de Ireneo en los libros III y IV “es una alabanza a Cristo y una demostración de cómo una adecuada comprensión de Cristo nos lleva a una comprensión apropiada de la Escritura, y viceversa. En esta alabanza, Ireneo apunta al rol presente de Cristo en la comunidad de los creyentes y el papel pasado de Cristo en las Escrituras”<sup>123</sup>. Con todo, el conflicto en la heresiología ireneana tiene que ver con que los “falsamente llamados gnósticos” leen más allá de los textos y, de esa manera, no leen a Dios. Encuentran sentidos donde no deben ser encontrados, traducen las palabras como no deben ser traducidas y, haciéndolo, desfiguran la tradición verdadera. Por eso exige el obispo:

Que los demás dejen de desviarse atraídos por su malvada manera de persuadir, que presenta estas cosas con visos de verdad (*quasi verisimiliū*), haciéndolos imaginar que tendrán un conocimiento mayor y más elevado, y que descubrirán los misterios. Si éstos aprenden bien de nosotros lo que aquéllos enseñan mal, se reirán de sus doctrinas y tendrán compasión de [ellos]<sup>124</sup>.

La perversión herética se sustenta, así pues, en la perversión del sentido de los textos. Indagar en las Escrituras es, en la retórica ireneana, algo válido sólo para quienes la tradición ha autorizado de antemano. Es decir, providencial y atemporalmente. Existe una comunidad que está atemporalmente autorizada para buscar sentidos más allá del sentido, sentidos recónditos. El problema son los gnósticos que no acatan esa

---

<sup>121</sup> *Adv. Haer.*, II, 27, 1.

<sup>122</sup> *Adv. Haer.*, II, 28, 2.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>124</sup> *Adv. Haer.*, I, 31, 3.

autoridad y han construido un mundo paralelo, ficticio y malsano, que va a repercutir en el mundo real de diferentes maneras y en distintos ámbitos.

¿Y qué es lo que leen en las Escrituras los “falsamente llamados gnósticos”? Leen un Dios impostor que afirma con furia y celo que él es el único verdadero<sup>125</sup> porque sabe que no lo es; leen un Demiurgo malvado que aprisionó al hombre en la ignorancia mientras el verdadero Dios se encontraba en otro sitio<sup>126</sup>. A esto, Ireneo responde: “Piensen, ustedes que inventan estas doctrinas, que el mismo y único Dios verdadero al que llamamos Padre es aquel a quien llamáis el Demiurgo. Las Escrituras reconocen sólo a éste como Dios; el Señor llamó Padre sólo a éste y no reconoció a ningún otro [...]”<sup>127</sup>. Los gnósticos en cuestión responderán que precisamente por eso el Antiguo Testamento es un texto espurio. El siguiente pasaje ireneano da cuenta de este problema puntual.

La tradición apostólica está viva en la Iglesia y perdura entre nosotros. Ahora volvamos los ojos a las Escrituras, para sacar de ellas la prueba de todas aquellas cosas que los Apóstoles dejaron por escrito en los Evangelios. Algunos de ellos escribieron de parte de Dios la palabra, para mostrar que nuestro Señor Jesucristo “es la verdad, y en él no hay mentira”. [...] También los apóstoles, siendo discípulos de la verdad, están lejos de toda mentira: “ninguna comunión es posible entre la mentira y la verdad”, así como “no hay comunión entre las

---

<sup>125</sup> Cf. Ex, 20:5.

<sup>126</sup> Cf. *supra*, capítulo 1. Así, por ejemplo, el *Testimonio de la verdad* gnóstico reinterpreta el pasaje sobre el pecado original que narra el Génesis, caracterizando al Demiurgo de la manera en que aquí hemos descrito. En dicho texto, se recuerda que la serpiente ofreció a Eva el fruto del árbol que estaba en medio del Paraíso y que Dios les había prohibido rotundamente que probaran, pues de esa manera “se abrirían los ojos de su corazón”. Veamos los subsecuentes pasajes de este texto: “Y Eva obedeció y extendió su mano; tomó del árbol, comió y dio a su esposo junto con ella. E inmediatamente supieron que estaban desnudos, y tomaron unas hojas de higuera y se las pusieron de ceñidores. Pero Dios llegó al [atardecer] a pasear en el medio [del P]araíso. Cuando lo vio Adán, sin embargo, se ocultó. Y dijo: ‘Adán, ¿en dónde estás?’ Respondió y dijo: ‘Estoy bajo la higuera’. E inmediatamente supo Dios que había comido del árbol del que había prescrito: ‘No comerás de él’. Y le dijo: ‘¿Quién te ha instruido?’ Y respondió Adán: ‘La mujer que me has dado’. Y la mujer dijo: ‘La serpiente es la que me ha instruido’. Y maldijo a la serpiente y la llamó ‘diablo’ (*diábolos*). Y dijo: ‘Mirad, Adán es como uno de nosotros, conociendo lo que es malo y lo que es bueno. Arrojámosle del Paraíso, no sea que tome del árbol de la vida y coma y viva para siempre’. Pero ¿de qué tipo es este Dios? Por un lado, primero tuvo celos de Adán de que pudiera comer del árbol del conocimiento (*gnosis*). Por otro lado, dijo: ‘Adán, ¿en dónde estás?’. Este Dios, empero, no tiene preconocimiento (*prognosis*), es decir que no conoció estas cosas desde el comienzo. Y después [di]jo: “Arrojémosle de este [lu]gar, no sea que coma del árbol de la vida y viva para siempre”. Ciertamente se ha mostrado como un malicioso (*báskanos*) lleno de celos. Y ¿qué clase de Dios es éste? Grande es la ceguera realmente de los que ha leído y no se han dado cuenta. Y dijo: ‘Yo soy el Dios celoso {...}. Haré duro su corazón e induciré a su intelecto a que esté ciego para que no puedan entender ni comprender lo que se dice’. Pero esto lo ha dicho a los que creen en él y le sirven” (*Test. Ver.* ff. 46-48, en *BNH III*, pp. 226-227).

<sup>127</sup> *Adv. Haer.*, II, 28, 4.

tinieblas y la luz”, sino que la presencia de una excluye la otra. Como nuestro Señor era la verdad misma, no mentía. Por eso nunca proclamó Dios y Señor de todas las cosas, Rey sumo y Padre suyo, al que conocía como “fruto de la penuria”. No habría confundido al perfecto con el imperfecto, al espiritual con el animal, ni “al que está sobre el Pléroma” con aquel que está “fuera del Pléroma”. Ni sus discípulos habrían llamado Dios o Señor a ninguno que no fuese el verdadero Dios y Señor universal, como se atreven a afirmar aquellos vanos sofistas, que los apóstoles hipócritamente forjaron la doctrina según la capacidad de los oyentes, y sus respuestas según las expectativas de quienes les preguntaban. [...] Y que el Señor y los Apóstoles habrían enseñado no con la verdad misma, sino con hipocresía, y según el modo en que cada uno comprendiera [la verdad] (*uti non quemadmodum habet ipsa veritas, sed et in hypocrisi, et quemadmodum capiebat unusquisque, Dominum et Apostolos edidisse magisterium*)<sup>128</sup>.

Según el modo en que cada uno comprendiera la verdad: exactamente eso sostenían los gnósticos valentinianos. Otros eran sus textos religiosos y consideraban espurios varios de los textos bíblicos hebreos y neotestamentarios que la comunidad apostólica aceptaba como legítimos. En ese mismo sentido, la configuración de las tradiciones históricas gnósticas que apelaban a una “tradición legítima” poco o nada tenían que ver con la tradición histórica de los proto-ortodoxos. Sobre la relación dialógica entre la noción de tradición gnóstica y la proto-ortodoxa, y en un tenor semejante al de la postura de W. Bauer, Adolf Von Campenhausen ha señalado que la iglesia católica emergente, de frente al concepto gnóstico de tradición (παράδοσις), lo tomó y adoptó para sus propios fines con una buena dosis de incertidumbre. Asimismo, frente al “cada vez más extendido flujo de revelaciones y tradiciones secretas”, dicha comunidad intentó “confinarse a sí misma hacia aquello que es primario, rígido (*fixed*) y asentado de una vez y para siempre; aquello que no es en ningún sentido secreto, sino que es conocido por todos y puede de hecho ser transmitido y guardado sólo como algo público e incontestable”<sup>129</sup>.

Para *fixar* la tradición en relación con los textos sagrados, Ireneo recurre a un juego argumentativo que busca hacer coincidir diferentes niveles de la realidad o diferentes campos epistémicos. Se trata ni más ni menos que de la demostración de la legitimidad únicamente de los evangelios atribuidos a Mateo, Marcos, Lucas y Juan,

---

<sup>128</sup> *Adv. Haer.*, III, 5, 1.

<sup>129</sup> A. VON CAMPENHAUSEN, *op. cit.*, p. 161

uno de los mayores aportes de Ireneo de Lyon a la doctrina eclesiástica. En efecto, el obispo afirma que “los evangelios no pueden ser ni menos ni más de cuatro; porque son cuatro las regiones del mundo en que habitamos, y cuatro los principales vientos de la tierra, y la Iglesia ha sido diseminada sobre toda la tierra; y columna y fundamento de la Iglesia son el evangelio y el espíritu de vida [...]”<sup>130</sup>. Estamos frente a un muy importante *locus*, el lugar común de la tradición apostólica al que Ireneo vuelve a modo de argumento. Pues este precepto teológico puede leerse en clave retórica: un tropo orientado a postular un vínculo natural entre una realidad metafísica (el designio de Dios), una geofísica (las cuatro regiones del mundo, los cuatro vientos de la tierra) y una histórica (la existencia en el mundo de cuatro Evangelios verdaderos a través de los cuales se debe consolidar la comunidad)<sup>131</sup>. Según esa clave retórica de lectura, el discurso ireneano interpela a sus destinatarios buscando su identificación con lo dicho: seguramente todos habrán percibido alguno de los cuatro vientos de la tierra, y absolutamente todos viven en alguna de las cuatro regiones del mundo susodichas. Así, si todo el auditorio seguramente ha sido partícipe y actor de esa porción de cosas que dice el obispo, seguramente también podrá ser partícipe de la convicción de que sólo aquellos cuatro son los evangelios legítimos de la fe cristiana. Con ese anzuelo de interpelación y persuasión, la legitimidad de aquellos cuatro evangelios se ostenta *ad sensum*, es decir que tendrá sentido sin importar que carezca de lógica exegética. Quede esto como botón de muestra.

Es así que la falsa tradición nace en la interpretación mentirosa de la Escritura. Los gnósticos mienten porque su tradición (en primera instancia, la literaria) es equívoca. Esto es lo que Ireneo debe demostrar, así que desde el Libro I, después de describir la cosmogonía valentiniana y algunas características generales de otras escuelas gnósticas, el obispo advierte:

Ésta es su teoría, que ni los profetas anunciaron, ni el Señor enseñó, ni los Apóstoles transmitieron. Y, sin embargo, ellos se glorían de haber recibido de estas cosas un conocimiento más elevado que todas las demás personas. Permanentemente citan textos que no se hallan en las Escrituras y, como se dice, fabrican lazos con arena. No les preocupa acomodar a sus doctrinas de una

---

<sup>130</sup> *Adv. Haer.*, III, 11, 8.

<sup>131</sup> *Cf.* un idéntico tropo en *Adv. Haer.*, III, 11, 7.

manera confiable, ya sean las parábolas del Señor, sean los dichos de los profetas, sea la predicación de los Apóstoles. Lo único que tratan de hacer es que sus creaciones no parezcan carecer de pruebas. Por eso enredan el orden y el texto de las Escrituras, y en cuanto pueden separan los miembros de la verdad [desmiembran la verdad]<sup>132</sup>.

El discurso dibuja un escenario en el que no se discute tanto el asunto de la legítima *auctoritas* (el poder que encarna un creador, la creación de quien encarna el poder), como la declaración de que la discusión no ha lugar. Las versiones gnósticas no han sido inspiradas por la verdad y son equívocas. Ireneo está sentando las bases retóricas y epistémicas para la futura formación de un canon literario eclesiástico católico ortodoxo.

Los herejes todavía introducen una inmensa cantidad de textos “apócrifos y enfermos, hechos por ellos mismos para causar impresión en los simples de espíritu y en los que ignoran los escritos auténticos”<sup>133</sup>. Por ejemplo, utilizan únicamente el evangelio según Mateo y rechazan las epístolas del apóstol Pablo, “acusándole de abandonar la Ley”<sup>134</sup>. Aun más, dicen que Judas, el traidor, fue el único que conoció la verdadera realidad de Jesús,

porque sólo él entre todos conoció la verdad para llevar a cabo el misterio de la traición, por la cual quedaron destruidos todos los seres terrenos y celestiales. Para ello muestran una invención (*confictionem adferunt*) que llaman el Evangelio de Judas (*Iudae Evangelium*)<sup>135</sup>.

Sabemos en efecto de la existencia de este evangelio, de corte cainita-barbelognóstico<sup>136</sup>, y con cierta seguridad se puede afirmar que dicho libro era consultado por los cristianos gnósticos en cuestión con la misma devoción que otros cristianos consultaban, por ejemplo, el evangelio atribuido a Mateo. Con todo, la cuestión es cómo se performa retóricamente una tradición que tiene la verdad de su lado sin más argumentos que *la verdad de su lado*, ahí donde sólo existían multiplicidad de interpretaciones. Es una cuestión discursiva y tropológica. Los herejes “inventan”

---

<sup>132</sup> *Adv. Haer.*, I, 8, 1.

<sup>133</sup> *Adv. Haer.*, I, 20, 1.

<sup>134</sup> *Adv. Haer.*, I, 26, 2.

<sup>135</sup> *Adv. Haer.*, I, 31, 1.

<sup>136</sup> Cf. F. GARCÍA BAZÁN, *El Evangelio de Judas*, pp. 11-16.

que ese texto tiene autoridad, construyendo el obispo una muralla léxica para cuando cualquier persona cuestione a los eclesiásticos apostólicos deduciendo que sus autoridades son potencialmente tan espurias como las gnósticas. Parecería que, frente a un vacío de autoridad real, el primer auxilio es la performatividad retórica.

El armazón retórico y conceptual que le da sentido al discurso del obispo, en este punto, crece en torno a las nociones de tradición y de rectitud de interpretación, las cuales, como ya decíamos, están completamente entrelazadas y es casi imposible distinguir una de otra entre las líneas del texto. Así, por ejemplo: “Cuando se aplican cosas ocultas e invisibles a la interpretación de las parábolas, como a cada uno se le antoja, desaparece toda regla de verdad; pues cuantos expongan las parábolas, otras tantas serán las verdades opuestas entre sí y provocarán doctrinas contradictorias, como sucede con los filósofos paganos<sup>137</sup>”. Porque los herejes, “al usar las Escrituras para argumentar, las convierten en fiscal de las Escrituras mismas, acusándolas o de no decir las cosas rectamente o de no tener autoridad, y de narrar las cosas de diversos modos: no se puede en ellas descubrir la verdad si no se conoce la tradición”<sup>138</sup>. La tradición está puesta en cuestión (y en peligro) en función de cuáles textos se aceptan y cuáles se descartan. Los disidentes dan muestras de vanidad, ignorancia y atrevimiento cuando “destrozan la forma del Evangelio, y aumentan o disminuyen el número de los Evangelios”<sup>139</sup>.

Ahora bien, como parte de la demostración del error en el que viven los gnósticos, Ireneo toma nota de sus genealogías, mostrando quién aprendió de quién, cuál doctrina se desprende de cuál otra, etc., únicamente para poder exponer y enjuiciar sus enseñanzas. De la manera en que Pablo lo hizo, o mejor dicho, como Ireneo busca que Pablo hubiera hecho, el obispo escribe para advertir a otros de los falsos mitos de los disidentes que blasfeman la verdad de Cristo. Son genealogías que se inspiran, sostiene Ireneo, en la filosofía griega y en locuras; por ello, son ajenas a la verdadera genealogía hallada en las Escrituras, que se extiende desde la Ley a los profetas, a Cristo, a sus apóstoles y a la propia comunidad cristiana de la que el obispo forma parte. La relatoría genealógica, o, si extendemos el concepto, “histórica”, adquiere aquí un gran peso.

---

<sup>137</sup> *Adv. Haer.*, II, 27, 1.

<sup>138</sup> *Adv. Haer.*, III, 2, 1.

<sup>139</sup> *Adv. Haer.*, III, 11, 9.

Tanto retórica como históricamente es clave observar la auto-asunción de autoridad que, si bien precede por mucho a Ireneo, se renueva y actualiza en el contexto de la pugna contra la alteridad herética pues demanda nuevos límites identitarios de grupos que todavía no se habían terminado por escindir. Entre otros alcances, la noción de una genealogía autorizada, una historia actualizada, fue una herramienta clave en el proceso de configuración de la alteridad herética.

### **Tradición verdadera: las autoridades históricas**

Nuevas nociones comienzan a sumarse al imaginario de la tradición verdadera. Ya observamos cómo Ireneo logra que la verdad se disponga discursivamente de su lado. Veamos la lógica con la que se engarza esa noción de verdad con una noción más amplia de tradición que abarca nuevos referentes en la caracterización de la alteridad.

La iglesia, *diseminada por el mundo entero* [καθ' ὅλης τῆς οἰκουμένης; *per universum orbem*] *hasta los confines de la tierra*, recibió de los apóstoles y de sus discípulos la fe en un solo Dios, Padre soberano universal “que hizo los cielos y la tierra y el mar y todo cuanto hay en ellos”<sup>140</sup>, y en un solo Jesús Cristo hijo de Dios, encarnado por nuestra salvación, y en el Espíritu Santo, que por los profetas proclamó las economías [οἰκονομίας, *dispositiones*] y el advenimiento [...]. De modo que ante Jesucristo nuestro Señor y Dios y salvador y rey, según el beneplácito del Padre invisible “*toda rodilla se doble en el cielo, en la tierra y en los infiernos, y toda lengua lo confiese*”<sup>141</sup>. Él juzgará a todos justamente, a los “espíritus del mal”<sup>142</sup>, a los ángeles transgresores, a los vueltos apóstatas, los impíos, injustos, inicuos y blasfemos, para enviarlos al fuego eterno y para dar como premio a los justos y santos que observan sus mandatos y perseveran en su amor<sup>143</sup> [...]. La iglesia recibió esta predicación y esta fe, y, *extendida por toda la tierra, con cuidado la custodia como si habitara en una sola casa* [ὡς ἓνα οἶκον οἰκοῦσα; *quasi unam domum inhabitans*]. *Conserva una misma fe como si tuviese una sola alma y un solo corazón*<sup>144</sup> y la predica, enseña y transmite con una misma voz, como si tuviese una sola boca. Ciertamente son diversas las lenguas, según las diversas regiones, pero *la fuerza de la tradición es una y la misma*. Las iglesias de la Germania no creen de manera diversa ni

<sup>140</sup> Ex, 20:11; Sal, 145:6; Hch, 4:24 y 14:15.

<sup>141</sup> Fil, 2:10-11.

<sup>142</sup> Ef, 6:12.

<sup>143</sup> Jn, 15:10.

<sup>144</sup> Hch, 4:32.

transmiten otra doctrina diferente de la que predicaban las de Iberia o de los Celtas, o las del Oriente, como las de Egipto o Libia, así como tampoco de las iglesias constituidas en el centro del mundo; sino que, así como el sol, que es una criatura de Dios, es uno y el mismo en todo el mundo, así también la luz, que es la predicación de la verdad, brilla en todas partes e ilumina a todos los seres humanos que quieren venir al conocimiento de la verdad. Y ni aquel que sobresale por su elocuencia entre los superiores (προεστώτων; *qui praesunt*) de la Iglesia predica cosas diferentes de éstas –*porque nadie está sobre su maestro* (οὐδεὶς γὰρ ὑπὲρ τὸν διδάσκαλον; *nemo enim super magistrum est*)–, ni el más débil en la palabra recorta la tradición: siendo una y la misma fe, ni el que mucho puede explicar sobre ella la aumenta, ni el que menos puede la disminuye<sup>145</sup>.

Las ideas trenzadas en el anterior pasaje configuran la noción nueva de una tradición que podemos llamar “histórica” y que ostenta con orgullo la doctrina proto-ortodoxa, la cual será la raíz de la doctrina católica oficial postnicénica. Cada una de estas nociones construyen, juntas, las fronteras de la verdad. Más allá de tales fronteras están la mentira y la disidencia. El esfuerzo del obispo, aquí, es por determinar qué significa el más acá.

Tenemos, en primer lugar, una sola iglesia original. Ireneo enarbola el principio de que aquella que se halla “extendida por el orbe del universo hasta los confines de la tierra” es y siempre fue una única iglesia. Aunque dos mil años de tradición eclesiástica hayan reforzado esta idea, debemos enfrentar que “*la iglesia*” no es más que un tropo, un gesto retórico que responde un imaginario en construcción. Puede pensarse en una sinécdoque generalizante deductiva<sup>146</sup>, en los términos que ofrece Helena Beristáin, que expresa lo reducido por medio de lo amplio, la parte por el todo, y la inmensa comunidad cristiana de creyentes, la *ekklesia* ampliamente dicha, es llevada discursivamente a significar la comunidad de los apostólicos proto-ortodoxos, haciendo con el término un embutido semántico; como puede pensarse, por el contrario, en una sinécdoque inductiva que expresa lo amplio mediante lo reducido, el todo por la parte, y los cientos de *ekklesíai* son llevadas a la abstracción de una sola *Ekklesia* tanto histórica como teológica. En cualquier caso, el hecho es que eran decenas de “iglesias” las que se autodenominaban como tales, que se jactaban de tener la verdad de su lado. Sin embargo, lo que nos importa aquí no es, ni mucho menos,

---

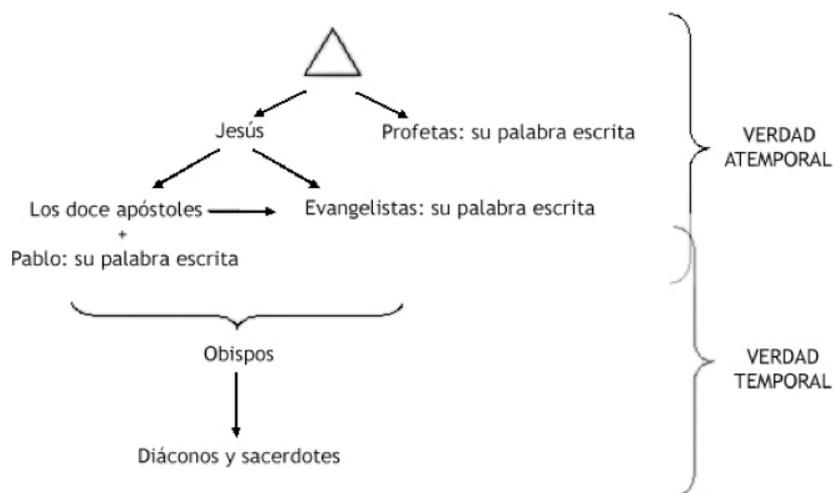
<sup>145</sup> *Adv. Haer.*, I, 10, 1-2. Las cursivas son mías.

<sup>146</sup> Cf. H. BERISTÁIN, *Diccionario de retórica y poética*, pp. 464-466.

alguna suerte de “incorrección histórica” en Ireneo, sino el recurso a esa “incorrección” en este contexto y de esa forma. Juegos retóricos como éste fueron revolucionarios: reconfiguraron la memoria del pasado que tenían los creyentes respecto de su credo.

En segundo lugar, tenemos la unidad de esa iglesia original. Ésta “conserva una misma fe como si tuviese una sola alma y un solo corazón y la predica, enseña y transmite con una misma voz”. Frente al espinoso asunto de que las culturas son *de facto* diversas y condujeron a una gran diversidad de interpretaciones respecto de la salvación y del *christós*, la doctrina se adelanta: “Ciertamente son diversas las lenguas, según las diversas regiones, pero la fuerza de la tradición es una y la misma”. Así también, frente a las posibles divergencias interpretativas se yerguen los superiores (προεστώτες; *qui praeiunt*) y maestros (διδάσκαλοι, *magistri*) por encima de los cuales nadie podrá situarse pues sólo ellos conocen la verdadera tradición. De esto hablaré en el capítulo siguiente.

En tercer lugar, la iglesia verdadera tiene una legítima autoridad. Si hay un motivo por el que la comunidad apostólica pueda reclamar –a través de sus obispos y redactores– una autoridad legítima es porque se lleva consigo la herencia lineal de la verdad y la autoridad divinas otorgada por los apóstoles y los discípulos de éstos, en un panorama parecido a éste:



De manera semejante a las teorías de las emanaciones del neoplatonismo, no hay ninguna degradación ontológica a través de los niveles descendentes de este árbol genealógico. La autoridad de Dios emana sin corrupción alguna hacia sus redactores, como en toda religión de libro, y de éstos hacia sus administradores temporales. La autoridad de la iglesia consiste en que “recibió de los apóstoles y de sus discípulos la fe en un solo Dios Padre soberano universal” y en su hijo, Jesús, el cual realmente encarnó para salvar a la humanidad. Esta genealogía, esta representación del pasado “histórico”, que es por cierto ahistórico al mismo tiempo, se sostiene en la noción de *auctoritas* como aquello que ostentan determinados personajes dignos de formar parte del pasado y cuya dignidad trasciende lo humano.

En cuarto lugar, las autoridades verdaderas son aquellas que pueden someter a los creyentes. Gracias al recurso paulino de la violencia, ante Jesucristo “toda rodilla se dobl[ará] en el cielo, en la tierra y en los infiernos, y toda lengua lo [confesará]”<sup>147</sup>. Si Pablo de Tarso es uno de los ideólogos del ser humano humillado y violentado como un ser humano virtuoso, Ireneo retoma aquello para darle un cauce innovador y extremadamente efectivo en este contexto: las autoridades legítimas sabrán imponer su ley y orquestrarán un sabio juicio contra los disidentes y los intérpretes, con el grado de violencia que resulte necesario.

Por último, y en relación estrecha con el punto anterior, esa obediencia a Dios y a las autoridades permite la pertenencia y evita la exclusión. Jesucristo juzgará a todos de manera justa, según el parámetro de una ley que define quiénes serán excluidos de la plenitud del ser y quiénes, en cambio, serán aceptados. Todos los “hombres apóstatas, impíos, injustos y blasfemos” serán enviados al fuego eterno, pero lo contrario les sucederá a “los justos y santos que observan sus mandatos y perseveran en su amor”.

La verdadera tradición, como vemos, es verdadera porque es la autorizada por el poder trascendente y debe ejercer esa autoridad a través del poder terrenal, la violencia y la amenaza de expulsión. No parece que pueda haber unidad sin violencia o sin la amenaza de ésta, que no es otra cosa que el terror. No se puede “recortar” la tradición ya que ésta implica una unidad ontológica divina, exegética y “económica” (*cf. infra*, cap. CUATRO); por lo que todo “recorte” será penado por una ley que rebasa lo humano, pero que en lo humano se manifiesta. La vida cotidiana, los vínculos sociales, los vínculos espirituales con lo numinoso –en términos de Rudolph Otto–, el actuar social, el actuar político y la administración económica estarán, todas,

---

<sup>147</sup> Fil, 2:10-11, en *Adv. Haer.*, I, 10, 1-2.

determinadas por el imaginario de las fronteras que aquí Ireneo establece para normar la pertenencia al bien, la verdad y la vida.

La verdadera gnosis es la doctrina de los apóstoles, *la antigua estructura de la iglesia en todo el mundo* y lo típico del cuerpo de Cristo, formado por la sucesión de los obispos, a los cuales los apóstoles encomendaron las Iglesias de cada lugar. Así nos llega sin ficción la custodia de las Escrituras, en su totalidad, sin que se le quite o se le añada alguna cosa, su lectura sin fraude, la exposición legítima y llena de amor según las mismas Escrituras, sin peligro y sin blasfemia<sup>148</sup>.

La “antigua estructura de la Iglesia en todo el mundo” es, como hemos dicho, una ficción. La historia de la comunidad cristiana apostólica que enarbola Ireneo, los personajes que dignifica como parte de su genealogía y los acontecimientos que describe como hechos verídicos que demuestran la antigüedad y originalidad de su comunidad religiosa, son hilos del entramado argumentativo de la heresiología. El obispo construye una historia providencialista según la cual una única iglesia existió desde el primer día en que habría sido fundada por Jesús a través de Pedro, de la cual los así llamados herejes habrían sido disidentes: entreteje los hilos de la identidad propia e incluso los de la identidad alterna con el eficaz recurso de la edificación de la memoria del pasado.

Es muy importante ver cómo capitaliza esa memoria “histórica” reconstruida en forma de instrumentos para la fabricación de la tradición verdadera y, de la mano con ésta, del enemigo que se debe rebatir en tanto que opositor a dicha tradición. En otras palabras, cómo recurre a una que podemos llamar “*inventio historica*” para establecer la memoria de una tradición de verdad y autoridad para su comunidad. Habrá que analizar, pues, los trazos de esta tradición histórica verdadera.

## **El artificio de la antigüedad de la Iglesia y sus testigos como demostración de la verdad**

“La Ley comenzó con Moisés y concluyó con Juan”, declara Ireneo. Los herejes son tales porque se escindieron de esa línea hereditaria. Su etimología lo sugiere (αἱρεσις,

---

<sup>148</sup> *Adv. Haer.*, IV, 33, 8. Las cursivas son mías.

“selección” o “elección”, de donde “partido” o “secta”), pero es insuficiente; le falta información y un contexto que le dé sentido.

Ya vimos que al hablar de la iglesia Ireneo se refiere a su propia comunidad religiosa identificada con una particular doctrina. Partiendo de ello, la tradición de la comunidad apostólica, es decir la genealogía de los personajes que heredaron el conocimiento de la verdad a través de específicas interpretaciones literarias<sup>149</sup>, es expuesta en el *Adversus Haereses* como un argumento que demuestra “que la única y misma fe vivificadora que viene de los Apóstoles ha sido conservada y transmitida en la iglesia hasta hoy”. Nos cuenta que Satanás envía al mundo espíritus “para seducir y llevar a la perdición a aquellos que no tienen firme la fe, ni conservan *la que desde el principio* (ἀπ’ ἀρχῆς, *ab initio*) han recibido de la iglesia”<sup>150</sup>. Esta noción de la primacía de la iglesia frecuentemente se fusiona con el recurso a los testigos:

Que Dios es el Demiurgo del mundo, consta por [diversos motivos]. Baste por ahora el testimonio de los mismos que nos contradicen, que concuerda en el fondo con el de todos los seres humanos (*omnibus hominibus ad hoc demum consentientibus*): con el de los antepasados que desde el primer hombre conservaron por tradición esta convicción cantando al único Dios Demiurgo del

---

<sup>149</sup> *Adv. Haer.*, IV, 4, 2. Una detallada genealogía de la iglesia de Ireneo se presenta en *Adv. Haer.*, III, 3, 2-3, y dice así: “Pero como sería demasiado largo enumerar las sucesiones de todas las Iglesias en este volumen, indicaremos sobre todo las de las más antiguas y de todos conocidas, la de la Iglesia fundada y constituida en Roma por los dos gloriosísimos Apóstoles Pedro y Pablo, la que desde los Apóstoles conserva la Tradición y la fe anunciada a los hombres por los sucesores de los Apóstoles que llegan hasta nosotros. Así confundimos a todos aquellos que de un modo o de otro, o por agradarse a sí mismos o por vanagloria o por ceguera o por una falsa opinión, acumulan falsos conocimientos. Es necesario que cualquier Iglesia esté en armonía con esta Iglesia, cuya fundación es la más garantizada –me refiero a todos los fieles de cualquier lugar–, porque en ella todos los que se encuentran en todas partes han conservado la Tradición apostólica. Luego de haber fundado y edificado la Iglesia los beatos Apóstoles, entregaron el servicio del episcopado a Lino: a este Lino lo recuerda Pablo en sus cartas a Timoteo. Anacleto lo sucedió. Después de él, en tercer lugar desde los Apóstoles, Clemente heredó el episcopado, el cual vio a los beatos Apóstoles y con ellos confirió, y tuvo ante los ojos la predicación y Tradición de los Apóstoles que todavía resonaba; y no él solo, porque aún vivían entonces muchos que de los Apóstoles habían recibido la doctrina. En tiempo de este mismo Clemente suscitándose una disensión no pequeña entre los hermanos que estaban en Corinto, la Iglesia de Roma escribió la carta más autorizada a los Corintos, para congregarlos en la paz y reparar su fe, y para anunciarles la tradición que poco tiempo antes había recibido de los Apóstoles, anunciándoles a un solo Dios Soberano universal [...]. La Iglesia anuncia a éste como el Padre de nuestro Señor Jesucristo, a partir de la Escritura misma, para que, quienes quieran, puedan aprender y entender la tradición apostólica de la Iglesia, ya que esta carta es más antigua que quienes ahora enseñan falsamente y mienten sobre el Demiurgo y Hacedor de todas las cosas que existen. A Clemente sucedió Evaristo, a Evaristo Alejandro, y luego, sexto a partir de los Apóstoles, fue constituido Sixto. En seguida Telésforo, el cual también sufrió gloriosamente el martirio; siguió Higinio, después Pío, después Aniceto. Habiendo Sotero sucedido a Aniceto, en este momento Eleuterio tiene el duodécimo lugar desde los Apóstoles. Por este orden y sucesión ha llegado hasta nosotros la Tradición que inició de los Apóstoles”.

<sup>150</sup> *Adv. Haer.*, I, 13, 4. Las cursivas son mías.

cielo y de la tierra; con el de todos los que han venido después, a quienes los profetas les recordaron esta verdad sobre Dios; en fin, con el de los gentiles, que lo han aprendido de la creación. Pues la creación misma manifiesta a aquel que la hizo: la hechura sugiere al que la fabricó, y el mundo muestra al que lo ordenó. La Iglesia extendida por toda la tierra ha recibido esta Tradición de los Apóstoles.”<sup>151</sup>

Recalco: el testimonio de la verdad “concuerta con el de todos los seres humanos”. No es importante esta afirmación por su eventual naturaleza “ilógica”, por su imposibilidad de hecho, sino como gesto elocutivo que busca la persuasión a través de llamar a la humanidad entera a apoyar el propio argumento. En otras palabras, la humanidad entera se vuelve testigo de la verdad que él está predicando al ser de esta forma interpelada. A continuación explica que todos los dioses que han sido nombrados como tales en la historia de la humanidad, “desde el primer hombre”, se han referido al Dios verdadero y que es ésta la tradición que los Apóstoles dieron a la iglesia; y remata el argumento diciendo que “consta así la existencia de este Dios”. Como se entiende, no consta en absoluto la existencia de dicho Dios a partir de ese argumento, pero Ireneo recurre a una copiosa lista de testigos para construir esta verdad: “Nosotros no hemos conocido la economía de nuestra salvación sino por aquellos a través de los cuales el Evangelio ha llegado hasta nosotros: ellos primero lo proclamaron, después por voluntad de Dios nos lo transmitieron por escrito para que fuese columna y fundamento de nuestra fe”<sup>152</sup>. Deben notarse los gestos retóricos del obispo: hacer hablar a las autoridades históricas, “las más antiguas”, o bien a los testigos históricos, “los más antiguos”, para que confiesen estar de acuerdo con su versión de los hechos. Además, y en esa misma dirección, “en todo el mundo” se predica al mismo, idéntico Dios<sup>153</sup>.

En efecto, los Apóstoles, siendo más antiguos que cualquiera de ellos, están de acuerdo con esta versión y, a su vez, esta versión está de acuerdo con la tradición apostólica. Pues Pedro, Juan, Mateo, Pablo y los demás, así como sus

---

<sup>151</sup> *Adv. Haer.* II, 9, 1. *Cf.* este mismo recurso a la antigüedad como argumento de legitimidad en *Adv. Haer.*, III, 4, 2.

<sup>152</sup> *Adv. Haer.* III, 1, 1.

<sup>153</sup> *Cf. Adv. Haer.*, IV, 17, 5-6; IV, 18, 1.

discípulos, predicaron con los textos contenidos en la traducción de los antiguos<sup>154</sup>.

Todo ello incluye la noción de verdad que nace por y da a luz a la recta interpretación de los textos, en una argumentación circular fundada en una especulación teológica pero encauzada por un armazón retórico que pueda ver efectos concretos en la sociedad a la que el texto se dirige. La especulación teológica se entreteje con la historización de aquello teológico; se “economiza” lo trascendente<sup>155</sup>, se lo temporaliza, se lo moraliza. Así, se arrojan postulados agudos como lanzas cuando, por ejemplo, “los profetas conocieron y predicaron *de antemano* el Nuevo Testamento y a aquel que en él se pregona”<sup>156</sup>, postulados cuyos efectos sociales iban a ser críticos. Entre otras cosas, en términos de la fabricación del pasado y, por tanto, de la identidad comunitaria, encauzada –si no determinada– por estas premisas.

Pero además, la fuerza de este entramado está en el llamado a los testigos, que son la pieza retórica clave de toda disertación que tenga visos de discurso forense, como puede ser el caso, si recordamos lo que expone S. D. Moringiello, del *Adversus Haereses*. Quintiliano ya afirmaba que es lo mejor comenzar un discurso forense con la discusión sobre los testigos<sup>157</sup>. Como se ha mencionado, Ireneo adopta esta fórmula en aras de asemejar su juicio al de los juicios romanos, pero ahora en el tenor escatológico de la jerga cristiana, tanto en los casos ya vistos como cuando se refiere a los mártires.

Tanto Aristóteles como Quintiliano reconocen que el carácter de los testigos le da credibilidad al propio argumento, por lo que hace que sea más persuasivo. Por ejemplo, Aristóteles señala que incluso un solo testigo puede ser útil y que los testigos antiguos son más fiables porque no pueden estar corrompidos<sup>158</sup>. De esta forma, mientras que el fiscal puede argumentar que “no hay prueba más firme que aquella que depende del conocimiento personal”, la defensa, tratando de “disminuir la credibilidad de los testigos, enumera las razones por las cuales es común que se dé un falso testimonio”. Tanto para Aristóteles como para Quintiliano, así pues, los testigos sirven tanto como prueba para el orador, cuando éste trata de hacer su

---

<sup>154</sup> *Adv. Haer.* III, 21, 3.

<sup>155</sup> *Cf. infra*, cap. CUATRO.

<sup>156</sup> *Adv. Haer.*, IV, 9, 3. Las cursivas son mías.

<sup>157</sup> *Cf. supra*, cap. UNO.

<sup>158</sup> ARIST., *Rhet.* 1394a.

caso, como un punto de discusión, cuando los oradores no están de acuerdo unos con otros en un procedimiento judicial<sup>159</sup>.

Con todo, el recurso de los testigos se realiza aquí de una manera un tanto peculiar pues son testigos que Ireneo jamás escuchó o conoció y, sin embargo, les hace hablar: los cristianos de todo el orbe “obedecen todos a uno y el mismo Dios Padre, creen en una misma economía de la encarnación del Hijo de Dios, reconocen el mismo don del Espíritu, observan los mismos preceptos, guardan la misma forma de organización eclesial”<sup>160</sup>. Asimismo, el que se ha asumido que pudo ser su maestro, Policarpo, es referido por Ireneo como una legítima autoridad en términos de su antigüedad, pero también, como corolario, en términos de su rectitud doctrinaria: “Policarpo [...] tiene mucha mayor autoridad y es más fiel testigo de la verdad que Valentín, Marción y todos los demás que sostienen doctrinas perversas”<sup>161</sup>. La relación con los testigos es una relación atemporal, es una relación de fe; por eso Ireneo puede reivindicarlos como legítimos y veraces.

Así también, los apóstoles “transmitían a todos cuanto ellos mismos habían aprendido del Señor. Igualmente Lucas, sin negarlo a nadie, nos transmitió lo que de ellos había aprendido, pues él mismo testifica: ‘Como nos lo transmitieron los que desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la Palabra’”<sup>162</sup>.

Ahora bien, si el recurso a los testigos del pasado se pone en el campo bien específico de lucha contra la alteridad herética, ocurren fenómenos muy peculiares. El primer caso es el de Dios hablando a través de Isaías y diciendo: “Este pueblo me honra con sus labios, pero su corazón está lejos de mí. En vano me honran, cuando enseñan doctrinas y preceptos humanos”<sup>163</sup>. Ireneo de Lyon realiza una interpretación en clave heresiológica de este pasaje profético y nos explica que

[el libro de Isaías] llama “preceptos humanos” y no “Ley dada por Moisés” a las tradiciones que los padres de [los fariseos] habían fabricado, por defender las que violaban la Ley de Dios, y por eso tampoco obedecían a su Verbo. Esto es lo que Pablo afirmó acerca de ellos: “Ignorando la justicia de Dios y tratando de

---

<sup>159</sup> S. D. MORINGIELLO, *op. cit.*, pp. 16-17.

<sup>160</sup> *Adv. Haer.*, V, 20, 1.

<sup>161</sup> *Adv. Haer.*, III, 3, 4. Las cursivas son mías.

<sup>162</sup> Lc, 1:2. *Adv. Haer.*, III, 14, 2.

<sup>163</sup> Is, 29:13.

imponer su propia justicia, no se sometieron a la justicia de Dios. Pues el fin de la Ley es Cristo, para justificar a todos los creyentes”<sup>164</sup>.

También Pablo había anunciado desde tiempo antes qué se debe hacer frente a la rebeldía: después de dos intentos por corregir a quienes abandonan la iglesia, hay que evitarlos<sup>165</sup>. Y Juan, el discípulo de Jesús, incluso “nos dice que ni siquiera les devolvamos el saludo: ‘Pues quien los saluda coopera con sus obras llenas de maldad’<sup>166</sup>. Y de nuevo habla Dios a través de Isaías: ‘No hay alegría para los impíos, dice el Señor’”<sup>167</sup>.

Como se ve, el recurrir a los testigos del pasado en tanto que autoridades morales es un lugar común en la doctrina de la religión de Ireneo. Sin embargo, en este contexto particular de ataque a los herejes, tal recurso deja ver sus raíces como artilugio retórico pues los contextos en que fueron redactadas esa epístola paulina, esa otra juanina o el libro de Isaías que se han citado no implicaban sujetos idénticos a los que se presentan en este año 180, ni era un conflicto idéntico, pues no se disputaban las mismas cosas. Sin embargo, Ireneo los trae a cuento como si los contextos de enunciación fueran por lo menos equiparables. Procurando autorizar su discurso presente, Ireneo se remite a dichas *auctoritates* para dar sentido a su rechazo a sus propios *otros*, los gnósticos, aun cuando el rechazo a los *otros* que se lee en Isaías, Juan y Pablo no surgió de un contexto de proliferación de diferentes *ekklésiai*, ni de una diversidad amplia de versiones de Cristo como las que Ireneo busca atacar, ni de la premura por marcar los límites de la interpretación de Dios por causa de las persecuciones del Estado. Ireneo está fabricando testigos para su causa. El artilugio concluye con Juan el evangelista, de la siguiente manera:

Siendo, pues, tantos los testimonios, ya no es preciso buscar en otros la verdad que tan fácil es recibir de la Iglesia [...]. ‘Todos los demás son ladrones y bandidos’<sup>168</sup>. Por eso es necesario evitarlos, y en cambio amar con todo afecto cuanto pertenece a la Iglesia y mantener la Tradición de la verdad<sup>169</sup>.

---

<sup>164</sup> Rom 10:3-4, en *Adv. Haer.*, IV, 12, 4.

<sup>165</sup> Tit, 3:10, en *Adv. Haer.*, *ibid.*

<sup>166</sup> 2Jn, 11, en *Adv. Haer.*, *ibid.*

<sup>167</sup> Is, 48:22, en *Adv. Haer.*, *ibid.*

<sup>168</sup> Jn, 10:1.

<sup>169</sup> *Adv. Haer.*, III, 4, 1.

Se ha llegado así a la cuestión de cuál es la falsa tradición, a saber, toda aquella que tenga como autoridades morales pasadas y presentes otras diferentes que las de la iglesia apostólica; por ejemplo, la tradición que heredan las autoridades gnósticas<sup>170</sup>. Si la unidad eclesiástica implica, como vimos, la verdad y la transmisión correcta de la verdadera tradición, el hecho de que las escuelas gnósticas sean plurales es motivo suficiente para demostrar que transmiten una tradición espuria. El método con que Ireneo lleva a cabo esa demostración comienza por hacer una genealogía de las autoridades de la falsa tradición, exactamente como lo hizo con las autoridades apostólicas, utilizando la misma fórmula de reconstrucción de una realidad pasada a través de ciertos personajes específicos, testigos de la verdad, pero ahora en relación con las escuelas gnósticas: serán los falsos testigos de la verdad, quienes heredaron y transmitieron la mentira. En primer lugar, estableciendo que todas las escuelas gnósticas provienen de un mismo personaje: “He aquí la doctrina de la secta de Simón samaritano, del que procedieron todas las herejías”<sup>171</sup>. Hoy sabemos que esto es equívoco y no podríamos afirmar que a su vez el obispo de Lyon no lo supiera; sin embargo, lo que se manifiesta con esto es la configuración discursiva de una tradición gnóstica caricaturizada.

Simón el Mago, en primer lugar, y sus sucesores –Menandro, Carpócrates, Basílides, Cerinto, y de manera sobresaliente Valentín y Marción– son dispuestos como los heresiarcas de los cuales provinieron la totalidad de vertientes del gnosticismo existentes. “A partir de éstos[...], ya se han fabricado muchos engendros de herejías, por este motivo: muchos de ellos, más aún todos ellos, quieren ser maestros y así se separan de la herejía en la que estaban, e insisten en enseñar otros dogmas a partir de otras opiniones, componiendo luego otras nuevas a partir de las otras para poder proclamarse inventores de cualquier opinión que les agrada”<sup>172</sup>. Y esto, una vez más, es sólo parcialmente cierto.

En ocasiones, se apela a la genealogía y la tradición gnóstica para capitalizarla como un argumento del error histórico en el que viven los herejes. Sus ancestros existieron

---

<sup>170</sup> Cf. *Adv. Haer.* I, 21, 1. “Su enseñanza acerca de la redención afirma que ésta sería invisible e incomprensible, porque es la Madre de todas las cosas incomprensibles e invisibles. Pero, como es inestable, no se podría explicar de modo sencillo ni con una sola teoría, puesto que cada uno de ellos la transmite como se le viene en gana: pues cuantos pontífices hay de esta doctrina mística, otras tantas son sus redenciones”. Traducción de Gredos: “La tradición en torno a su redención ha acabado siendo invisible e incomprensible...”. Fundí las dos traducciones, pero cf. el término original para “tradición”, y además, el sentido de ese “acabamiento”.

<sup>171</sup> *Adv. Haer.* I, 23, 2.

<sup>172</sup> *Adv. Haer.*, I, 28, 1, pero cf. también II, 31, 1.

y heredaron un conocimiento que sostiene la perversidad exegética y moral, en distancia con la verdad<sup>173</sup>. En otras ocasiones, sostiene el obispo que todas esas “ficciones” han sido inventadas “en tiempos recientes”<sup>174</sup>. Entonces sí la estrategia es “restar” historia y tradición a las especulaciones gnósticas, como un arma de destrucción masiva literalmente. No considero que sea una *contradictio* del obispo, sino una estrategia discursiva que adquiere un sentido “acumulativo”, a lo largo de los libros del *Adversus Haereses*: si todas las herejías provienen de Simón el Mago pero nos insinúa al mismo tiempo que sus ficciones fueron inventadas “en tiempos recientes”, resulta que ninguna ha heredado un conocimiento antiguo, lo cual para la proto-ortodoxia es fundamental en la demostración de la naturaleza espuria del hereje. Así Ireneo disloca la realidad y afirma: “El hecho es que, entre [los herejes], no se encuentra ni iglesia ni doctrina instituida”<sup>175</sup>; y no tienen tradición,

porque antes de Valentín no hubo valentinianos, ni antes de Marción marcionistas. No existían en absoluto las demás doctrinas perversas que describimos, antes de que sus iniciadores inventaran tales perversidades. Pues Valentín vino a Roma durante Higinio, se desarrolló en el tiempo de Pío y permaneció ahí hasta Aniceto. Cerinto, antecesor de Marción, fue a Roma con frecuencia cuando Higinio era el octavo obispo de la ciudad, hacía penitencia pública, pero al fin acababa del mismo modo: unas veces enseñaba en privado, otras veces se arrepentía, hasta que finalmente, habiéndole refutado algunos las cosas erróneas que predicaba, acabó enteramente alejado de la comunidad de los creyentes. Marción, su sucesor, destacó en tiempo de Aniceto, el décimo obispo. Los demás gnósticos, como ya expusimos, sacaron sus principios de Menandro, discípulo de Simón. Cada uno de ellos primero recibió una enseñanza, luego se convirtió en su padre y jefe de grupo. Todos éstos se levantaron en su apostasía contra la Iglesia, *mucho tiempo después haber sido constituida*.<sup>176</sup>

Aun cuando Ireneo había traído al juicio actual testigos fabricados, imposible de ser acreditados como legítimos por su distancia de 150 años con el litigio, esta vez, sin embargo, habla de informadores que tuvieron que haber sido testigos oculares de Jesús para ser fidedignos. Esta vez, quienes no lo conocieron en persona no pueden

---

<sup>173</sup> Cf. *Adv. Haer.*, II, Pról., 1.

<sup>174</sup> *Adv. Haer.*, II, 28, 8.

<sup>175</sup> *Adv. Haer.*, III, 4, 2.

<sup>176</sup> *Adv. Haer.*, III, 4, 3.

saber más que el resto. En los tiempos que se describen en el Evangelio, los tiempos de Jesús, “no estaban ahí presentes ni Valentín, ni Marción, ni los demás que se pervierten a sí mismos y a cuantos están de acuerdo con ellos”<sup>177</sup>. Sobra decir que tampoco Policarpo, el mentor de Ireneo, estuvo ahí presente, y, si de detalles se trata, tampoco Pablo de Tarso. La lógica discursiva respecto del recurso a los testigos se ha vuelto contradictoria. Un mismo argumento aplica para “los otros” pero no para “nosotros”, en igualdad de circunstancias; a veces los testigos pueden trascender el tiempo y el espacio, pero otras veces no.

Todo esto ha servido para fabricar una tradición a nivel de las autoridades del pasado como legitimadoras de la autoridad presente de una doctrina particular, configurando tejidos de identidad cada vez mejor estructurados tanto para “nosotros” como para “los otros”.

Y esto conlleva irremediablemente el problema de la autoridad que ostentan quienes administran dicha doctrina, quienes organizan la faceta temporal del plan divino de Dios, de su *ekklesía* temporal. La red de autoridades pasadas de la tradición apostólica legitimará a las autoridades actuales, formalizando una noción cada vez más clara de su dimensión “económica”. La tradición ya se dibuja como aquella que habita en la centralización del poder terrenal.

---

<sup>177</sup> *Adv. Haer.* III, 12, 5.

# INTERLUDIO

## La configuración léxica de la alteridad: nombres para los herejes

El *Adversus Haereses* fue redactado como un manual para la destrucción de la así llamada herejía. Para ello, como se ha visto, en el texto se recurre a muchas diferentes herramientas discursivas (tropos retóricos que buscan fortalecer argumentos, demostraciones lógicas, demostraciones teológicas, etcétera). En ese sentido, si se mira particularmente la dimensión léxica de la redacción de esta heresiología, ocurre que los cinco libros del *Adversus Haereses* pueden verse como el rompecabezas de un único gran adjetivo descalificativo.

Aquí expongo una muestra no total pero sí representativa de la gran cantidad de formas nominales que acompañan los argumentos de ataque a los gnósticos e incluso, en ocasiones, conforman los argumentos. Ireneo tanto recurre a los adjetivos en modo poético, como corolario final de un argumento, en donde no hace falta demostrar más nada pero sí reforzar estilísticamente la redacción con sus consideraciones adjetivas respecto de los heréticos personajes; como incluye los adjetivos o sintagmas adjetivales en el argumento mismo para convertirlos en el elemento de demostración de una premisa determinada.

Algunos se han revisado y se seguirán revisando a lo largo del presente trabajo, pero considero que es útil observarlos en conjunto, aislados del corpus de la obra, y con la referencia a su ubicación en ésta. Además, de esta forma se puede notar la interesante recurrencia de ciertos prefijos privativos o negativos (*ἀ-*, *in-*, *de-*) que componen buena parte de esta lista. Son adjetivos, pero también sintagmas que se vuelven adjetivales. En la lengua original griega y en su versión latina, muchas veces se trata de oraciones completas (un sujeto, un verbo y un objeto directo); sin embargo, si están incluidos en esta lista es porque su sentido resulta adjetival, lo mismo que ocurre en el caso de los participios –referentes a un *modus operandi*– aunque éstos

devienen calificativos en español mucho más cómodamente. Por todo ello considero que es fundamental anotar sus formas originales. Así pues, ¿cómo son los *otros* heréticos?<sup>178</sup>



Acusadores de Dios: (*accusantes Deum*) I, 28, 1; IV, 28, 1.

Adulterantes de la verdad: (*qui adulteraverant veritatem*, παραχαράσσοντες τὴν ἀλήθειαν) III, 3, 4.

Apartados de la verdad: (*eos deviasse a veritate [arguimus]*) I, 22, 1; (*exciderunt a veritate*) I, 28, 2; (*revertentes ad veritatem*) II, 11, 1; (*circumeuntes circa veritatem*) II, 18, 7<sup>179</sup>; (*inimici veritatis*) III, 3, 4; (*extra veritatem sunt*) IV, 33, 7; (*deciderunt a veritate*) IV, 26, 2. Lo que afirman: (*errantium est a veritate*) IV, 19, 1; (*extra veritatem est*) II, 31, 1.

Apóstatas: (*apostatae*, ἀποστάταις) IV, Pról., 4; IV, 40, 3; V, 21, 3; V, 25, 1; (*qui absterunt a paterno lumine*, τὰ ἀποστάντα τοῦ πατρικοῦ φωτός) IV, 39, 3.

Asesinos: (*interfectores*) IV, 28, 1; (*homicidae*) V, 25, 1. Sus sentencias: (*homicidiales*) III, 16, 8.

Atrevidos: (*audaces*, τολμηροί) III, 11, 9; III, 21, 3; IV, 27, 3; (*ineffrenati*, καταφερομένοι) V, 8, 2.

Autocomplacientes: (*sibi placentes*) IV, 26, 2.

Autodestructivos: (*αὐτοκατάκριτοι*, *a semetipsis damnati*) I, 16, 3; (*eversores eis*, καταστροφεῖς αὐτοῖς) III, 12, 5.

Bestias: (*bestiae*) I, 31, 3; I, 31, 4.

Blasfemos: (*blasfemantes*) I, 19, 1; II, 1, 1; II, 9, 2; IV, Pról., 3; (*blasphemi*) IV, Pról., 3-4; IV, 28, 2; V, 20, 2. Su doctrina: (*blasphema sententia*, βλάβσημ[ον] γνώμη) I, Pról., 1; (*blasphema regula ipsorum*) IV, Pról., 3.

---

<sup>178</sup> El rastreo fue llevado a cabo en las ediciones de J.-P. Migne y W. Harvey, y confrontándolas con la edición de la colección “Sources Chrétiennes” de la Editorial Cerf. En esta lista no se incluyen las formas griegas de la retroversión realizada en la última edición mencionada, en aras de mantener la mayor cercanía posible con el texto original. Así es que las formas griegas que aquí se presentan junto con sus correspondientes latinas fueron verificadas en los escasos fragmentos griegos de los MSS analizados por J.-P. Migne y W. Harvey.

<sup>179</sup> MSS Cleromontanus y Vossianus. En Massuet, *caecutientes circa veritatem*, versión según la cual esta forma debería corresponder al calificativo amplio de “ciegos”.

Campesinos, burdos<sup>180</sup>: (*ethnici*) V, 8, 3. Lo que sostienen: (*rusticanum est*) II, 24, 3.

Ciegos; (*excaecati*, τυφλωθέντες) III, 7, 2; IV, 39, 2; (*excaecantes*, τυφλώπτοντοι) IV, 39, 3; V, 13, 2; (*caecutientes*) II, 17, 9; V, 19, 2; (*caeci*) II, 18, 7; V, 20, 1 y 2.

Contrariados: (*aporiati*, ἀπορησσαι) II, 4, 2; (*habentes tantas contradictiones et aporias*) II, 17, 1.

Cuestionadores: (*quaerentes*) V, 20, 2.

Delirantes: (*delirantes*) II, 30, 6.

Dementes, locos: (*dementes*) IV, 34, 5; (*in amentiam venientes*) II, 6, 3; (*vensani y descendentes dementiae*) II, 19, 3; (*insani*) I, Pról., 1; (*ostendentes suam insaniam*) II, 30, 1; (~ *nihil sanum*) II, 30, 5. Lo que sostienen: (*demens*) II, 8, 3; (*vesana*) II, 18, 7.

Demonios, hijos de Satanás, el Anticristo: (*daemones* (II 31, 3); (*primogeniti Satanae*, πρωτότοκοι τοῦ Σατανᾶ) III, 3, 4; (*inflati a Satana*) (III, 12, 12); (*submissi a Satana*) III, 16, 1; (*filii maligni*) IV, 41, 2; (*accipiens os Diaboli*) I, 27, 3; (*Antichristus*) III, 16, 8.

Depravados: (*pravi*) IV, 33, 3.

Discípulos del error: (*erroris discipuli*) III, 16, 8.

Envidiosos: (*invidi*) IV, 1, 2.

Espantosos: (*horribiles*) II, 31, 1.

Extraños, ajenos, enajenados: (*alieni*) IV, 41, 2; V, 25, 4); (*alienati*) III, 24, 2; IV, 41, 2; V, 14, 2; (*extranei*) II, 31, 3). Lo que afirman: (*alienae doctrinae*) II, 18, 1; IV, 26, 2; (*extraneum*) III, 16, 5. Sus dioses: (*Deos alienos eorum*) III, 6, 3.

Falsamente llamados Gnósticos (y similares): (*falsi nominis Gnostici*, οἱ ψευδωνύμως Γνωστικοί) I, 11, 1; IV, 35, 1; IV 35, 1; (*falso cognominati Gnostici*) II, Pról., 1; II 13, 10; IV 6, 4; (*falso cognominantur agnitiores*) II, 31, 1; (*eourm falso cognominata agnitio*) IV, 41, 4; (*falso dicuntur esse Gnostici*) V, 26, 2; (*inflati a falso nomine scientiae*) III, 12, 12; ([*ei*] *sub obtentu agnitionis*) III, 16, 8.

Falsos testigos: (*falsi testes*) I, 22, 1.

---

<sup>180</sup> En estos dos pasajes referidos, Ireneo no parece estar refiriéndose al sentido –también en cierta forma peyorativo– del término *paganus*, es decir campirano, aldeano, que no acude a la congregación cristiana, de donde “infel”, utilizado generalmente para describir a los romanos no cristianos, prosélitos de religiones imperiales o educados en la tradición grecorromana. En cambio, en estos casos parecería más acusarlos de ignorantes, torpes o burdos, sentidos cuya carga despreciativa evidentemente no es igual que la del *paganus* (Quintiliano, por ejemplo, podía ser un pagano muy lejos de ser considerado “ignorante” o “burdo”). Sería importantísimo analizar el sentido y las implicaciones del uso del término “campesino” como un adjetivo peyorativo en el contexto consolidación de un cristianismo que, ya desde entonces pero con mucho más énfasis en la Edad Media, fue enarbolado discursivamente como una religión “de pobres”, toda vez que no se está refiriendo aquí llanamente a los “gentiles”. En este espacio no será posible ahondar en esto, pero es pertinente señalarlo.

Feroces: (*feroces*) II, 31, 1.

Fornicadores: (*fornicatores*) IV, 27, 4.

Hipócritas: (*hypocritae*) III, 15, 2; IV, 26, 2.

Ignorantes, estúpidos: (*ignorantes*) V, 19, 2; (*in profundum ignorantiae*) II, 18, 7; (*stulti et bebetes*) IV 19, 1; (*non intelligentes*) II, 28, 4. Lo que afirman: (*fatuum*) II, 10, 4; II, 18, 7; (*prolatio ignorantiae*) II, 3, 2; (*stultitia*) I, 16, 3; II, 30, 1; (*insipientia*) II, 13, 9.

Idólatras: (*idololatrae*) IV, 27, 3; (*repleti phantasmate idololatriae*) II, 31, 3.

Impíos: (*irreligiosi*) II, 19, 8; (*impietatem affingentes*) II, 17, 6; (~ *introducentes*) I, 27, 4. Su doctrina: (*impia*) I, Pról., 1; II, 8, 3; II, 24, 4; (*impia et irreligiosa*) II, Pról., 1.

Impúdicos: (*impudorati*) III, 21, 3; (*impudentes*) V, 20, 2.

Inconsiderados: (*inconsiderati*) IV, 19, 2.

Incrédulos, infieles: (*infideles*) III, 7, 2; V, 11, 1); (*increduli*) IV, Pról., 4; IV, 33, 11 [indirectamente]; (*non credentes*) II, 11, 1; IV, 6, 7; IV, 29, 1-2.

Indecente, lo que afirman: (*non decet dicere [illa]*) II, 5, 4.

Indignos: (*indigni*) IV, 36, 6.

Indóciles: (*indocibiles*) IV, 14, 2.

Indoctos: (*indocti, ἀμαθεῖς*) III, 11, 9; IV 27, 3; V, 19, 2.

Inestables: (*fluctuanti*) III, 24, 2. Lo que sostienen: (*instabile*) I, 31, 3; II, 3, 1; (*inconstans*) II, 10, 4; (*in incertum*) II, 27, 3. Su doctrina: (*infirma et instabilis*) II, 19, 8; (*non firmitatem habet*) IV, 32, 1.

Inexpertos: (*inexpertiores, ἀπειροτέροι*) I, Pról., 1.

Infelices: (*infelices, ἄθλιοι*) III, 11, 9; V, 13, 2.

Ingratos: (*ingrati, ἀχαριστοῦντες*) I, 22, 1; I, 28, 1; IV, 36, 6; IV, 38, 4; IV, 39, 2; V, 3, 1.

Insaciables: (*insatiabiles*) IV, 38, 4.

Insensatos: (*insensati*) II, 7, 7; II, 30, 1.

Irracionales: (*irrationabiles*) II, 31, 1; IV, 38, 4; V, 8, 2. Lo que sostienen: (*irrationale*) II, 8, 3; II, 10, 1; III, 25, 1; (*irrationabile*) II, 18, 7; II, 24, 3; IV, 35, 1; (*irrationabilitas est*) II, 19, 3.

Ladrones: (*latrones*) III, 4, 1; V, 25, 1.

Lobos: (*lupi*) I, Pról., 1; III, 16, 8; IV, 15, 2.

Lujuriosos: (*abutuntur vitam luxuriosam*) I, 25, 3; (*intus pleni cupiditate*) IV, 11, 4; (*serviunt voluptatibus*) IV, 26, 3.

Maestros de lo falso: (*inducunt falsa verba*) I, Pról., 1; (*falsa docent*) III, 3, 2; III, 24, 1.

Malditos: (*maledicti*) III, 5, 2. Su doctrina: (*nefanda*) III, 24, 1; (*nefaria*) II, 24, 4.

Malignos: (*malignantes*) IV, 3, 1. Sus sentencias: (*malae sententiae [illorum]*) III, 12, 7; III, 12, 12; III, 24, 1; IV, Pról., 1; IV, 5, 5; IV, 26, 2.

Manipuladores de textos, intérpretes: (*interpretantes, ἐξηγουμένοι*) I, 16, 2; (*interpretatores, ἐξηγηταί*) I, Pról., 1; (*excogitatores*) III, 25, 5; (*circumventores*) IV, 1, 1); (*evertentes, ἀνατρέποντες*) I, Pról., 1; V, 13, 2; (*adinventores sententiae*) I, 28, 1; (*divinantes falsa*) IV, 1, 1; (*falsantes verba Domini, ῥαδιουργοῦντες τὰ λόγια Κυρίου*) I, Pról., 1.

Mentirosos: (*fallaces, φιλοψευδεῖς*) I, 4, 3; (*fiitores*) III, 15, 2; (*frustrantes*) IV, 8, 1; (*mentientes adversus Deum*) IV, 33, 6; (*mendaces*) IV, 34, 2; V, 23, 1; (*inventores perversitatis*) III, 4, 1. Sus doctrinas: (*mendaces*) III, 17, 4; III, 23, 8.

Perversos: (*perversi y perversissimi*) IV, 1, 1; IV, 1, 2; IV, 2, 2. Sus sentencias: (*perversae*) III, 3, 4.

Pseudoprofetas: (*pseudoprophetae*) III, 11, 9; III, 16, 8 [indirectamente]; IV, 33, 6.

Rebeldes: (*transgressores*) I, 10, 3; II, 28, 7; IV, 1, 2; IV, 2, 6; IV, 28, 2; IV, 39, 3, IV, 41, 1; (*contemptores*) IV, 11, 4; IV, 36, 6; (*supergrredientes legem*) IV, 38, 4.

Ridículo, lo que afirman: (*ridicula*) II, 10, 3; (*ridiculum est*) II, 19, 4; III, 12, 7.

Seductores: (*adtrahentes, ἀπάγοντες*) I, Pról., 1; (*seducentes*) I, 13, 1; III, 15, 2; (*seductores*) III, 16, 8; IV, 1, 2. Lo que llevan a cabo: (*seductorium est*) II, 19, 8.

Separatistas, cismáticos: (*abdicati*) IV, 41, 3; (*abjicientes bonum*) IV, 37, 1; (*dimittentes*) IV, 28, 2; (*dividentes*) IV, Pról., 3; (*effugientes fidem*) III, 24, 1; (*sectatores*) II, 4, 1; IV, 11, 4); (*scindentes*) IV, 26, 1; IV, 26, 2; (*abscindentes*) III, 11, 9; IV, Pról., 3; (*qui schismata operantur, οἱ τὰ σχίσματα ἐργαζομένοι*) IV, 33, 7; (*separati*) IV, 41, 1; (*qui fugiunt*) IV, 40, 1.

Serpientes, como las víboras: (*more serpentum [sunt]*) III, 2, 3; (*quemadmodum serpens [seducunt]*) IV, Pról., 4; (*progenies viperarum*) IV, 41, 3.

Soberbios, orgullosos: (*decorantes semetipsi*) II, 28, 9; (*differentiores [se dicunt]*) II, 30, 7; (*elati*) I, 28, 1; IV, 19, 1; IV, 19, 2; IV, 26, 3; V, 3, 1; (*inflati*) II, 28, 6; III, 15, 2; III, 25, 7; IV, 26, 2; (*majores et meliores quam Deum semetipsos vocantes*) II, 30, 2; (*non Deum timentes*) IV, 33, 6; (*seipsos esse albos et intellectores gloriantur, αὐτοὺς εἶναι τοὺς*

λευκοὺς καὶ εὐσυνιέντας ἀχούσι) I, 19, 2; (*semetipso perfectos dicunt*) II, 9, 2; II, 18, 6; (*tantam elationem assumerunt*<sup>181</sup>) I, 31, 3.

Sofistas: (*sophistae*) II, 17, 9; II, 17, 10; III, 24, 2; IV, 1, 1; V, 20, 2; IV, 2, 2; (*grammatici*) IV, 1, 1.

Sospechosos: (*suspectos*) IV, 26, 2.

Vacíos: (*vacui*) II, 4, 1; (*vani*, μάταιοι) III, 11, 9; V, 1, 2; V, 1, 3; V, 2, 1; V, 2, 2; V, 13, 2; (*inanes*, κενοί) IV, 33, 7; (*deserti a divina sententia*) I, 10, 3. Su doctrina: (*vaniloquium*) II, 12, 4; II, 19, 8; II, 19, 9; (*vanum ostensum est*) II, 30, 9; (*vana praesumptio*) II, 30, 1.

---

<sup>181</sup> Ed. Cerf: *adumpserunt*.

## CUATRO

### Pertenencia y *oikonomía* (la ruptura con el *otro*)

¿Qué pasa en la verde alameda? Pasa que no es verde, y ni siquiera hay una alameda. Y ahora juegas a ser esclava para ocultar tu corona, ¿otorgada por quién? ¿Quién te ha ungido? ¿Quién te ha consagrado? El invisible pueblo de la memoria más vieja.

A. PIZARNIK

Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Ese huracán le empuja irretentiblemente hacia el futuro. [...] Ese huracán es lo que llamamos progreso.

W. BENAJMIN

*Por orden del Rey, se prohíbe a Dios hacer milagros en este lugar.*

CEMENTERIO DE SAINT-MEDARD (1732)

#### En qué sentido *oikonomía*

Hemos visto que en el *Adversus Haereses* se lleva a cabo una configuración y defensa de la tradición en términos muy específicos. La tradición verdadera tiene sus raíces en una verdad ahistórica que le da fundamento, pero conduce a una historia verdadera. Dos diferentes dimensiones de la realidad que en otros contextos serían incompatibles o autoexcluyentes, la temporal y la atemporal, aquí se oponen y

confrontan para al mismo tiempo entretenerse, justificarse y fundamentarse la una con la otra. Así, se ha construido una noción amplia de tradición verdadera que, en el ámbito de la pugna de la proto-ortodoxia contra la herejía, funciona discursivamente como bisagra entre la tradición verdadera atemporal, divina, heredada por la gracia de Dios, por un lado, y la tradición verdadera temporal, humana, heredada por las *auctoritates*<sup>182</sup>, si se recuerda que entendemos *auctoritas* como el poder que encarna un creador y la creación de quien encarna el poder. Esta bisagra articula ambas tradiciones y permite que se den cauce mutuamente.

M.-L. Chaieb recuerda que Ireneo comparte con los gnósticos la convicción de que “todas las cosas de aquí abajo son proyecciones de las de arriba”<sup>183</sup>. Se ha especulado desde el origen mismo de la teología cristiana, en el eco de una similar problemática platónica, cómo opera este aparato de dos caras: cuál lado de la bisagra existió primero, cuál de ellos fue la consecuencia o la excusa de cuál otro, si la elaboración de tal aparato fue una alevosa búsqueda de control y poder o, por el contrario, un acto de amor; y, en cualquier caso, una elaboración llevada a cabo *por quién*. Y si bien los historiadores sobre todo de la segunda mitad del siglo XX establecieron que no había duda alguna (el constructo teológico atemporal fue la consecuencia y la excusa del constructo político y económico), algunos historiadores contemporáneos del paleocristianismo se han vuelto a preguntar todo aquello contemplando una historia de las mentalidades que rebasaría esa dicotomía. Elaine Pagels, por ejemplo, se ha preguntado si las convicciones religiosas de Ireneo de Lyon no eran más que dogmas políticos disfrazados o, por el contrario, si sus ideas políticas estaban subordinadas a sus creencias religiosas. Afirma la investigadora que ambas interpretaciones simplificarían excesivamente la situación y no se podría afirmar con certeza una cosa o la otra<sup>184</sup>.

No es mi intención intentar resolver aquí esas preguntas ni demostrar una u otra de entre aquellas hipótesis, sino analizar la bisagra en sí misma, es decir, cómo es que el obispo de Lyon logra discursivamente que se interrelacionen ambos lados del aparato, de qué forma establece la *necesaria* relación entre una tradición verdadera atemporal y una tradición verdadera temporal en términos de la postura que se adquiere frente al *otro*, el disidente, el así llamado hereje.

---

<sup>182</sup> Cf. *supra*, cap. TRES.

<sup>183</sup> *Adv. Haer.*, I, 7, 2 y cf. IV, 19, 1.

<sup>184</sup> E. PAGELS, *Los evangelios gnósticos*, p. 89.

El hecho es que, en su *Adversus Haereses*, Ireneo va a postular que la autoridad que ostenta la tradición atemporal que se ha transmitido desde Dios a su hijo, de éste a sus discípulos y de éstos a sus textos, fundamenta y vuelve necesaria la autoridad de la tradición verdadera temporal, que no es otra que la iglesia apostólica. El italiano Giorgio Agamben ha propuesto que la clave para analizar esta problemática está en la idea de *oikonomía* (οἰκονομία). En su obra *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y el gobierno*, analizando las diversas influencias del desarrollo y el orden global de la sociedad occidental, Agamben encuentra que de la teología cristiana derivan dos paradigmas políticos, “antinómicos, pero funcionalmente conectados”: la teología política, que funda en el único Dios la trascendencia del poder soberano, y la teología económica, que sustituye aquella “por la idea de una *oikonomía*, concebida como un orden inmanente –doméstico y no político– tanto de la vida divina como de la humana”<sup>185</sup>. El filósofo italiano encuentra que si la *theología* refiere al ser de Dios pero la *oikonomía* refiere a su actividad, la teología del cristianismo no puede más que ser una teología “económica”, precisamente a partir del sentido teológico que imprimieron al término los así llamados Padres de la Iglesia en el siglo II y que aquí intentaré describir.

*Oikonomía* significa literalmente “administración de la casa”. Oponiendo, precisamente, *oikos* (οἶκος) a *pólis* (πόλις), Aristóteles distinguía en el *oikos* diferentes tipos de relaciones tales como las despóticas (patrón-esclavos), las paternas (padre-hijos) y las conyugales (marido-mujer)<sup>186</sup>. Lo que une estas relaciones “económicas”, para Aristóteles, es un paradigma de gestión, un modo de operar, y no una *epistémē*<sup>187</sup>. Jenofonte recurre a este sentido “gestional” de la *oikonomía*: “No tiene que ver sólo con la necesidad y el uso de los objetos, sino ante todo con su disposición ordenada (τάχως σκευῶν)”<sup>188</sup>. En ese sentido, la actividad de ordenada gestión es pensada por Jenofonte como “control”: *epískēpsis* (ἐπίσκηψις), de *epískopos*, “guardia”, “supervisor”, de donde “obispo”) y, por ejemplo, compara una casa bien controlada o bien “economizada” con una danza:

<sup>185</sup> G. AGAMBEN, *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, p. 13.

<sup>186</sup> ARIST., *Pol.*, 1253b, 1-10, en *ibid.* p. 41.

<sup>187</sup> ARIST., *Pol.*, 1255b, en *ibid.*, p. 42.

<sup>188</sup> JEN., *Oec.*, 8, 23, en *ibid.*

Todos los objetos parecen formar un coro y el espacio entre ellos se ve bello porque cada cosa está en su lugar. Del mismo modo, un coro que baila en círculo no sólo es bello de por sí cuando se lo observa; también el espacio entre medio se ve bello y puro<sup>189</sup>.

Dice Agamben que este paradigma “gestional” define la esfera semántica del término *oikonomía* “y determina su progresiva extensión analógica más allá de [sus] límites originales”<sup>190</sup>. Es decir que paulatinamente dejó de referirse de manera cabal a la administración doméstica para ampliar sus alcances en un concepto más general, el de “ordenación” o “disposición”. Así, por ejemplo, el verbo *oikonoméîn* (οἰκονομεῖν), entre los estoicos, tuvo el significado de “mantener las necesidades de la vida; nutrir”<sup>191</sup>; y, en el ámbito de las artes retóricas clásicas, la *oikonomía* –trasladada al latín como *dispositio* o *dispensatio* ya desde Cicerón, mucho antes de la existencia de literatura cristiana– se refiere al orden con que se ordena el material de un tratado o un discurso<sup>192</sup>. Sin embargo, el término fue utilizado todavía con ambos matices en la primera literatura cristiana. Si bien un gran número de estudiosos habían considerado que, sobre esta base de transformación semántica, en la época cristiana el término *oikonomía* se trasponía directamente al ámbito teológico, donde ya adquiriría el sentido de “plan divino de la salvación”<sup>193</sup>, Agamben encuentra que esto todavía no fue así en los primeros textos religiosos del cristianismo. Gaso y Moingt, por ejemplo, habían afirmado que Pablo de Tarso fue el primero en dar al término *oikonomía* un sentido teológico. Sin embargo, el filósofo italiano encuentra que en las epístolas paulinas el término no tiene todavía el sentido de “plan salvífico” que obtendrá más adelante. En 1Cor, 9:16-17, por ejemplo, *oikonomía* es una misión que Dios le ha encargado al apóstol. El pasaje dice así:

Porque si predico el Evangelio, no es para mí gloria ninguna; es más bien un deber [ἀνάγκη; *necessitas*] que me incumbe; pues ¡ay de mí si no evangelizara! Si lo hiciera voluntariamente [ἑκὼν; *volens*], obtendría un salario; mas si lo hago forzado [ἀέκων; *invitus*], sería una misión [οἰκονομία; *dispensatio*] que se me ha confiado.

---

<sup>189</sup> JEN., *Oec.*, 8, 21, en *ibid.*, p. 43.

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>191</sup> *Ibid.*

<sup>192</sup> CIC., *Inv. Or.*, 1, 9: “[*Dispositio est*] rerum inventarum in ordinem distributio”, en *ibid.*, p. 45.

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 46.

El término tiene un sentido de actividad y encargo, un sentido operativo y organizativo. Así también ocurre en 1Tim, 1:3-4 y en Ef, 1:9-10, donde incluso se trata todavía de la realización de un encargo de administración doméstica<sup>194</sup>. El apologista Justino en su *Diálogo con Trifón*<sup>195</sup>, a mediados del siglo II, habla de una “economía de la pasión” (οἰκονομία πάθους) de Dios. Agamben encuentra que aquí se trata de “la pasión concebida como el cumplimiento de un encargo y de una voluntad divina”. Subrayo: *el cumplimiento* de la voluntad divina, no aún la voluntad divina en sí misma.

El panorama se transforma al llegar a los Padres de la Iglesia, particularmente a Ireneo. Agamben halla que justamente la *oikonomía* se tecnifica en la lengua y el pensamiento de los Padres con relación a su uso por parte de los gnósticos<sup>196</sup>. En efecto, en los textos gnósticos a los que hoy podemos acceder, se utiliza el término *oikonomía* en el sentido de la fusión de los eones que lleva a la constitución del Jesús histórico –un sentido gestional pero en el seno de la divinidad–; o también como la disposición de las cosas que habrán de ser como resultado de la acción del *lógos* por fuera del Pléroma (*cf. supra*, cap. 1) –un sentido de orden cumplido cuya raíz está en la voluntad divina<sup>197</sup>–. Sin embargo, si seguimos a Agamben, Ireneo recurriría en su discurso a una noción de *oikonomía* ya puesta en términos fuertemente teológicos como una reacción estratégica frente al uso que los gnósticos dieron al término. Dada la fuerza y éxito de la especulación gnóstica, los Padres de la Iglesia se apropiaron del término con esos mismos alcances, con esos mismos sentidos, excepto que lo hicieron para refutar la idea gnóstica y demostrar la suya propia<sup>198</sup>. Así dice Ireneo en su refutación a los gnósticos:

---

<sup>194</sup> Los pasajes dicen así, respectivamente: “Así como te rogué que te quedases en Efeso cuando fui a Macedonia, para que mandases a algunos que no enseñen diferente doctrina, ni presten atención a fábulas y genealogías interminables, que acarrearán disputas antes que [traer] el designio [οἰκονομίαν; dispensationem] de Dios que es por fe, [así te encargo ahora]”. Y “Notificándonos el misterio de su voluntad, según su beneplácito que se propuso en [Cristo], en aras de una administración [εἰς οἰκονομίαν; in dispensationem] de la plenitud de los tiempos, es decir, recapitular todas las cosas en Cristo, tanto las que están en los cielos como las que están en la tierra”.

<sup>195</sup> JUSTINO, *Diál.*, §30-31, en G. AGAMBEN, *op. cit.*, p. 57.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>197</sup> *Cf.* los textos gnósticos *Tratado Tripartito* ff. 77, 5; 96, 1; 99, 15; 115, 29; y 133, 5; *Sabiduría de Jesucristo* ff. 91, 5 y 92, 1; y *Testimonio de la verdad* f. 42, 1. En el *Tratado tripartito*, el juego de espejos entre la Iglesia pleromática y la Iglesia “de abajo” es explicitada en estos términos: “[el Logos] ordena la estación de la Iglesia reunida en ese lugar, la cual tiene la forma de la Iglesia encontrándose entre los eones que dan gloria al Padre” (f. 97, 5-9).

<sup>198</sup> Ya en Hipólito y Tertuliano, autores posteriores a Ireneo, el término deja de ser una “simple extensión analógica del vocabulario doméstico en el ámbito religioso y se tecnifica para designar la articulación trinitaria de la vida divina”. G. AGAMBEN, *op. cit.*, p. 71.

Que unos tengan más y otros menos capacidad para comprender, no tiene que significar alterar la doctrina misma, a tal punto que se piense en otro Dios fuera del Demiurgo y Padre de todas las cosas, como si éste no bastase; ni en otro Cristo o en otro Unigénito. La diferencia está sólo en la forma de investigar todo lo que se ha dicho en parábolas, a fin de ver la concordancia con la doctrina de la verdad, a fin de exponer los instrumentos que Dios usó en su *oikonomía* en favor de la raza humana<sup>199</sup>.

*Oikonomía* puede ya no significar una actividad logístico-operativa encomendada a alguien por Dios, sino el propio orden de Dios, su propia forma de organización interna (por ello la *oikonomía* de la doctrina apostólica ortodoxa, en el futuro, encontrará un sentido cabal e inmejorable cuando se la aplique a la trinidad: a lo interno de sí mismo, como la unidad que es, Dios, sin embargo, se *dispone* o se *economiza* en partes) y los alcances de aquélla en aquello que es externo a sí.

Agamben afirma sobre esta actitud ireneana que “la cuestión es clara: se trata de mantener la idea [...] de una ‘economía’ divina que dé lugar a la encarnación del Hijo, evitando, sin embargo, la multiplicación gnóstica de las figuras divinas”<sup>200</sup>. Contra la multiplicación gnóstica de los eones divinos (*cf. supra*, cap. UNO) fundada en el número treinta, “imagen de la economía superior”<sup>201</sup>, Ireneo sentencia que de este modo los gnósticos “hacen pedazos las *oikonomíai* de Dios con los números y con las letras”<sup>202</sup>. Del mismo modo, la proliferación de evangelios disímiles y diversos que llevan a cabo los herejes, “trastoca la *oikonomía* de Dios”<sup>203</sup>. Para Ireneo se trata, entonces, de desvincular la *oikonomía* de su nexo constitutivo con la multiplicación gnóstica de las hipóstasis y las figuras divinas. Y, si de reforzar la tradición verdadera se trata por medio de esta nueva aplicación de la *oikonomía*, el mismo S. D. Moringiello ha afirmado que “para Ireneo la elección es clara: sólo la exégesis de los Apóstoles reconoce a Jesucristo como la recapitulación de la *oikonomía* de Dios”<sup>204</sup>.

El término, en Ireneo, ya es equivalente al plan salvífico de Dios. Significa el ordenamiento que debe llevarse a cabo en la tierra, en relación con el ordenamiento del cielo, para que esa soteriología se manifieste y se perfeccione.

---

<sup>199</sup> *Adv. Haer.*, I, 10, 3.

<sup>200</sup> G. AGAMBEN, *op. cit.*, pp. 67-68.

<sup>201</sup> *Adv. Haer.*, I, 16, 1.

<sup>202</sup> *Adv. Haer.*, I, 16, 3.

<sup>203</sup> *Adv. Haer.*, III, 11, 9.

<sup>204</sup> S. D. MORINGIELLO, *op. cit.*, p. 245.

En ese sentido comprendemos en el presente trabajo los términos *oikonomía* y “económico”, adjetivo que irá siempre entre comillas para remarcar que no tiene que ver, por ahora, con el concepto moderno de economía, sino que es la adaptación adjetiva en español del sustantivo griego que porta el sentido ya descrito.

## Pablo de Tarso

Comprender a cabalidad el significado que tienen para Ireneo las nociones de orden y unidad, y la manera en que éstas se vinculan con un determinado poder “económico”, implica hablar de Pablo. En él se hallan las semillas –junto con los Padres Apostólicos y Apologistas– de lo que cien años después Ireneo sistematizará en torno a la diferencia y la disidencia; y fue, de entre todos aquellos, el que más énfasis puso al problema de la administración temporal del poder como representación de la administración atemporal del mismo –es decir, las dos caras de la moneda de la *oikonomía*, los dos lados de la bisagra–.

La unidad eclesiástica proto-ortodoxa se forjó tras un proceso bastante complejo y bastante posterior al siglo I. Para José Montserrat Torrents, no hubo entre las primeras comunidades paleocristianas una jerarquía administrativa propiamente dicha, sino “un cierto número de ‘funciones’ en parte carismáticas que desembocaron, ya en la segunda generación cristiana, en la creación de colegios presbiterales y, más adelante, en la elección de superintendentes o *epískopoi*”<sup>205</sup>. Esto significa que toda vez que en la literatura primitiva del cristianismo proto-ortodoxo, especialmente la del siglo I y la primera mitad del siglo II, se mencionan la supremacía de los obispos y las asambleas eclesiásticas, no se estaría pensando en una administración política, social o económica diseñada para sostenerse de forma autónoma, sino en la supremacía moral de las autoridades en cuestión, que sólo a ese ámbito se consagrarían y en las cuales no se pretendería encontrar nada más que una guía espiritual<sup>206</sup>.

Si embargo, Pablo de Tarso vino a configurar una noción de la autoridad con el sentido fuerte de su manifestación “económica”, es decir su operatividad concreta en el mundo en función de la operatividad divina. Esto nos ocupa porque Ireneo retoma

---

<sup>205</sup> J. MONTSERRAT TORRENTS, *La sinagoga cristiana*, p. 123.

<sup>206</sup> Cf. el texto apostólico primitivo, *Didaché*, XV, 1-2, cuyas líneas referentes a la autoridad episcopal se fundamentan exclusivamente en sus cualidades morales: “Elegíos, pues, inspectores y ministros dignos del Señor, que sean hombres mansos, desinteresados, verdaderos y probados, porque también ellos os administran el ministerio de los profetas y maestros. No los despreciéis, pues, porque ellos son los honrados entre vosotros, juntamente con los profetas”.

a Pablo incontables veces como una legítima autoridad para sostener la legitimidad de su discurso; y muy específicamente retoma de él la noción de que el sometimiento del hombre es el que posibilitará la realización del plan salvífico de Dios, es decir su *oikonomía*.

Pablo escribe en su carta a los Romanos, 13:1-2:

Que toda alma se someta a los poderes superiores, pues no existe poder alguno que no provenga de Dios y, los que existen, por Dios son ordenados. Así pues, quien resiste frente al poder, resiste a la orden de Dios; y los que resisten, ellos mismos ganan condenación para sí. [Πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑποτασσέσθω. οὐ γὰρ ἔστιν ἐξουσία εἰ μὴ ὑπὸ Θεοῦ, αἱ δὲ οὐσαὶ ὑπὸ Θεοῦ τεταγμέναι εἰσὶν. ὥστε ὁ ἀντιτασσόμενος τῇ ἐξουσίᾳ, τῇ τοῦ Θεοῦ διαταγῇ ἀνθέστηκεν· οἱ δὲ ἀνθέστηκότες ἑαυτοῖς κρῖμα λήψονται; *Omnia anima potestatibus sublimioribus subdita sit: non est enim potestas nisi a Deo, quæ autem sunt, a Deo ordinatæ sunt. Itaque qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit, qui autem resistunt ipsi sibi damnationem acquirunt*]. Porque los magistrados [ἄρχοντες; *principes*] no están para el temor del que bien hace, sino del malo. ¿Quieres, pues, no temer a la autoridad [ἐξουσίαν; *potestatem*]? Haz lo bueno, y tendrás alabanza de ésta. Porque es ministro de Dios [Θεοῦ διάκονος; *Dei minister*] para tu bien. Mas si hicieras lo malo, teme: porque no en vano lleva la espada; porque es ministro de Dios, vengador en ira para quien hace lo malo. Por ello, es necesario que se sometan [ὑποτάσσεσθαι; *subditos esse*], no solamente por la ira, sino incluso por la conciencia. Porque por esto ustedes también pagan los tributos; porque aquellos son ministros de Dios que sirven a esto mismo. Paguen a todos lo que deben: al que tributo, tributo; al que impuesto, impuesto; al que temor, temor; al que honor, honor.

Ireneo retoma este pasaje de Pablo, pero ahora conduciéndolo hacia el problema específico que le ocupa, el de la disidencia herética:

Así como [la serpiente] mintió al principio, también mintió al final, cuando dijo: “Todo esto me ha sido entregado y lo doy a quien quiero”<sup>207</sup>. Pues no es ella, sino Dios, quien delimitó los reinos de la tierra: “El corazón del rey está en manos de Dios”<sup>208</sup>. Y por Salomón dice la palabra: “Por mí reinan los reyes y los poderosos ejercen la justicia; yo exalto a los príncipes y por mí los jefes reinan sobre la

---

<sup>207</sup> Lc, 4:6.

<sup>208</sup> Prov, 21:1.

tierra”<sup>209</sup>. Y sobre lo mismo escribe Pablo: “Sométanse a las autoridades constituidas; pues no existe poder sino de Dios. Y las que hay están establecidas por Dios”. Y también dice refiriéndose a [la autoridad]: “Pues no sin motivo lleva la espada, pues es un ministro de Dios, para tomar venganza con furia de los que obran el mal”. Y , ciertamente, cuando dijo esto no fue con respecto a los poderes angelicales ni a los poderes invisibles, como algunos osan argumentar, sino a los gobiernos humanos [*Quoniam haec autem non de angelicis potentibus, nec de invisibilibus principibus dixit, quomodo quidam audent exponere, sed de his quae sunt secundum hominem potestatem*], pues dice: “Por eso pagáis tributos, pues son ministros de Dios y en eso ejercitan un servicio”<sup>210</sup>. [...] Por eso les impuso Dios el miedo –pues antes no conocían el temor a Dios– a fin de que, sometidos a los poderes humanos, se aten a sus leyes, alcancen algo de justicia y se controlen los unos a los otros, temerosos de la espada que abiertamente los amenaza, [*imposuit illi Deus humanum timorem (non enim cognoscebant timorem Dei), ut potestati hominum subjecti, et lege eorum astricti, ad aliquiū assequantur justitiae, et moderentur ad invicem, in manifesto propositum gladium timentes*] como escribe el Apóstol: “No sin causa lleva la espada; porque es ministro de Dios, para ejercer la cólera y la venganza contra quien haga el mal”. Por este motivo a los magistrados, revestidos de la ley como divisa, no se les pedirá cuenta ni se les castigará por todo aquello en que actuaren de manera justa y legítima. [...] Dios, pues, estableció el reino de la tierra en favor de los gentiles (no lo hizo el diablo, porque siempre anda inquieto, más aún porque pretende siempre que los pueblos no vivan en paz), a fin de que, temiendo el poder humano, los hombres no se traguen unos a otros como los peces, sino que por la disposición de la ley controlen la multiforme injusticia de los paganos. En este sentido son ministros de Dios. Y si son ministros de Dios, los que nos cobran los impuestos en ello ejercitan un servicio<sup>211</sup>.

Ireneo se refiere aquí a las autoridades romanas exactamente como lo hizo Pablo en su epístola. Sin embargo, en este contexto Ireneo busca demostrar que la *oikonomía*, como plan salvífico, tiene la necesidad de ser gestionada en un campo que se halla primero, discursivamente, en el gobierno de Roma, pero que tendrá un sentido cabal cuando se halle en el gobierno eclesiástico. La diferencia entre Pablo y el obispo de Lyon es que éste último necesita conducir el argumento del sometimiento frente a las autoridades hacia la demostración de

---

<sup>209</sup> Prov, 8:15-16.

<sup>210</sup> Todas estas referencias a Pablo, en Rom, 13:1-6.

<sup>211</sup> *Adv. Haer.*, V, 24, 1-2.

la perversidad de los que se sublevaron a dichas autoridades, que son, por supuesto, los gnósticos. En el fragmento siguiente se ve cómo el sometimiento a las autoridades de Roma funciona para demostrar el necesario sometimiento de la comunidad de creyentes a una sola autoridad terrenal:

Por este motivo todas las cosas están sujetas al nombre del altísimo y omnipotente, y por su invocación los seres humanos se salvaban incluso antes de la venida de nuestro Señor, de los malos espíritus, de todos los demonios y de toda apostasía: no porque los espíritus terrenos y los demonios lo hubiesen visto; sino porque sabían que Dios está sobre todas las cosas, y temían ante la invocación de su nombre<sup>212</sup>, así como tiemblan ante él todas las creaturas, los principados, potencias y todos los poderes sometidos. ¿Acaso aquellos que están sujetos al imperio romano, aunque jamás hayan visto al emperador porque están muy separados de él por grandes extensiones de tierra y de mar, acaso no están informados de su dominio y del máximo poder de su gobierno? Y los ángeles que nos dominaban, o el Demiurgo del mundo que ellos hipotizan, ¿no iban a saber del omnipotente, cuando los animales irracionales tiemblan ante él y se estremecen ante la invocación de su nombre? Aunque no lo hayan visto, todas las cosas están sujetas al nombre de nuestro Señor<sup>213</sup>, así como están sometidos al nombre de aquel que ha hecho y creado todas las cosas, pues no hay otro Dios sino el que ha creado el mundo<sup>214</sup>.

Son soberbios quienes creen que pueden escapar de la unidad administrativa impuesta gracias al poder de la tradición monádica. Éstos, los rebeldes, no pueden participar de una comunidad de humildes, es decir los sometidos a las autoridades. Por el contrario, serán excluidos del reino de Dios, el cual sólo está dispuesto para “nosotros”, los de adentro<sup>215</sup>. Así es que los disidentes –en un parangón con los colosenses a quienes Pablo redacta su epístola homónima– son “extraños y enemigos”<sup>216</sup>.

Lo que Pablo logró con la difusión de su versión del *christós* fue, entre otras cosas, consolidar un imaginario en que las autoridades serían tales ya no sólo por sus cualidades morales, pues esa sola condición las hace vulnerables de ser cuestionadas

---

<sup>212</sup> Rom, 9:5.

<sup>213</sup> Fil, 2:10; 1Cor, 15:27.

<sup>214</sup> *Adv. Haer.*, II, 6, 2.

<sup>215</sup> *Cf. Adv. Haer.*, IV 27, 4.

<sup>216</sup> Col. 1:21, y *Adv. Haer.*, V, 14, 2.

permanentemente y, si la comunidad considera que su moralidad es cuestionable, no hay otro motivo de peso que las pueda dejar en el poder. En cambio, al traer a la tierra un espejo manifiesto de la *dispensatio* del cielo, Pablo volvió a las autoridades poderosas por analogía con Dios y, de esta forma, la legitimidad de dichas autoridades puede ya no radicar en sus cualidades morales. Es así que para el siglo II, nos dice A. Von Harnack,

cada comunidad era al mismo tiempo una unidad, consumada en sí misma; pero era también una reproducción de la iglesia colectiva de Dios, y tenía que manifestarse y reconocerse a sí misma en tanto tal. [...] Se trataba de una sociedad que unificaba a sus compañeros creyentes, residentes de cualquier ciudad, con los más fuertes lazos, presuponiendo una relación que se asumía como definitiva y permanente a lo largo de toda la vida; que suministraba a sus miembros no sólo de santa unción, ofrecida de una vez y para siempre o fraccionadamente, cada cierto tiempo, sino también de un contrato cotidiano que los proveía de beneficios espirituales al tiempo que imponía ciertas obligaciones sobre ellos, convocándolos a reuniones primero diariamente y después una vez a la semana; que los encerraba lejos de otras personas, unificándolos en un gremio de culto, una sociedad amistosa, una orden con una línea definida del modo de ver la vida; que les enseñaba, además, a considerarse a sí mismos como la comunidad de Dios<sup>217</sup>.

Lo que habremos de ver es cómo se instrumentaliza todo ello en la empresa de Ireneo por definir al perverso herético y, como veremos más adelante, excluirlo de la comunidad o bien dejar que se excluya a sí mismo.

## Orden, unidad y poder

La tradición, la identificación con la tradición y la unificación entre personas que provoca tal identificación, se expresan en el *Adversus Haereses*, discursivamente, como una fortaleza donde refugiarse del mal<sup>218</sup>, el cual no es otra cosa que la diferencia, la disidencia.

Así pues, ahora y desde este punto de vista, la tradición también se va a referir a la unidad administrativa de la religión basada en la determinada interpretación de las

---

<sup>217</sup> A. VON HARNACK, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, pp. 432-433.

<sup>218</sup> Cf. *Adv. Haer.*, V, 20, 2.

Escrituras de la que ya hemos hablado. Todo eso, en conjunto, “nos” separa y “nos” distingue de la perversión. Esto será un nudo, un punto de choque entre las versiones apostólica y gnóstica, pues las nociones de poder y autoridad de las escuelas gnósticas eran radicalmente diferentes a las apostólicas proto-ortodoxas. La tradición, en tanto que verdadera, implica unidad; una sola es la realidad trascendente, una sola la recta interpretación de sus escrituras, una sola la forma correcta de poner en práctica la religión que se declara en las Escrituras y, así, será una sola la iglesia en el mundo. Esto es que una sola autoridad temporal, “económica” y política encarnará el cumplimiento de una única moral aceptada<sup>219</sup>.

Las teorías que consideran que aquí, en el nacimiento mismo de la doctrina cristiana apostólica ortodoxa primitiva, se encuentra la primera gran secularización del Occidente judeocristiano, hallan sus razones en esta suerte de “reubicación” discursiva del poder metafísico, este trasladarlo de su residencia fuera del tiempo hacia una nueva residencia terrenal: la disposición (*dispositio, oikonomía*) concreta de su voluntad, su manifestación, su operatividad, la comunidad organizada en torno a la fe, la iglesia, la administración de lo espiritual, la organización de la comunidad que espera pacientemente que llegue el futuro. Ireneo articula esa noción del poder “económico” con la demostración de la tradición verdadera que hemos visto. Si el fin del *Adversus Haereses* es obtener una demostración de que los herejes son tales, Ireneo sugiere resistir “con firmeza y constancia, luchando por la única verdadera fe, fuente de vida, que, recibida de los apóstoles, la Iglesia esparce entre sus hijos”<sup>220</sup>.

Dios heredó a sus apóstoles el poder que es él en sí mismo, y consecuentemente ese poder se traslada hacia una iglesia temporal. Ese tránsito del poder atemporal al temporal habrá de demostrarse, sin embargo, por diferentes vías y una de ellas será el modelado del concepto de unidad. En el siguiente fragmento del *Adversus Haereses*, del libro IV, capítulo 26, párrafos 2 al 5, hay una suerte de clímax narrativo retórico cuando el obispo hace converger todas las nociones y problemáticas que aquí hemos descrito y las lleva, las encaja, en un argumento máximo: el poder “económico”. Para que haya unidad, que es la condición de posibilidad de la manifestación Dios, las personas deben someterse en cuerpo y alma:

---

<sup>219</sup> Cf. *Adv. Haer.*, I, 6, 3.

<sup>220</sup> *Adv. Haer.* III, Pról.

Por este motivo es preciso obedecer a los presbíteros de la iglesia (*presbyteris obaudire oportet*). Ellos tienen la sucesión de los apóstoles y han recibido, según el beneplácito del padre, el carisma de la verdad junto con la sucesión episcopal. En cambio a los otros, que se apartan de la sucesión original (*qui absistunt a principali successione*) y se reúnen en cualquier parte, habrá que tenerlos por sospechosos, como herejes que tienen ideas perversas o como cismáticos llenos de orgullo y autocomplacencia [...]. Todos éstos se apartan de la verdad (*decidunt a veritate*). Los herejes ofrecen ante el altar de Dios un fuego profano, o sea doctrinas ajenas (*alienas doctrinas*): los consumirá el fuego del cielo, como a Nadab y Abihú. A aquellos que se yerguen contra la verdad y acicatean a otros contra la iglesia de Dios, los tragará la hendidura de la tierra y se quedarán en el infierno [...]. A éstos el Verbo los reprenderá, pues éste no juzga según la apariencia ni se deja guiar por la cara, sino por el corazón. Ellos escucharán la voz del profeta Daniel: “Raza de Canaán y no de Judá, la apariencia te sedujo y la concupiscencia arrastró tu corazón. Hombre envejecido en el mal, ahora se te echan encima los pecados que antes habías cometido cuando juzgabas con injusticia; condenabas a los inocentes y dejabas libres a los culpables, contra lo que dice el Señor: No matarás al inocente y al justo”<sup>221</sup>. [...] Por tanto, de todos éstos es necesario alejarse (*ab omnibus igitur talibus absistere oportet*) y, en cambio, adherirse a aquellos que, como hemos dicho, conservan la doctrina de los apóstoles en el orden de los presbíteros, que ofrecen una palabra sana y observan una conducta irreprochable para edificar y corregir a los demás. [...] También el apóstol Pablo, seguro de su buena conciencia, dijo a los Corintios: “No somos como muchos otros, que adulteran la palabra de Dios; sino que hablamos con sinceridad ante Dios y en Cristo, con palabras que vienen de Dios”<sup>222</sup>. Así son los presbíteros que la iglesia nutre. De éstos dice el profeta: “Te daré príncipes (*ἀρχοντας, principes*) en la paz y guardianes (*ἐπισκόπους, episcopos*) en la justicia”<sup>223</sup>. De ellos decía el Señor: “¿Quién es el administrador fiel, a quien su Señor pone al frente de su familia para que distribuya los alimentos a su tiempo? Dichoso el siervo a quien el Señor, al llegar, lo encontrare haciéndolo”<sup>224</sup>. Pablo indica dónde se le encontrará: “Dios puso en la iglesia en primer lugar apóstoles, luego profetas y en seguida maestros”<sup>225</sup>. Pues donde Dios ha depositado sus carismas, ahí es donde conviene aprender la verdad, de aquellos que conservan la sucesión de la

---

<sup>221</sup> Dan, 13:56, 52-53.

<sup>222</sup> 2Cor, 7:17.

<sup>223</sup> Is, 60:17.

<sup>224</sup> Mt, 24:45-46; Lc, 12:42-43.

<sup>225</sup> 1Cor, 12:28.

iglesia y la doctrina de los apóstoles. Ahí se halla la conducta sana e irreprochable, y la palabra no adulterada ni corrompida. Ellos custodian nuestra fe en el único Dios que hizo todas las cosas; nos hacen crecer en el amor al hijo de Dios, que tantas *oikonomíai* llevó a cabo por nosotros; y nos exponen las Escrituras sin ningún riesgo ni de blasfemar contra Dios, ni de deshonrar a los patriarcas, ni de menospreciar a los profetas<sup>226</sup>.

El largo fragmento anterior recapitula todas las nociones que se ven implicadas en la fabricación retórica de la tradición verdadera para la demostración del poder “económico” de la iglesia apostólica, poder que delimitará las fronteras entre la verdad y la mentira, la ortodoxia y la heterodoxia, el “nosotros” y “los otros”. La primera línea es categórica; el resto, es su justificación (¿o es que es al revés?). Si se analiza este pasaje en función de las nociones que hemos estado observando en la retórica ireneana, encontraremos algunos detalles del mecanismo excluyente del poder de la tradición verdadera a través de la definición de los límites de lo interno frente a lo externo:

- 1) Obediencia a los presbíteros, la premisa principal. Apunta hacia definir los límites de la *oikonomía*, es decir la administración temporal del poder atemporal de Dios, en aras de formar una comunidad perfectamente organizada que sea capaz de esperar con paciencia el advenimiento de Cristo.
- 2) Tales presbíteros poseen el carisma (χάρισμα) de la verdad. La verdad, que es el ser, que es Dios y todo lo que a éste respecta, radica también en ellos.
- 3) Por ser poseedores de tal carisma, ellos mismos centralizan la verdad y representan la unidad, consecuentemente con aquella premisa “económica”, esbozando las fronteras sociales –pero casi podríamos decir físicas– que demarcan la verdadera *ekklesía*.
- 4) En cuanto la unidad es fisurada, aparecen “los otros” (*reliqui*) que, por no asumir la autoridad de los presbíteros (*absistunt a principali successione*), habrán de ser considerados como sospechosos. Ireneo refuerza el argumento lógicamente con una partícula causal: pues (*quoniam*) éstos se apartan de la verdad.
- 5) Al apartarse se vuelven ajenos, sus doctrinas están por fuera de la unidad (*alienas*), es decir que habitan fuera de las fronteras que demarcan la *ekklesía* y la verdad que ésta resguarda.

---

<sup>226</sup> *Adv. Haer.*, IV, 26, 2-5.

6) Si no se los ataca, desde ese *otro* lugar derruirán la unidad de la iglesia, cometiendo un crimen que comenzará por la *oikonomía* gestionada temporalmente pero que devendrá un crimen trascendente, en el terreno de la *oikonomía* divina, el más elevado de los parricidios.

7) La distancia también es autoimpuesta por los disidentes, y está asimismo marcada por sus actos moralmente reprobables. “Se hacen pasar por presbíteros”, sostiene Ireneo, apelando a la existencia de una sola forma de ser presbítero. Por eso “mienten y obran el mal”.

8) El llamamiento a las autoridades literarias del pasado, una vez más, encontrando en ellas la demostración de la exclusión necesaria de los herejes, aun cuando los redactores de –en este caso– los libros de Daniel y de Isaías, las epístolas paulinas a los Corintios y los evangelios de Mateo y de Lucas no afrontaban en absoluto el mismo *tipo* de enemigos que Ireneo.

9) De vuelta con una defensa de la unidad institucional, conviene estar dentro de la iglesia verdadera: conviene aprender la verdad de quienes mantienen la autoridad de la tradición, pues ahí se encuentra la conducta “sana e irreprochable”.

j) El corolario de esta larga red de argumentos es el de la recta interpretación como el habitáculo de la verdad: en la iglesia verdadera radica “la palabra no adulterada e incorruptible” (*inadulteratum et incorruptibile sermo*) .

Recordemos que el *Adversus Haereses*, según S. D. Moringiello, responde al género discursivo forense en los libros I y II, pero se traslada hacia un discurso epidíctico en los libros III y IV. “El objetivo de la oratoria epidíctica, como Aristóteles sostiene y perfecciona Tucídides, es la visión”<sup>227</sup>, nos dice Moringiello. La *probatio* ireneana –de la cual tenemos un buen ejemplo en el pasaje arriba citado–, donde se dispone a demostrar con pruebas su caso, es en última instancia visual. Ireneo ayuda a sus lectores a *ver* la *oikonomía* de la salvación narrada en las Escrituras<sup>228</sup>, recapitulada en Cristo y perfeccionada en su manifestación temporal autoritaria. Para lograrlo, él establece la comunidad de interpretación comenzada en las Escrituras y cumplida a través de sí mismo, heredero de otros legítimos obispos. Considero que con este tipo de agencias discursivas se estimula la construcción de un imaginario de una autoridad donde no la había, donde no existía en esos términos y de esa manera. Y ¿quién tiene la máxima autoridad, en última instancia?

---

<sup>227</sup> S. D. MORINGIELLO, *op. cit.*, p. 245.

<sup>228</sup> *Ibid.*

Con estas palabras el Señor claramente dio a entender a sus discípulos que uno solo y el mismo es el padre de familia, es decir, el único Dios Padre, que hizo todas las cosas por sí mismo; pero son muchos los agricultores, de los cuales unos son insolentes y soberbios<sup>229</sup>, no dan fruto y matan al Señor; otros, en cambio, obedientes en todo, dan fruto a su tiempo. Y este mismo padre de familia es el que primero envió a sus siervos, luego a su hijo. El mismo Padre que envió a su hijo a los viñadores que lo mataron, es el que envió a los siervos; pero cuando vino el hijo mismo, dotado con la autoridad de su Padre, dijo: “Mas yo os digo”. En cambio los siervos decían: “Esto dice el Señor”<sup>230</sup>.

Las autoridades familiares, las autoridades terrenales en su totalidad, lo son en consecuencia del poder divino. La noción de *oikonomía* como plan salvífico tiene ya un cauce bien orientado hacia las relaciones de subordinación dentro de la comunidad. Werner Jaeger ha afirmado, respecto de las fuertes declaraciones sobre la concordia y la unidad que se hallan en la literatura cristiana del siglo II, que se trata de declaraciones que

revelan la convicción fundamental de que la religión cristiana [...] requiere una disciplina semejante a la de los ciudadanos de un Estado bien organizado, penetrados por un mismo espíritu común a todos. Queda aún lugar para el pluralismo de las primitivas Iglesias cristianas locales, pero no pueden actuar como les plazca. Su libertad de acción y de conducta está limitada por la desaprobación de los posibles excesos que sienten las Iglesias cristianas hermanas y que una de ellas expresa públicamente, la que tiene una autoridad espiritual y moral reconocida<sup>231</sup>.

En efecto, la dimensión moral del problema –dimensión que el obispo expuso en el fragmento ya analizado (*Adv. Haer.*, IV, 26, 2-5)–, tiene una profundidad que es pertinente analizar.

---

<sup>229</sup> Rom, 1:30.

<sup>230</sup> *Adv. Haer.*, IV, 36, 1.

<sup>231</sup> W. JAEGER, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, p. 32.

## ***Infirmitas* como *virtus*: una condición de la pertenencia**

Otro de los puntos centrales de la polémica antiherética es el de la dignidad (*virtus*) como un problema moral, eventualmente teológico y eventualmente “económico”. En el imaginario gnóstico, la dignidad es la condición humana que implica el ejercicio de un poder justo y necesario, una condición creativa que es de suyo liberadora. En Ireneo, siempre con las bases de Pablo, esa noción gnóstica de la dignidad es perversa porque es soberbia; pues la verdadera dignidad radica en la debilidad.

El apóstol [Pablo] demostró claramente que el hombre fue entregado a su debilidad (*traditus est suae infirmitati homo*) para que no escapara una y otra vez, altanero (*elatus*), lejos de la verdad (*excideret a veritate*). En su segunda carta a los Corintios dice: “Y para que no me enorgullezca a causa de la sublimidad de las revelaciones, me fue dado el tormento de la carne: el ángel Satanás, para que me abofetee. Y por ello tres veces rogué al Señor para que me ayude; y éste me dijo: ‘Te basta con mi gracia; pues la fortaleza se perfecciona en la debilidad [*Sufficit tibi gratia mea; nam virtus in infirmitate perficitur*].’ Así pues, gustosamente más me gloriaré en la debilidad, a fin de que habite en mí la fuerza de Cristo”<sup>232</sup>. Pero cualquiera dirá: ¿Entonces qué? ¿Acaso quiso el Señor que su apóstol fuera así abofeteado y que soportara tal debilidad? En efecto, dice la palabra, pues la virtud se perfecciona en la debilidad, haciendo mejor a aquel que por su debilidad conoce la fuerza de Dios [*virtus enim in infirmitate perficitur, meliorem efficiens hunc, qui per suam infirmitatem cognoscit virtutem Dei*]. Pues ¿de qué modo el hombre hubiera aprendido que él mismo es débil y mortal por naturaleza, y Dios en cambio inmortal y poderoso, si no hubiera conocido aquello que existe en una y otra experiencia?<sup>233</sup>

Ireneo tiene una doble misión: despedazar las especulaciones cristianas gnósticas que negaban la autoridad apostólica, y por otro lado consolidar el propio discurso en la definición cabal de la rectitud moral y teológica de la buena humanidad. Para lo primero, emite un oportuno juicio de valor a quienes no secundan la recta opinión: serán altaneros (*elati*) por el hecho de alejarse de la verdad (*excidere a veritate*). En esta suerte de rebeldía se encuentra el eslabón que une la dimensión moral del problema con su dimensión “económica”. Para lo segundo, recurre a una suerte de definición de

---

<sup>232</sup> 2Cor, 12:7-9.

<sup>233</sup> *Adv. Haer.*, V, 3, 1.

Dios en el entendido de contra-definir al ser humano (*melioem efficiens hunc, qui per suam infirmitatem cognoscit virtutem Dei*). En medio de ese proceso, queda el hombre en una condición por principio desvalida y sin ningún asomo de *virtus*. Pero lejos de plantearse en detrimento suyo, todo lo contrario: su debilidad (*infirmitas*) es reivindicada como la máxima manifestación de Dios en su propio cuerpo.

Esta defensa de la debilidad como condición de posibilidad de la *virtus* que exige la presencia de Dios en el mundo se repite a lo largo de toda la obra ireneana<sup>234</sup>. Dada la omnipotencia de Dios, no habrá potencia alguna en el ser humano que no provenga de él<sup>235</sup>, y por su gracia es que se constituye el hombre en la *infirmitas*. La dignidad se redondea en el discurso del obispo: la *virtus* se perfecciona *in infirmitate* y acompaña de esta forma el proceso de configuración de la idea de que el sometimiento del ser humano en todos los niveles –familiar, social, político, espiritual, ontológico– es de hecho la condición de posibilidad de la salvación.

En esta ocasión, como contrapunto, sí quisiera referirme directamente a los gnósticos. El siguiente es un fragmento del texto valentiniano *Sobre el Origen del Mundo*, y en él se vislumbra de dónde surgen los preceptos teológico-antropológicos que hemos escuchado de boca del obispo de Lyon:

Después del día del reposo, Sofía envió a su hija Zoé, la llamada Eva, en calidad de instructora para poner de pie a Adán ya que éste carecía de alma, a fin de que los que iban a ser engendrados por él fueran recipientes de la luz. Cuando Eva vio al que era su viva semejanza tirado por los suelos, sintió pena por él y dijo: “Adán, vive, levántate de la tierra”. En un instante su palabra se convirtió en obra, y, efectivamente, Adán se levantó y enseguida abrió los ojos. Cuando la vio, dijo: “Tú serás llamada madre de los vivientes, pues tú me has dado vida”. Entonces las potestades se enteraron de que su criatura vivía y andaba erguido, y se trastornaron muchísimo. Enviaron siete arcángeles para averiguar qué había sucedido. Llegados ante Adán, cuando vieron que Eva hablaba con él, se dijeron: [...] “Ea, capturémosla y vertamos nuestra simiente en ella, a fin de que quede mancillada y no pueda regresar a su luz. Además, los que nazcan de ella quedarán bajo nuestra obediencia. Sin embargo, nada digamos de esto a Adán,

---

<sup>234</sup> Cf., por ejemplo, *Adv. Haer.*, II, 33, 4; III, 20, 1; y III 20, 3.

<sup>235</sup> Así se establece, por ejemplo, en un texto anterior al *Adversus Haereses* titulado *El pastor*, supuestamente escrito por Hermas a comienzos del siglo II: “Ahora bien, guardando los mandamientos de Dios serás poderoso en toda acción, y tu acción será incomparable. Porque si temes al señor, todo lo harás bien. Éste es temor que has de fomentar en ti y te salvarás” (*Pastor*, II, 7, 1).

pues no procede de nosotros, *antes bien infundamos un letargo en él y durante su sueño hagamos que imagine que ella procede de su costilla, de modo que la mujer le obedezca y él sea su señor*<sup>236</sup>.

El gnóstico valentiniano no sólo postula a Eva como la verdadera dadora de vida (*zoé*) y conocimiento (*gnôsis*); además, muestra que el hecho de considerarla inferior al varón fue una ficción infundida por los Arcontes, creadores de la miseria terrenal; una pantalla hipnótica que justifica el sometimiento y la debilidad a nivel *psíquico* en el sentido del léxico gnóstico.

Ernst Bloch ha realizado una lectura de este entramado discursivo en relación con las nociones de “Hijo del Hombre” e “Hijo de Dios” como epítetos antitéticos de Jesús. En su obra *El ateísmo en el cristianismo. La religión del éxodo y del Reino*, dice lo siguiente:

La voluntad de mejorar la vida con las fuerzas propias tan pronto aparece vacía como altanera y en todo caso inútil. Una imagen del hombre tan empequeñecida permanece mejor doblegada, porque por un lado es mala y por el otro impotente. Se espera la fuerza de arriba, frecuentemente como excusa para permitir todo lo que aquí es malo y muy cómodo para aquellos que precisamente viven muy bien de eso<sup>237</sup>.

Este problema de epítetos es, para E. Bloch, una clave de la polémica teológica paleocristiana en tanto que “Hijo del Hombre” fue precisamente como ciertos gnósticos se refirieron al Jesús temporal extrapleromático y otros al extrapleromático atemporal, pero en ningún caso fue la fórmula favorita de los eclesiásticos. Sin embargo, más importante todavía para lo que aquí nos ocupa es la mención de Bloch del mismo fragmento de la epístola paulina a los Romanos, capítulo 13, que vimos páginas antes. La “teología de la esperanza” que se situó en la cima del cambio, en contra de la tradición y en favor de una emancipación en el nacimiento del cristianismo, dice Bloch, “se vuelve también conformista cuando, con comfortable pasividad, quiebra la punta de la esperanza de Jesús ante y hasta la cruz”<sup>238</sup>. Para Bloch, Pablo clausura la posibilidad de emancipación (la cual Jesús habría propiciado con su encarnación) en el momento que promulga la *páthos* del propio

---

<sup>236</sup> *Sobre el Origen del Mundo*, §115-116, en *BNHI*, pp. 408-409. Las cursivas son mías.

<sup>237</sup> E. BLOCH, *El ateísmo en el cristianismo. La religión del éxodo y del Reino*, p. 135. Las cursivas son mías.

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 160.

Jesús –y consecuentemente de la humanidad– como la condición de esa liberación. En su lectura de la epístola paulina a los Romanos, Bloch confirma que “no podía ser mayor la utilidad de una paciencia de la cruz, sobre todo cuando no acontecía el retorno de Cristo”, es decir, cuando la *ekklesia* tuvo que pasar a significar la administración de lo temporal para esperar pacientemente el fin de los tiempos.

El hecho es que la esperanza que refunda Pablo sólo puede mantenerse por medio de la constitución de una comunidad terrenal bien gestionada y “economizada” –en términos de Agamben– y de ese modo quien no se mantenga dentro de los límites de la comunidad no podrá esperar el reino de Dios, o lo hará pero viendo frustrados sus esfuerzos. La pertenencia a la unidad eclesiástica declarada por Ireneo tiene no sólo el sentido de delimitar la moralidad frente a la inmoralidad, sino además un sentido escatológico en el momento en que no existe salvación futura para quienes se aparten de la tradición verdadera que se encarna en la Iglesia verdadera. Por eso, el no pertenecer se vuelve, discursivamente, una fisura teológica.

### **La falsa tradición herética fisura la unidad y el poder**

¿Qué tienen para decir los gnósticos respecto de la tradición a sí misma llamada verdadera, la unidad que ésta supone y el poder que detenta? A la luz del propio texto ireneano,

cuando nosotros los atacamos con la tradición que la Iglesia custodia a partir de los apóstoles, se ponen contra la tradición diciendo que tienen no sólo presbíteros, sino también apóstoles más sabios que han encontrado la verdad sincera: porque los apóstoles “habrían mezclado lo que pertenece a la Ley con las palabras del Salvador”; y no solamente los apóstoles, sino el mismo Señor habría predicado cosas que provenían a veces del Demiurgo, a veces del Intermediario, a veces de la Suma Potencia; en cambio ellos conocerían el misterio escondido, indubitable, incontaminado y sincero. Esto no es sino blasfemar contra su Creador. Y terminan por no estar de acuerdo ni con la tradición ni con las Escrituras<sup>239</sup>.

---

<sup>239</sup> *Adv. Haer.*, III, 2, 2-3.

Los tratados cosmológicos, evangelios y otros textos filosóficos y religiosos de las diferentes vertientes gnósticas representan la elaboración de una tradición diferente a la apostólica proto-ortodoxa. Sin duda, se puede afirmar que esta divergencia es lo realmente peligroso para las comunidades eclesíásticas apostólicas, pues es a partir de ello que se manifiesta prácticamente su distancia religiosa –es decir, la que incluye la especulación teológica y/o espiritual con una práctica moral, litúrgica, etc.–.

Tanto así que los disidentes son ubicados en este punto, y ya categóricamente, como el error encarnado: intérpretes por error, seguidores del error, ontológica y “económicamente” erróneos. “Por eso es necesario resistirles por todos los medios – convoca el obispo de Lyon–, por si acaso podemos atraer a algunos a convertirse a la verdad, confundidos por la refutación. Ciertamente, no es fácil apartar a un alma presa del error, pero no es del todo imposible huir del error cuando se presenta la verdad”<sup>240</sup>.

Ahí donde vimos que Ireneo cita el Libro de Isaías (*cf. supra, Adv. Haer.*, IV, 26, 2-5) y la epístola paulina a los Romanos –citas justificadas por referirse a las “tradiciones fabricadas” por los fariseos que “violaban la Ley de Dios” y porque censuran, en el caso de Pablo, la imposición de la “propia justicia” sin someterse a la justicia de Dios– Ireneo sienta las bases para argumentar que nunca, ni en el pasado ni en el presente, la ley podrá ajustarse a particularidades contextuales, pues se trata de una ley dada universalmente, providencialmente y sin tiempo. De ahí que la unidad de la autoridad (y la autoridad de la unidad) trascienda toda divergencia de opinión para radicar en un no-lugar lejos del alcance de la interpretación.

Respecto de los “dos dioses” que el obispo de Lyon lee en la interpretación marcionita de la *oikonomía* cósmica, por ejemplo, reclamará que es un sinsentido pues implicaría que ninguno de los dos es omnipotente, y la omnipotencia es el ser mismo del dios; pero, aun más, el obispo quiere demostrar que si existe una multiplicidad de gestiones o administraciones en el ámbito divino, terrenalmente habrá un serio problema no sólo en la “administración” del propio ser humano en sí mismo, perdiendo de vista los límites de la mente y el pensamiento, sino además en la administración amplia de la

---

<sup>240</sup> *Ibid.*

*ekklesia*<sup>241</sup>. Si la promulgación de la falsa tradición “provoca divisiones, vacíos del amor de Dios”<sup>242</sup>, está claro que esa división corrompe los límites de la iglesia. Los herejes, “alegando cualquier motivo sin peso, dividen y fragmentan el grande y glorioso cuerpo de Cristo y en cuanto está de su parte de nuevo lo matan”<sup>243</sup>. En efecto, no son más que asesinos (*cf. supra*, “Interludio”).

La fisura de la unidad “económica” es el asesinato de Dios y, así, el problema con las escuelas gnósticas lejos de ser sólo un asunto de “opiniones encontradas sobre la salvación”, es una guerra contra el crimen. La alteridad, que comienza por ser una alteridad herética, ya es una alteridad criminal.

Hasta ahora hemos planteado que la configuración de una tradición histórica verdadera funciona, en el *Adversus Haereses*, como un mecanismo que dibuja las fronteras de la identidad del “nosotros” porque sitúa por fuera de esas fronteras a “los otros”, una vez caracterizados discursivamente como contrarios a la rectitud moral y exegética, y rebeldes frente a la gestión “económica” que implica la implementación de la verdad de Dios en el mundo. Se ha fabricado al *otro* y se ha establecido una ruptura con él.

Ireneo de Lyon defiende la noción de que la diferencia es de suyo un error, y ha llevado a cabo tal cosa mediante una *epideixis* elaborada con teologúmenos y argumentos de tipo moral, y también, como urdimbre del tejido retórico, con insultos

---

<sup>241</sup> *Adv. Haer.*, II, 1, 4-5: “De modo semejante procedemos contra las invenciones de los marcionitas. Sus dos dioses quedan delimitados y definidos, separados entre sí por una distancia infinita. Según esta teoría habría que imaginar muchos dioses infinitamente distanciados en todas las direcciones, y unos darían origen y limitarían a los otros mutuamente. La razón en la que se apoyan para hipotizar un Pléroma o un Dios superior al Creador del cielo y de la tierra, es la misma que se puede usar para suponer que sobre su Pléroma hay otro Pléroma, y sobre este segundo un tercero, y sobre su Abismo otro Abismo divino, e igualmente para deducir otros más a cada uno de los lados. De esta manera su teoría tendría que prolongarse hasta el infinito, y sería imperioso imaginar perpetuamente otros Pléromas y Abismos, sin poner nunca un término, pues habría que buscar siempre otros nuevos. Ni siquiera se sabría si esas cosas quedarían arriba o abajo de nosotros, y de los mismos que se dicen superiores no se estaría seguro de que queden arriba o abajo. Nada firme o estable habría en nuestra mente, sino que por fuerza ésta siempre estaría fluctuando entre infinitos mundos e indeterminados dioses. Si fuese así, cada uno de estos dioses tendría que estar contento y no mezclarse curiosamente con lo que toca a los otros; de otra manera el inferior sería avaro e injusto, y dejaría de ser Dios. Cada uno de los seres creados tendría que dar gloria a su propio Creador, el cual para él sería suficiente y no tendría por qué conocer a otros dioses; de otra manera, condenado justamente por los demás de apostasía, tendría que recibir un proporcional castigo. En consecuencia, por fuerza debe ser uno solo el que contiene todas las cosas, que en aquel ámbito que le pertenece las haya creado todas según su voluntad; o bien admitir muchos creadores y dioses indefinidos, que se limiten entre sí poniéndose principios y términos por todos lados; todos ellos quedarían contenidos dentro de otro mayor, y cada uno quedaría necesariamente delimitado dentro de lo que es suyo, y de este modo ninguno de ellos sería Dios. Pues cada uno de ellos sería defectuoso, pues sólo le tocaría una parte muy pequeña en comparación de todo el resto, y por consiguiente dejaría de existir aun el título de Omnipotente. Este modo de pensar tarde o temprano tendrá que caer en la impiedad”.

<sup>242</sup> *Adv. Haer.*, IV, 33, 7.

<sup>243</sup> *Ibid.*

y gestos semejantes (los llamados heresiarcas son representados como “maestros verdaderamente desprovistos de ciencia divina”<sup>244</sup>, personas que poseen una “estúpida sabiduría” de la que todo hombre o mujer sensata “naturalmente” se deberá reír a carcajadas). Ahora bien, todo aquello puede ser pensado como un mecanismo para demostrar que no es suficiente delimitar quiénes son “los otros” y, después, establecer que son enemigos. Además, habrá que actuar en consecuencia y ejecutar *de facto* una separación radical con éstos, para lo cual se necesita estipular de manera clara e inequívoca de qué sujetos se está hablando y cómo “nosotros” debemos posicionarnos frente a “los otros”.

En términos de la *oikonomía* de la salvación, o aun de la *oikonomía* entendida como gestión de la verdad de Dios, “es claro –sostiene Ireneo– que quienes se oponen a su salvación, inventando otro Dios diverso del que hizo a Abraham la promesa, quedan fuera del Reino de Dios y pierden la herencia de la incorrupción (*extra regnum Dei sunt et exheredes sunt ab incorruptela*)”<sup>245</sup>. Los gnósticos son caracterizados como seres vacíos que residen en el vacío. Heredar y acatar la doctrina verdadera es una actitud moral que deviene “económica”, que le asegura al ser humano habitar en la plenitud del ser –y no en el vacío–, y que separa el “nosotros” de “los otros”.

Los alcances de estas premisas, en términos sociohistóricos, fueron amplios y determinantes para la paulatina constitución de la una Iglesia apostólica que se empoderaba socialmente en su espacio-tiempo. Observar para ello los postulados de tipo “económicos” en el *Adversus Haereses* es muy útil, pues Ireneo sentó la bases doctrinarias para poner en práctica que quienes no se adscriben a la comunidad temporal de creyentes deberán ser considerados como adscriptos al demonio, el príncipe de la transgresión (*necessarium est dicere quoniam omnes qui sunt abscissionis, adscripsit illi qui princeps est huius transgressionis*)<sup>246</sup>, y por lo tanto deberán ser excluidos de la comunidad temporal.

El enemigo (*inimicus*) es, en primer lugar, el ángel apóstata. Quienes suscriben esta disidencia, quedan adscritos a aquél. Tan peligrosos como el demonio serán quienes no se sometan a la Iglesia apostólica. Y todos ellos, de forma concluyente, son extraños: *alieni*. Nada deben buscar dentro de las fronteras de la verdad y el ser. Y si entendemos ahora la *oikonomía* como la manifestación social de la premisa teológica

---

<sup>244</sup> *Adv. Haer.*, I, 10, 3.

<sup>245</sup> *Adv. Haer.*, IV, 8, 1. Las cursivas son mías.

<sup>246</sup> *Adv. Haer.*, IV, 40, 3.

de la unidad divina, el problema se vuelve logístico. ¿Cómo actuar frente a los disidentes? ¿Cómo explicar su condición separatista? ¿Qué hacer con ellos?

# CINCO

## Fuera de la vida (la exclusión del *otro*)

El colonialismo visible te mutila sin  
disimulo. El colonialismo invisible te  
convence.

E. GALEANO (PARÁFRASIS)

El problema de la pertenencia y la exclusión atraviesa por completo la fuente que aquí se ha analizado. Podría decirse que entre sus objetivos primordiales está defender la pertenencia (eclesiástica) buscando la exclusión (herética). El hecho es que las formas de la pertenencia y de la exclusión tienen múltiples rostros y múltiples suelos epistémicos en este texto irenano. No se trata sólo de un problema moral, uno “económico”, uno teológico o uno espiritual, sino que se trata de una serie de argumentos de diferente naturaleza apoyados unos en otros sin discriminación. En el presente capítulo intentaré rastrear algunos de los núcleos duros de tales formas argumentativas.

Isaac Stein ha estudiado el problema de la fabricación de la alteridad y la delimitación discursiva de las fronteras del bien en aras de una exclusión de los así llamados “malditos” e “infames”, pero en el ámbito de la tradición bíblica judía. En ese contexto, cuestiona los nodos de la configuración de la alteridad de la siguiente manera:

Aunque el *otro* al que hacemos referencia aquí no es una entidad abstracta, el límite social entre “enemigo” interno y externo es difuso. ¿Quién es el otro interior? ¿Aquel que opera dentro de un territorio propio? ¿Aquel que comparte una misma concepción del mundo y la cuestiona? ¿Quién es el

enemigo exterior? ¿Aquel que vive pacíficamente en un territorio contiguo?  
¿Aquel que nos amenaza por sus similitudes? ¿Aquel que vive de acuerdo con  
una ideología ajena a la nuestra?<sup>247</sup>

Son preguntas que he rescatado como guías del análisis del *Adversus Haereses* en este capítulo. Sin embargo, el tejido discursivo ireneano no es en absoluto homogéneo en términos de las nociones y el tipo de argumentos que lo conforman. Los argumentos del obispo de Lyon para definir la alteridad y demarcar su división con la herejía, como hemos visto a lo largo de los capítulos anteriores, no pueden comprenderse desvinculados de otras múltiples problemáticas y nociones, a saber, el problema de la verdad, el de la interpretación, los argumentos que sostienen la tradición y la autoridad de esa tradición, la defensa de la moral, la noción de *oikonomía* y administración terrenal del poder, y la positividad o negatividad de la dignidad o fuerza (*virtus*) del ser humano. Todo ello conduce al problema de la pertenencia y la exclusión, problema que aquí ya será operativo o, digamos, “económico”. Intentaré mostrar en este capítulo cómo Ireneo entreteje aquellas nociones, conceptos o teologúmenos, con distintos gestos retóricos y recursos discursivos en aras de demostrar la necesidad de la exclusión del hereje.

Si metodológicamente es necesario ubicar cada concepto y cada elemento de una trama discursiva siguiendo un orden determinado y hablar de ellos también “en orden”, no debemos pensar que de hecho están separados entre sí en el tejido discursivo. No es posible afirmar que *primero* existe la necesidad de diferenciarse moralmente de los herejes –por poner sólo un ejemplo– y *después*, como su consecuencia, se busca el léxico con que se los va a insultar, o se construye un paradigma gestional para su exclusión –por poner sólo otro par de ejemplos–. Con todo, aquí deberemos ir por partes.

### **Quién nombra, quién es nombrado**

La forma en que es nombrado un sujeto –individual, colectivo, político– tiene implicaciones que rebasan al nombre en sí mismo. Aceptemos de inicio que nombrar o nombrarse *provoca* el delineamiento al menos parcial, cuando no total, de lo nombrado, por lo que provoca a su vez la posibilidad de identificar aquello que se

---

<sup>247</sup> I. STEIN, *Malditos, malvados e infames en la Biblia*, p. 22.

nombrar. Si bien eso supone una serie de problemas teóricos importantes y diversos, quisiera centrarme aquí en lo que respecta a la utilidad de esa delimitación nominal en la construcción de una identidad que necesita cerrarse. En este caso hablamos de la eclesiástica cristiana apostólica proto-ortodoxa, cuya identidad ha de definirse frente a los disidentes que serán considerados enemigos. La dimensión problemática de ello tiene que ver, en este caso, con la forma en que esa *ekklēsia* asumió el papel de denominadora, la potestad de definir adjetivamente a los *otros*, configurando una identidad hacia adentro de su propia comunidad al tiempo que pretendía configurar unívocamente la identidad disidente.

Pues ¿qué implica que un grupo se adjudique el legítimo derecho de determinar la identidad de otro grupo? Las comunidades gnósticas se nombran a sí mismas, en palabras del obispo: son “todo ese montón de los que se dicen gnósticos”<sup>248</sup>. Pero es una autodeterminación que implica demasiada dignidad. En sus propias palabras, implica una insensata soberbia (*elatio*). Ireneo prefiere restar dignidad al nombre de dichas comunidades: son *falsamente* llamados gnósticos, utilizan para sí el *falso* nombre de ciencia<sup>249</sup>.

Los *otros* se nombran. “[Los valentinianos] dan sermones que llaman ‘comunes y eclesiásticos’ (*communes et Ecclesiasticos*) dirigidos a los fieles de la Iglesia, para atrapar y seducir a los más sencillos”<sup>250</sup>. No hay forma de aseverar que ese haya sido el *modus operandi* de los valentinianos. Lo que sí sabemos es que el término mismo, “valentinianos”, aquellos que pertenecen a la escuela del maestro gnóstico Valentín, no era la forma preferida de éstos para nombrarse a sí mismos, sino que es un nombre escogido por Ireneo en el intento por distinguirlos, a ellos y a sus doctrinas, de las otras escuelas gnósticas. Pues ellos mismos nombraban sus sermones como “comunes” y “eclesiásticos”, no “sermones gnósticos valentinianos” (y desde luego jamás “sermones heréticos”). La forma en que los valentinianos se nombraban a sí mismos era una forma negada por los obispos apostólicos proto-ortodoxos. Ese no reconocimiento, tanto a nivel discursivo como en sus efectos a nivel social, sentó las bases para asumir el legítimo derecho de estipular los *verdaderos nombres* de los sujetos implicados en esta pugna. Es claro que esta sola actitud configura la noción de la

---

<sup>248</sup> *Adv. Haer.*, II, Pról., 1.

<sup>249</sup> *Cf. supra*, “Interludio”.

<sup>250</sup> *Adv. Haer.*, III, 15, 2.

posesión de la verdad y la sabiduría frente al *otro* nombrado, y marca de qué lado está la autoridad discursivamente.

Sin embargo, estos herejes nombran también a sus propios adversarios, los de la Iglesia apostólica. Ireneo denuncia que los discípulos de Valentín menosprecian a los cristianos apostólicos. En sus palabras, los valentinianos

dicen que los hombres psíquicos somos nosotros, los de la Iglesia (εἶναι τούτους ἀπὸ τῆς Ἐκκλησίας ἡμῶς; *nos, qui sumus ab Ecclesia*). Sostienen que por esto nos es necesaria a nosotros la buena conducta ya que de otra manera no nos podríamos salvar, mientras que ellos se salvarán absolutamente<sup>251</sup>.

Ireneo refutará tales aseveraciones como sofismas y locuras. Ireneo *sabe* que esa clasificación valentiniana –que tiene una dimensión teológico-antropológica y desde luego también una dimensión retórica fuerte en cuanto a sus efectos– es falsa. La autodefinition de los gnósticos es fraudulenta; no tienen ningún legítimo derecho de denominar. “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>252</sup>, dice Ireneo, tras lo cual explica que se trata de una denominación soberbia y equivocada. Se está refutando una especulación teológico-antropológica, pero la fuerza retórica de la refutación se halla en involucrarse pronominalmente en el conflicto –¡tal como lo hicieron los valentinianos!– y, así, crear una identificación con los lectores o auditores de este tratado. Al hacerlo, el público se vuelve cómplice del obispo y ayuda a fortalecer la certeza de que un hereje no posee la dignidad poderosa (*virtus*) que implica el nombrar.

### Quién excluye, quién es excluido

Existen en nuestros días posturas que encuentran a Ireneo de Lyon como un teólogo incluyente y conciliador. La investigadora francesa Marie-Laure Chaieb, por ejemplo, ha afirmado lo siguiente:

---

<sup>251</sup> *Adv. Haer.*, I, 6, 2.

<sup>252</sup> *Adv. Haer.*, I, 6, 3.

Una de las técnicas heresiológicas de Ireneo es esclarecer las divisiones que caracterizan los sistemas gnósticos: divisiones de las opiniones en el seno de las mismas “escuelas”, divisiones entre las escuelas en una multitud de senderos y, sobre todo, las rupturas constantes con la interpretación eclesiástica de la fe y de las Escrituras que él condensa en la famosa expresión “regla de la verdad” o “regla de la fe”. Esas múltiples divisiones son, para él, una prueba de que las corrientes gnósticas no viven de la fe auténtica. Afirmar esto sin precaución podría dar una imagen de Ireneo muy rígida, la cual es necesario precisar al instante. *Ireneo no forma parte de esas personas en un carácter binario, incluso, en un carácter fundamentalista, para quienes la verdad es comparable a un monolito tranquilizador.* En el seno mismo de la Iglesia, la regla de la fe no implica del todo, para él, excluir toda diferencia [...]. *Para él la comunión integra una necesaria y vital diversidad,* en la medida en que esta diversidad no afecte la imagen de Dios transmitida por la predicación unánime del Evangelio: es, de hecho, este parámetro de la diversidad el cual sostiene su desarrollo para justificar la existencia de cuatro Evangelios<sup>253</sup>.

A continuación, Chaieb se remite al pasaje del *Adv. Haer.*, III, 11, 8 (*cf. supra*, p. 62) en el que Ireneo demuestra la existencia de sólo cuatro evangelios legítimos con la existencia de cuatro regiones en el mundo y cuatro vientos principales. Para la investigadora francesa, el hecho de que Ireneo concluya este pasaje con la idea de que Dios “nos ha dado un Evangelio de cuádruple forma, al mismo tiempo que éste es mantenido por un mismo Espíritu”, debe llevar a pensar que el obispo contempla en la unidad la diversidad y que, por lo tanto, defiende la inclusión de la diferencia en la comunidad de Dios. Considero que no se puede concluir tal cosa respecto de este pasaje. Por un lado, Ireneo nombró como legítimos aquellos cuatro textos evangélicos muy probablemente porque su lectura entre las comunidades paleocristianas apostólicas era tan frecuente y estaba tan establecida litúrgicamente que dejar fuera a alguno de ellos hubiera ido en detrimento de sus fines unificadores. Es decir, el obispo estaría incluyendo los cuatro evangelios en la tradición verdadera más por una necesidad operativa comunitaria que por un dogma teológico-antropológico “incluyente”. Pero por otro lado, en el *Adversus Haereses* nunca se manifiesta la inclusión de la diferencia en términos comunitarios temporales. Si el

---

<sup>253</sup> M.-L. CHAIEB, “L’appartenance a l’Eglise dans le débat entre Irénée de Lyon et les gnostiques”, en G.-P. DELAGE, *Les Pères de l’Eglise et les dissidents*, p. 51. Las cursivas son mías.

teológúmeno citado por Chaieb puede comprenderse como producto de una postura incluyente, esto sólo se mantendría al nivel de la especulación teológico-metafísica que habría fundamentado la veracidad de los textos, pero no se manifestará respecto de las comunidades humanas –que es de lo que se trata, a fin de cuentas, esta discusión–.

De hecho, como hemos visto y veremos en este capítulo con más detalle, en el *Adversus Haereses* no se explicita la inclusión de la diferencia en términos comunitarios temporales, sino todo lo contrario. Para Chaieb, “las confesiones de unidad que marcan el *Adversus Haereses* en ningún caso tratan de defender un pensamiento único”, sino que se trata de buscar “un acuerdo de fondo sobre la regla de la fe que distintos usos no sabrían reencauzar”<sup>254</sup>. La investigadora estaría leyendo en Ireneo la búsqueda de una óptima operatividad social de la Iglesia para la cual “desafortunadamente” habría que apelar a la unidad interpretativa respecto de la *regula fidei*, pero en esa búsqueda no se implicaría la ortodoxia exegética de las Escrituras; lo cual es contradictorio de suyo. Hemos intentado demostrar en los capítulos anteriores que esto opera exactamente al revés.

Haciendo una crítica de estas posturas, veremos en las siguientes páginas que el objetivo primordial del *Adversus Haereses* es la configuración de la pertenencia (eclesiástica) en aras de la exclusión (herética) y veremos que Ireneo sí tiene el carácter fundamentalista, en palabras de Chaieb, de quienes consideran que “la verdad es comparable a un monolito tranquilizador” y, por ende, la mentira deberá ser expurgada del seno de las comunidades que habitan esa verdad.

Para la construcción discursiva de las nociones de pertenencia y exclusión, hay en el texto ireneano tres grandes premisas. La primera, que la exclusión de los herejes es causada o impulsada por ellos mismos: ellos alevosamente se excluyen de la comunidad verdadera; autónoma y decididamente fisuran la unidad de la *oikonomía*. La segunda, que su exclusión es de tipo ontológica: no participan del ser de Dios –es decir, del ser en absoluto– ya que, debido a que su crimen es teológico, Dios los expulsa de sí y de sus dominios, privándolos de la existencia. La tercera, que son los eclesiásticos proto-ortodoxos, es decir la figura del “nosotros”, quienes deben efectuar esa exclusión, echarlos fuera de la unidad comunitaria, en defensa de la vida y la verdad. Veamos cómo se construye cada una y cómo, finalmente, pueden operar en conjunto.

---

<sup>254</sup> *Ibid.*, p. 52.

### a) Los herejes se excluyen a sí mismos

Según este gesto discursivo del obispo de Lyon, quienes están fuera de la Iglesia han decidido estarlo no sólo por causa de los influjos del demonio en ellos, sino por un alevoso separatismo. Los herejes “se han apartado de la verdad”<sup>255</sup>, eso se confirma desde la presentación misma de la obra, y ya explicamos en qué sentido ocurre tal cosa (*cf. supra*, capítulo TRES). Sin embargo, esta infracción no tiene que ver con la ignorancia, como si se tratara de un pecado por defecto o un crimen imprudencial, pues en esos casos hay una suerte de “tolerancia” o perdón divino para quienes ignoran los alcances de lo que cometen<sup>256</sup>. Por el contrario, quienes decididamente “desprecian al mismo Cristo Señor” y a su Padre, se condenan a sí mismos porque se resisten a su salvación, “cosa que hacen todos los herejes”<sup>257</sup>.

Aun con una diferencia importante en cuanto a sus empeños e inquietudes, como ya hemos expuesto (*cf. supra*, capítulo CUATRO), los rasgos generales de esta denuncia ya estaban definidos en Pablo, quizá un siglo antes. Ireneo se remite a él nuevamente:

El mismo [Pablo] ofrece a los corintios este testimonio: “¿Acaso ignoráis que quienes obran la injusticia no heredarán el reino de Dios? No os engaños. Ni fornicadores, ni idólatras, ni adúlteros, ni afeminados, ni quienes se acuestan con otros hombres, ni ladrones, ni avaros, ni borrachos, ni calumniadores, ni violentos heredarán el reino de Dios. Esto fuisteis, pero ahora estáis lavados y santificados, estáis justificados en el nombre de Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios”<sup>258</sup>. De modo muy claro expresa por cuáles obras el ser humano perece, si persevera en vivir según la carne; y, en consecuencia, de qué manera se salva. Pues afirma que nos salvan el nombre de nuestro Señor Jesucristo y el espíritu de nuestro Dios<sup>259</sup>.

---

<sup>255</sup> *Adv. Haer.*, I, 22, 1.

<sup>256</sup> *Cf. Adv. Haer.*, IV, 40, 3: “Por eso Dios también separó de su comunión al que en oculto y por su cuenta había sembrado la cizaña, esto es la transgresión que él mismo provocó; en cambio se compadeció del hombre que por negligencia (*neglegenter*) aceptó la desobediencia, e hizo rebotar la enemistad por la cual aquél lo había querido hacer enemigo de Dios, contra el mismo autor de la enemistad [...]”, es decir el autor intelectual del crimen, que en ocasiones, en el texto, puede ser un heresiarca o en ocasiones el mismo Satanás.

<sup>257</sup> *Adv. Haer.*, III, 1, 2.

<sup>258</sup> 1Cor, 6:9-11.

<sup>259</sup> *Adv. Haer.*, V, 11, 1.

La especulación gnóstica sobre Dios y el *christós* representa en términos teológicos un desprecio a la suma realidad del Absoluto, pero no por la vía de la imprudencia, sino resistiendo frente al verdadero *christós* y su verdadero Padre. Es, en efecto, un esfuerzo de los herejes, una decisión premeditada. Así, serán “dignos de compasión quienes describen las cosas sagradas, la inefable grandeza del poder y toda la *oikonomía* de Dios” aun cuando lo hagan con algunos “errores”; pero no los herejes gnósticos, pues éstos alevosamente “abandonan la Iglesia condenándose a sí mismos”<sup>260</sup>. Todo aquello tiene claros alcances “económicos”:

En efecto, “en la iglesia Dios puso apóstoles, profetas, doctores”<sup>261</sup> y todos los otros efectos del Espíritu. De éste no participan quienes no se unen a la iglesia, sino que se privan a sí mismos de la vida por su mala doctrina y pésima conducta. Pues donde está la iglesia ahí se encuentra el Espíritu de Dios, y donde está el Espíritu de Dios ahí está la iglesia y toda la gracia, ya que el Espíritu es la verdad<sup>262</sup>.

Los herejes, según Ireneo, *se salen* de la Iglesia<sup>263</sup>, suponiendo que alguna vez pertenecieron a ella o, mejor todavía, fabricando una historia en donde alguna vez tal cosa ocurrió (*cf. supra*, cap. TRES). Así es que llegaron a optar por el camino de la heterodoxia. Por un lado, el obispo enarbola el poder de la unidad eclesiástica, el poder “económico” gestional de la versión apostólica del cristianismo. Por otro lado, recurre a la autoridad de la tradición histórica verdadera al enunciar que la Iglesia fue una en el principio, una la original, de la cual la heterodoxia se habría escindido. Con estas dos premisas se dibuja un panorama de múltiples caras según el cual los cristianos nacieron como una única comunidad, la verdadera, de tal forma que no pertenecer a ella sólo puede ser una actitud alevosa, traidora y punible. Por otro lado, implica la definición de diversas identidades: Ireneo define la suya propia mientras define al *otro* ofreciéndole una (prefabricada) memoria del pasado para que la incorpore en su comprensión de sí mismo. Pone palabras en boca del gnóstico, recuerdos en su memoria, sentidos en su actuar en el mundo.

---

<sup>260</sup> *Adv. Haer.*, I, 16, 3.

<sup>261</sup> 1Cor, 12:28.

<sup>262</sup> *Adv. Haer.*, III, 24, 1.

<sup>263</sup> *Adv. Haer.*, III, 11, 7.

Ellos, los incrédulos (*qui non credunt*) y que huyen de la luz (*fugiunt lumen*), serán recluidos en tinieblas que “ellos mismos han elegido para sí”<sup>264</sup>. Así, en términos escatológicos, “se oponen a su salvación [...], se excluyen a sí mismos de la vida”<sup>265</sup>. Y si la vida es equivalente a la Iglesia proto-ortodoxa, los herejes no son más que suicidas. Un suicidio que es puesto en términos escatológicos, luego en términos morales, y que termina siendo un peligro “económico”, pues del espíritu “no participan quienes no se unen a la Iglesia, sino que se privan a sí mismos de la vida por su mala doctrina y pésima conducta”<sup>266</sup>. Los herejes “ofrecen ante el altar de Dios un fuego profano”, se yerguen contra la verdad y “acicatean a otros contra la Iglesia de Dios”, un problema administrativo, logístico, “económico”. Por eso “los tragará la hendidura de la tierra y se quedarán en el infierno, como todos aquellos que rodeaban a Coré, Datán y Abirón”<sup>267</sup>. Aquellos que rasgan y separan la unidad de la Iglesia, recibirán de Dios el mismo castigo que Jeroboán”<sup>268</sup>.

Ahora bien, si un lector o auditor del *Adversus Haereses* en el siglo II hubiera tomado todo esto con un poco de suspicacia, quizá podría haber pensado que estos juicios y veredictos del obispo eran perjudiciales para el bien común de la *ekklesia* en su carácter de universal (*καθολική*), pues la férrea postura del obispo respecto de la exclusión destaca por la contradicción que aparenta con el abrazo fraterno del catolicismo al mundo y su doctrina del amor. Así que, cuidando que sus juicios *ad hominem* no resulten demasiado sectarios, demasiado parciales, demasiado gnósticos, Ireneo les da la palabra a los mismos herejes para que el oprobio provenga de ellos mismos: “Nosotros no tratamos de calumniarlos, pues ellos mismos lo afirman, lo predicán, se glorían de estas doctrinas”<sup>269</sup>. Como se entiende, la fuerza discursiva del texto ireneano radica en buena medida en este tipo de artificios retóricos.

Que quede claro, reclama aquí Ireneo: no es culpa de Dios ni de “nosotros” la separación de los perversos. En la ecuación de la autoexclusión (“una vez que el hombre *se apartó* de Dios, se convirtió casi en una fiera”<sup>270</sup>), la acción está claramente marcada por un verbo activo, es decir que nadie *fue separado*, sino que *se separó* quien quiso hacerlo. Literalmente, “no que Dios por sí mismo haya planeado castigarlos,

---

<sup>264</sup> *Adv. Haer.*, IV, 6, 5.

<sup>265</sup> *Adv. Haer.*, III, 23, 8.

<sup>266</sup> *Adv. Haer.*, III, 24, 1.

<sup>267</sup> Núm, 16:33.

<sup>268</sup> 1Re, 14:10-16. *Adv. Haer.*, IV, 26, 2.

<sup>269</sup> *Adv. Haer.*, III, 25, 6.

<sup>270</sup> *Adv. Haer.*, V, 24, 2.

sino que a ellos se les echa encima el sufrimiento de haberse separado por sí mismos de todos los bienes”<sup>271</sup>.

La redacción, sin embargo –y de manera alternada a lo largo de los cinco libros del *Adversus Haereses*–, cambia el sujeto principal de los argumentos de la exclusión, mientras que los verbos comienzan a volverse más pasivos y ya no tan activos. El siguiente fragmento explica claramente por qué, para la especulación ireneana, esto es lógico:

Tanto a los seres humanos como a los ángeles, [Dios] otorgó el poder de elegir (pues también los ángeles usan su razón), a fin de que quienes le obedecen conserven para siempre este bien como un don de Dios que ellos custodian. En cambio no se hallará ese bien en quienes le desobedecen, y por ello recibirán el justo castigo; porque Dios ciertamente les ofreció benignamente este bien, mas ellos ni se preocuparon por conservarlo ni lo tuvieron por valioso, sino que despreciaron la bondad suprema. Así pues, al abandonar este bien y hasta cierto punto rechazarlo<sup>272</sup>...

es Dios a quien le corresponde excluirlos.

## b) Los herejes son excluidos por Dios

Es importante notar cómo las formas verbales cambian entre la voz activa y la pasiva en el tránsito de la premisa del inciso anterior y esta nueva premisa. El siguiente fragmento quede como botón de muestra:

“Contra quienes afirman que este mundo fue hecho fuera del Pléroma y del dominio del Dios bueno, baste lo que hemos dicho hasta el momento: *ellos quedarán excludos*, junto con su Padre, *por aquel* que se halla fuera del Pléroma y en cual ellos necesariamente acaban”<sup>273</sup>,

es decir el Dios verdadero de la doctrina apostólica. Esta señal en el cambio de la voz verbal y su consecuente cambio de sujetos agentes se entreteje aquí con un problema teológico y moral. La predicación pública de los heresiarcas y sus discípulos “prueba que ellos son del todo extraños al ser de Dios, a su benignidad y a la virtud

---

<sup>271</sup> *Adv. Haer.*, V, 27, 2.

<sup>272</sup> *Adv. Haer.*, IV, 37, 1.

<sup>273</sup> *Adv. Haer.*, II, 5, 1. Las cursivas son mías.

espiritual”<sup>274</sup>. También, y como consecuencia de ello, se trata de un problema de tipo “económico”:

Por eso quedan fuera de la *oikonomía* todos los que con pretexto de la gnosis piensan que uno es Jesús, otro el Cristo, otro el Unigénito, otro más el Verbo y otro el Salvador, el cual sería una emisión de los Eones caídos en deterioro – como dicen los discípulos del error–<sup>275</sup>.

La decisión de los disidentes repercute en el orden de las cosas dispuestas por Dios en uno y otro lado de la bisagra “económica”, es decir tanto en la realidad trascendente como en la inmanente al mundo. Por eso, en este punto, la disidencia es un problema ontológico y Dios es quien decidirá excluirlos, o no, de sus dominios. El sujeto de la diferenciación excluyente, ahora, es Dios y su poder, mientras que los herejes son excluidos de manera pasiva.

Aquellos que no acojan el amor de Dios<sup>276</sup>, que no crean en la verdadera herencia divina y su autoridad serán enviados, malditos, “al fuego eterno que [el] Padre preparó para el diablo y sus ángeles”<sup>277</sup>. Y no porque Dios fuera cruel desde siempre y de antemano, pues, sostiene Ireneo,

el fuego eterno no fue en un principio preparado para el ser humano, sino para aquel que lo sedujo y lo arrastró al pecado; es decir, para el príncipe de la apostasía y para los ángeles que apostataron junto con él. Y justamente también recibirán este castigo quienes, de modo semejante a ellos, perseveren en las obras del mal, sin conversión y arrepentimiento<sup>278</sup>.

Es un problema de naturalezas el que aquí se presenta y es la voluntad divina la que define los parámetros naturales de toda pertenencia o exclusión.

Entre los seres humanos, los hijos rebeldes a sus padres que reniegan de ellos son hijos por naturaleza, pero por ley se pueden enajenar, pues sus padres naturales

---

<sup>274</sup> *Adv. Haer.*, II, 31, 3.

<sup>275</sup> *Adv. Haer.*, III, 16, 8.

<sup>276</sup> *Adv. Haer.*, V, 28, 2, y *passim*.

<sup>277</sup> Mt, 25:41.

<sup>278</sup> *Adv. Haer.*, III, 23, 3.

los desheredan. De modo semejante quienes no obedecen a Dios y reniegan de él, dejan de ser sus hijos. Por eso no pueden recibir su herencia<sup>279</sup>.

Quienes rechazan al único Dios verdadero serán rechazados de nuevo por él<sup>280</sup> después de la muerte, ahí donde el rechazo será hacia fuera de la plenitud del ser, hacia la ausencia de ser, al habitáculo eterno de la muerte después de la muerte. En efecto, “[el Padre] ha separado de la vida y arrojado a la perdición eterna a quienes desprecian a Dios y no le obedecen”<sup>281</sup>. Pero ¿qué implica no obedecerle? Si en toda religión institucional obedecer a Dios –cualquiera que éste sea– implica obedecer los preceptos morales que responden a una comunidad de intereses determinada y a una gestión “económica” específica, lo moral y lo gestional responderá a lo metafísico, y viceversa. Aquí, lo que Ireneo ataca particularmente es la moral inane y corrupta de los herejes, la soberbia que enciende el error: los heréticos no obedecen a Dios, sino que, por el contrario,

por una gloria humana, han puesto su riqueza en los actos de pureza exterior –los cuales la Ley les había dado como una sombra o trazo que delineaba lo eterno con rasgos temporales, y las cosas celestes con figuras terrenas–. Éstos fingen observar más de lo que está prescrito, prefiriendo sus propias observancias al mismo Dios: están por dentro llenos de hipocresía, arden en deseos y en todo tipo de malicia. A éstos [Dios] los arrojará a la perdición eterna, separándolos de la vida<sup>282</sup>.

Una vez más, el problema moral ha devenido un problema “económico”, fundamentalmente porque si se apartan de la unidad, merecerán un castigo de tipo trascendente: “Así caerán en la múltiple condena de Dios cuando Cristo los interrogue sobre sus invenciones acerca de él”<sup>283</sup>.

El argumento general para sostener esta premisa, así pues, gira en torno a que el reino de Dios se ofrece a todos por igual, pero que quien escoja no obedecer sus preceptos se perderá en la ausencia del ser, en la muerte después de la muerte<sup>284</sup>. Porque Dios es de suyo bondad y no es su intención expulsar a nadie de la plenitud

---

<sup>279</sup> *Adv. Haer.*, IV, 41, 3.

<sup>280</sup> *Adv. Haer.*, IV, 9, 3.

<sup>281</sup> *Adv. Haer.*, IV, 11, 4.

<sup>282</sup> *Ibid.*

<sup>283</sup> *Adv. Haer.*, IV, 33, 3.

<sup>284</sup> *Adv. Haer.*, V, 11, 2.

del ser. Es responsabilidad de los que infringen sus leyes el hecho de su expulsión; sin embargo, con esa misma alevosía, Dios escoge echarlos fuera de sí:

Es uno y el mismo el Dios y Padre, que en su casa prepara bienes para quienes lo buscan, viven en su comunión y perseveran en su obediencia; mas también ha preparado el fuego eterno para el diablo, príncipe de la apostasía, y para los ángeles que con él se le apartaron. El Señor dice que serán arrojados al fuego aquellos que están a su izquierda<sup>285</sup>.

Excepto porque Dios no es sólo bondad; también es de suyo justicia, como él mismo dice de sí:

“Yo soy un Dios celoso, construyo la paz y condeno el mal”<sup>286</sup>. Construye la paz para quienes se arrepienten y se convierten a él: los llama a la amistad y a la unidad. En cambio, prepara el fuego eterno y las tinieblas exteriores, grandes males para quienes caen en ellos, para los impenitentes que huyen de su luz<sup>287</sup>.

La consecuencia de esta exclusión trascendental, esta expulsión fuera del ser hacia el no ser o, en términos escatológicos, este huir de su salvación, es el punto de partida para una exclusión de los límites de lo temporal y que Ireneo edifica apoyado en los argumentos que hemos visto en estos dos últimos incisos; pues si Dios los va a excluir de su seno, debemos nosotros mismos excluirlos del seno de nuestra comunidad.

### c) “Nosotros debemos excluirlos...”

...a fin de no caer en su perversión. El hecho es que mantenerlos dentro de los límites de la comunidad apostólica resultaba confuso y potencialmente perjudicial para la firmeza con que se buscaba erigir la comunidad proto-ortodoxa.

Dios los excluirá. Ontológicamente serán incompatibles con él (una naturaleza absolutamente maligna, en la teología paleocristiana apostólica, es incompatible con una naturaleza absolutamente benigna), pero, mientras se espera por el advenimiento de Cristo, momento en el cual todos serán juzgados y separados definitivamente los habitantes de la plenitud del ser y los detractores, se deberá actuar en consecuencia

---

<sup>285</sup> Mt, 25:41. *Adv. Haer.*, IV, 40, 1.

<sup>286</sup> Is, 45:7.

<sup>287</sup> *Adv. Haer.*, *ibid.*

con esa *oikonomía* futura y apartar temporalmente al bien del mal. Se deberá ejecutar esa expulsión fuera del mundo para eliminar las fisuras “económicas” que irrumpen en la unidad de la Iglesia, en la administración de la moral.

Es así que, si se la observa con cuidado, la obra ireneana es el primer ladrillo de la sistematización de la exclusión en términos tanto inmanentes como trascendentes. “Debemos apartarnos de ellos”<sup>288</sup>, advierte Ireneo, pero al mismo tiempo “luchamos contra ellos aunque tratan de huir como serpientes resbaladizas”<sup>289</sup>. Es necesario evitar a ladrones y bandidos<sup>290</sup>, cuidarse de ellos<sup>291</sup>, pero también derrotarlos a como dé lugar: “quien los rebata de modo correcto, también derrocará a todos los que proponen un falso conocimiento. Echando por tierra a los gnósticos, al mismo tiempo derrumbará toda herejía”<sup>292</sup>. La actitud de las personas de buen corazón deberá ser, frente a aquellos diferentes, de repulsión:

A los otros que se apartan de la sucesión original (*reliquos qui absistunt a principali successione*) y se reúnen en cualquier parte, habrá que tenerlos por sospechosos (*suspectos*), como herejes que tienen ideas perversas, o como cismáticos (*scindentes*) llenos de orgullo y autocomplacencia<sup>293</sup>.

Este rechazo es una emergencia y lleva la prisa de la ley de la manzana podrida: debe ser sacada de la canasta antes de que se pudra el resto. Del mismo modo con los herejes, deben ser arrancados “el ojo, el pie y la mano que escandalizan, para que no perezca todo el cuerpo”<sup>294</sup>.

M.-L. Chaieb se pregunta si, para Ireneo, la noción de Iglesia no representaría a *toda la humanidad* en una actitud por principio incluyente, y basa esta intuición en lo que ella llama una “utilización muy ambigua en Ireneo del pronombre personal ‘nosotros’”<sup>295</sup>: a veces –dice la investigadora francesa– ese “nosotros” representa efectivamente a los miembros de la Iglesia apostólica, pero a veces se amplía para designar “una forma de solidaridad humana que engloba a toda la humanidad”<sup>296</sup>. La

---

<sup>288</sup> *Adv. Haer.*, I, 16, 3. Cf. también V, 20, 2.

<sup>289</sup> *Adv. Haer.*, III, 2, 3.

<sup>290</sup> *Adv. Haer.*, III, 4, 1.

<sup>291</sup> *Adv. Haer.*, III, 16, 8.

<sup>292</sup> *Adv. Haer.*, IV, Pról., 2.

<sup>293</sup> *Adv. Haer.*, IV 26, 2.

<sup>294</sup> *Adv. Haer.*, IV, 27, 4.

<sup>295</sup> M.-L. CHAIEB, *op. cit.*, p. 62.

<sup>296</sup> *Ibid.*

investigadora francesa encuentra aquello en las líneas del *Adv. Haer.*, IV, 36, 6, que dicen así:

Pues a quienes fueron invitados al banquete divino, pero por su conducta no acogieron al Espíritu, se les echó a las tinieblas exteriores. Es muy claro que es el mismo Rey que invitó a los fieles de todas partes [*undique fideles*] a la boda de su Hijo, a quienes ofreció un banquete incorruptible, es quien condena a las tinieblas exteriores a quienes no tienen el traje de bodas, es decir a quienes lo desprecian.

Afirma Chaieb: “En este extracto, vemos que la invitación de Dios es universalmente dirigida a la humanidad: a los hombres de todas partes, *undique fideles* (*Dans cet extrait, on voit que l’invitation de Dieu est universellement adressée à l’humanité: aux hommes de partout, undique fideles*)”<sup>297</sup>. Nótese que la autora traduce el *undique fideles* original como si tradujera *undique homines*. La traducción no es correcta. Ireneo no está pensando en la humanidad entera, los hombres de todas partes, sino en los fieles de todas partes, los cuales han sido definidos y caracterizados por Ireneo con mucho esfuerzo a lo largo de los cuatro libros que anteceden a este fragmento, en aras de estipular precisamente que los fieles no equivalen a la humanidad entera, sino a aquellos que siguen la recta interpretación de las Escrituras y acatan la tradición apostólica que es la única verdadera. Donde Chaieb lee “una forma de solidaridad humana que engloba a toda la humanidad”, hay una humanidad que ya ha sido recortada previamente. El sintagma *undique fideles* en sí mismo representa el límite que Dios estableció previamente en las invitaciones a la boda de su Hijo. El hecho de que se condene a las tinieblas a quienes “no tienen el traje de bodas”, es decir a los disidentes, sólo cuando manifestaron su disidencia en un segundo momento, no significa que el primer momento de tal invitación haya pasado por alto el *tipo* de invitados a la boda. El carácter “universal” (*katholiké*) del cristianismo apostólico no implica ni implicará un abrazo indiscriminado a las diferencias existentes en esa entidad inmensa y difusa que es “la humanidad”, pues la condición de posibilidad de ser incluidos en semejante comunidad unificada (es decir, tener el traje de bodas adecuado) es la anulación de toda clase de diferencias.

---

<sup>297</sup> *Ibid.*

Considero, así pues, y como he intentado demostrar a lo largo de este trabajo, que no hay ambigüedad alguna en el pronombre “nosotros” y que Ireneo está cerrando filas, no abriéndolas. La actitud excluyente que deben tomar los fieles verdaderos frente a los falsos fieles es, de hecho, el cauce general del *Adversus Haereses*.

M.-L. Chaieb ha afirmado que, “en su combate contra los gnósticos, Ireneo no rechaza la diferencia por la diferencia misma, sino la corrupción del pensamiento que encuentra desleal y la manipulación. Es eso lo que constituye, para él, la gravedad de esta disidencia<sup>298</sup>”. Es espinosa esta lectura pues, si se dejan de lado por un instante las eventuales “intenciones” del obispo al redactar su tratado, los efectos del mismo fueron precisamente la configuración de la noción de que la diferencia por sí misma es perversa y punible.

#### **d) Excluidos y excluyentes actúan en conjunto**

Finalmente, todos pueden ser agentes tanto de la diferenciación como de su consecuencia, la exclusión; y podrán actuar conjuntamente.

Dios, que de antemano conoce todas las cosas (*praesciens omnia*), preparó para unos y para otros sendas moradas: con toda bondad otorga la luz de la incorrupción a aquellos que la buscan; en cambio aparta de sí a quienes la desprecian y rechazan, huyendo por su cuenta y cegándose. Para quienes repudian la luz y escapan de él, ha preparado las tinieblas correspondientes, a las que los entregará como justo castigo. Sujetarse a Dios es el descanso eterno. Por eso quienes huyen de la luz tendrán un puesto digno de su fuga, y quienes huyen del descanso eterno también tendrán la morada propia de su fuga (*fugae suae habitationem*). En Dios todo es bien, y por eso quienes por propia decisión huyen de Dios, a sí mismos se defraudan y privan de sus bienes. Y por ello quienes a sí mismos se han defraudado en cuanto a los bienes de Dios, en consecuencia caerán en su justo juicio<sup>299</sup>.

El separatismo que los gnósticos llevan a cabo, según comprende Ireneo, es castigado por el poder trascendente. Son dos momentos de un mismo “impulso excluyente”, están interrelacionados y dependen uno de otro, pero no son la misma cosa. Si los herejes son apartados de la verdad y de la luz, en este texto, es por su propia culpa. El

---

<sup>298</sup> M.-L. CHAIEB, *ibid.*, p. 49.

<sup>299</sup> *Adv. Haer.*, IV, 39, 4.

sujeto excluyente puede así inculpar al excluido de su exclusión<sup>300</sup>. Y no hay remedio, se está en una zona de guerra. Dios dispone la paz para quienes le obedecen: amistad y unidad. Para los disidentes sólo habrá aislamiento en la vida y el fuego eterno después de la vida. No se puede esperar más que una situación de violencia.

El argumento se amarra de manera tal que los culpables de su propia diferencia deberán ser excluidos trascendentalmente por Dios y terrenalmente por los voceros de Dios, los obispos apostólicos. Me pregunto cuán equívoco sería afirmar qué tramo del argumento es consecuencia de cuál otro si se busca en los efectos históricos de este andamiaje discursivo.

### **Fuera de la vida**

El resultado de la delimitación discursiva entre los sujetos “nosotros” y “ellos” es la puesta en práctica o la concreción de su no pertenencia. Es decir, la no pertenencia a una unidad enarbolada como la única verdadera y la única dadora de vida, a saber, la comunidad verdadera de creyentes gestionada por una serie de autoridades legítimas. La no pertenencia a tal entidad, pues, equivale a la privación de vida, a la supresión del ser. En ese estadio habitan los disidentes.

Pues, como vimos, el argumento puede apuntar hacia el conflicto temporal, la cara mundana de la *oikonomía*, pero al mismo tiempo apunta hacia lo trascendente. Todo esto se representa de manera emblemática en unas pocas líneas del *Adversus Haereses*, mismas que cito aquí a modo de conclusión.

[El Verbo de Dios] no sólo usó el servicio de los profetas para anunciar de antemano y prefigurar la salvación futura, por medio de las visiones que veían y los discursos que predicaban, sino también a través de sus acciones. Así, por ejemplo, Oseas se casó con una “mujer prostituta” como una acción profética, para profetizar que “la tierra, prostituyéndose, se apartará del Señor”<sup>301</sup> (diciendo “la tierra” se refiere a los seres humanos que la habitan). De esta manera dio a entender que Dios se complacerá en tomar a estos seres humanos para con ellos construir su Iglesia, a fin de santificarla mediante la unión con su Hijo, así como el pueblo había sido santificado por la unión con el profeta. Por

---

<sup>300</sup> Cf. *supra*, *Adv. Haer.*, V, 27, 2.

<sup>301</sup> Os, 1:2.

eso Pablo añadió: “La mujer infiel se santifica en el esposo creyente”<sup>302</sup>. Además, el profeta llamó a sus hijos: “La que no ha obtenido misericordia” y “No es mi pueblo”<sup>303</sup> para que, como dice el apóstol [Pablo], “el pueblo que no es pueblo se haga pueblo [*fiat non populus, populus*], y la que no ha obtenido misericordia sea objeto de misericordia; de modo que en lugar de “no pueblo”, se les llame hijos del Dios viviente [*in quo vocabatur non populus, ibi vocabuntur filii Dei vivi*]”<sup>304</sup>.

Ireneo habla aquí de una recapitulación (*anakephalaíosis*) por medio de la cual el *christós* Jesús, la buena nueva de su llegada y la buena nueva de su futuro advenimiento resarcen la ausencia de ser de las cosas que tenderían a ser pero no son, por culpa del pecado y la transgresión. Por ejemplo, el pueblo que no es pueblo pero que será pueblo gracias a Dios.

Con ésta y otras imágenes semejantes, el obispo lionés teje un mecanismo discursivo de dimensiones teológicas, morales, “económicas” y gestionales mediante el cual la alteridad herética se perfila como perversa e inmoral, separatista y rebelde, destructora de la unidad del ser y, en consecuencia, ajena a la plenitud del ser, que es la vida, que es la verdad, que es la que habita en (y economiza) la verdadera *ekklesía*. Los heréticos gnósticos, en el imaginario proto-ortodoxo y proto-católico de este siglo II que el obispo ayudó a configurar, son muertos en vida; y, cuando mueran, morirán otra vez.

---

<sup>302</sup> 1Cor, 7:14.

<sup>303</sup> Os, 1:6-9

<sup>304</sup> Rom, 9:25-26. *Adv. Haer.*, IV, 20, 12.

## Conclusiones

El *Adversus Haereses* de Ireneo de Lyon es una obra fundamental e insustituible para el estudio histórico y retórico-discursivo de la formación de la noción cristiana de herejía. No ha de ser leído únicamente como la pugna entre un obispo de las Galias y un grupo determinado de gnósticos, ni pueden comprenderse las problemáticas que el texto representa e implica como si se tratara sólo de la pugna entre un autor y unos desautorizados. Por el contrario, y como hemos intentando demostrar en este trabajo, se trata de una guerra de escritura llevada a cabo entre diferentes imaginarios en construcción, entre diversas inquietudes colectivas que empujan y a su vez son empujadas por diversos procesos sociales.

Este tratado heresiológico del siglo II da cuenta de los procesos que tuvieron lugar en el contexto de proliferación de diferentes tendencias soteriológicas o cristológicas en el territorio imperial romano y algunas regiones colindantes. Pues, en notable contraste con la tradición talmúdica del judaísmo y más aún con la religión estatal romana, que fungía como (obligada) amalgama política entre los ciudadanos de Roma pero nunca como una amalgama espiritual, la religión cristiana vio nacer en su seno una búsqueda de ortodoxia en la fe que condujo, entre otras cosas, a la elaboración de una idea de alteridad como el habitáculo del sinsentido. Esto fue lo ocurrido con la secta llamada apostólica proto-ortodoxa del cristianismo específicamente en su encuentro con las sectas cristianas llamadas gnósticas. Aquella buscó que todo aquel que predicara una versión de Dios o del *christós* diferente a la versión que guardaba la comunidad apostólica fuera tenido como un ser sin razón de ser en el mundo, despojado de dignidad y poder (ambas nociones englobadas en el término *virtus*), y prescindible cuando no execrable.

Ese ser sin sentido, lejos de ser sólo una mancha pálida y borrosa en el paisaje de la edificación de la ortodoxia, fue un problema medular con el cual se lidió frontalmente. Ya en el siglo II en el que se ubica el presente estudio, el problema tomó la forma del imperio de la exclusión, es decir, la necesidad absoluta y categórica de desaparecer toda diferencia del mundo. Hemos visto que el *otro* representa, en el imaginario cristiano proto-ortodoxo, una identidad que confronta y vulnera la propia.

Por consiguiente, el *otro* encarna el peligro en la representación discursiva de la realidad. Ireneo de Lyon realizó un aporte inmenso de tipo teológico y doctrinario a la empresa de configurar un *otro* que debe ser expulsado fuera del reino de la verdad, el bien y la vida, por tratarse de un ser que entorpece la realización del proyecto del bien.

Sin embargo, para llegar a la definición de la ortodoxia como aquella comunidad de creyentes que sin confusión ni per-versión ni disidencia respiran un mismo aire y creen en una sola forma de vincularse con la existencia de un único Dios verdadero, se tuvo que definir aquello que no se era, desde múltiples perspectivas. La definición de las fronteras de la ortodoxia no se llevó a cabo sólo en un ámbito litúrgico o ritual. Tampoco fue un conflicto meramente espiritual, como una larga tradición ha defendido. Tampoco fue, como otras posturas sostienen, un conflicto esencialmente económico después devenido político y después ideológico. Fue, en cambio, el conjunto de todas esas dimensiones las que se pusieron sobre la mesa de la teología y con las cuales fueron delineados los límites de la identidad. La “mesa de la teología” se consolidó mediante un mecanismo retórico-discursivo que logró una fuerza inédita al ser transmitido de una forma por completo nueva entre la población de una inmensa región del mundo; tuvo un éxito inédito en el mundo romano y vecino, entre otros motivos, por el nivel de creatividad de su elaboración retórica y por el nivel de violencia –una poderosa herramienta de persuasión– con que tiñó los hilos que tejieron el discurso *adversus* los *otros*. Dicha violencia se verifica en la búsqueda explícita de la expulsión del hereje fuera del mundo, pero también en la violencia sutil de la búsqueda de su reconversión y reinclusión (*cf.* cap. CINCO).

Hemos podido analizar todo lo anterior contemplando distintos niveles discursivos en el *Adversus Haereses*: a) la estructura lógica del discurso; b) su nivel epistémico; c) su nivel moral; d) su dimensión retórica y estilística; y, por fuera del análisis discursivo pero en estrechísima relación con éste, e) los efectos sociohistóricos del discurso en términos de los efectos que tuvo en los imaginarios o *mentalidades* que le dieron a luz. Partimos del principio de que esta disección ordenada no supone una disección similar en el texto, sino que responde a una estrategia metodológica de análisis. En el texto, por el contrario, se observaron todas estas dimensiones entrettejidas y en ocasiones fusionadas.

Pudimos ver, así pues, que el constructo discursivo del tratado del obispo de Lyon se lleva a cabo, en primer lugar, mediante el juego retórico que implica la definición de

los sujetos en pugna en el ámbito sintáctico: el papel de los pronombres como espejos de la identidad dispuestos frente al público, auditores o lectores, en aras de convertir un problema teológico en un problema familiar, personal. Los pronombres, cuando se caracterizan y se califican en el corpus textual, funcionan como nodos del tejido retórico que configuran la identidad propia (la del obispo) y “la otra” (la de los atacados), en el sentido de que todos los argumentos, ejemplos, demostraciones y constructos adjetivales que conforman la totalidad del texto ireneano obtienen un *nudo* de sentido cuando interviene la identidad pronominal. No tendría ningún caso la exposición imparcial de las doctrinas heréticas y la sola anotación de sus diferencias con la doctrina de la verdad. Lejos de esa dislocada pretensión, en la obra se atribuye a cada doctrina un sujeto determinado (“nosotros”, “ellos”, “los otros”) con el que pueda identificarse una comunidad determinada y, gracias a esa identificación, interiorizar el conflicto teológico que se expone. En medio de la urgencia por definir los límites entre el bien y el mal, se exhorta al auditorio o al lector a identificarse con el bien y con los sujetos que a su vez están identificados con el bien a lo largo de todo el texto.

A continuación, todo aquello es llevado a un andamiaje más desarrollado que tiene que ver con la configuración de la identidad. Se plantea un solo habitáculo de la verdad y, como consecuencia, de las autoridades, la *ekklesia*, el bien y la vida. La forma en que esto se lleva a cabo pudo leerse en clave retórica: Ireneo elabora un discurso semejante a los discursos forenses y epidícticos que eran comunes en la Antigüedad clásica tanto por ser una forma prestigiosa y eficaz para llevar a cabo un litigio, como para dar autoridad a su empresa antiherética, como una estrategia de persuasión. El recurso a los testigos, las analogías, sinécdoques, vituperios, sarcasmos y figuras semejantes son articuladas en el *Adversus Haereses* en aras de persuadir a su público, otorgándole a su discurso una fuerza que la sola demostración o exposición de argumentos quizá no tendría. Además, con el recurso a los pronombres ya mencionado, el obispo logra involucrarse a sí mismo, a su comunidad y a “los otros” en el conflicto teológico y moral que expone.

Lejos de construir un panorama lejano, frío y “objetivo” –valga el sinsentido–, en el texto se manifiesta que la guerra de dioses que los gnósticos trajeron con sus mentiras es una guerra también terrenal y nos implica a todos. Gracias a esta identificación con los lectores o escuchas que se logra a través de semejantes juegos retóricos, el *Adversus Haereses* obtiene un papel clave en la construcción del imaginario paleocristiano.

Frente al problema de la divergencia de interpretaciones heréticas de las Escrituras, Ireneo sienta las bases epistémicas para la futura formación de un canon literario eclesiástico católico ortodoxo, como es bien sabido. No se debe perder de vista, sin embargo, que tal cosa ocurre en el marco de una estrategia de cerrar las filas del mundo, cuyos efectos en la historia del judeocristianismo occidental u occidentalizado tendrían un alcance en ese entonces inimaginable, y que hoy en día vemos traducirse sin cesar en incontables ámbitos de lo social.

Por otra parte, confirmamos las teorías de diversos investigadores que han sostenido que la ortodoxia no existía de antemano en el momento en que buscó enfrentar y destruir la heterodoxia, sino que, por el contrario, se configuró mediante tal confrontación. Frente a planteamientos gnósticos como la libertad inherente al ser humano respecto de la materia que lo oprime y encarcela, o la dosis inalienable de *virtus* (poder y dignidad al mismo tiempo) que éste posee gracias a la chispa divina que vive dentro de sí, la doctrina ireneana se lanza a demostrar lo contrario elaborando nociones importantísimas para la futura doctrina católica, entre ellas, que la *infirmetas* o debilidad es la máxima *virtus* del hombre.

En el *Adversus Haereses*, el enemigo que es el *otro* fue nombrado a partir de lo que se necesitó de él, en los términos que mejor convenían a la comunidad proto-ortodoxa y reduciéndolo a sus características elementales para poder identificarlo sin apuros, sin traer a cuenta, desde luego, lo que el otro consideraba de sí mismo. Ireneo nombra al *otro* y en escasas ocasiones se preocupa por cómo ese otro se autodenomina a sí mismo; y, cuando lo hace, no es más que para vituperarlo. Al hacerlo, delimita a favor de su doctrina quién es el otro y lo construye al tiempo que encuentra e inventa al mismo tiempo (*invenit*) la identidad que busca proteger. Así, hablamos de la fabricación de un enemigo y hablamos de la configuración de la alteridad.

De esta forma nació la herejía del siglo II, que fue una nueva forma de herejía y una nueva forma de alteridad. Nunca antes del *Adversus Haereses* se había sistematizado con tal esmero las muchas y disímiles facetas en las que “los otros” afectan al “nosotros” en el ámbito del judeocristianismo. Isaac Stein, respecto de la configuración discursiva de la alteridad en el ámbito judío, planteaba una serie de interrogantes que fueron fundamentales en relación con nuestro propio objeto de investigación: “Aunque el *otro* al que hacemos referencia aquí no es una entidad abstracta, el límite social entre “enemigo” interno y externo es difuso. ¿Quién es el *otro* interior? ¿Aquel que opera dentro de un territorio propio? ¿Aquel que comparte

una misma concepción del mundo y la cuestiona? ¿Quién es el enemigo exterior? ¿Aquel que vive pacíficamente en un territorio contiguo? ¿Aquel que nos amenaza por sus similitudes? ¿Aquel que vive de acuerdo con una ideología ajena a la nuestra?” (cf. cap. CINCO). Ireneo configuró un mecanismo por el cual el *otro* devino un ser peligroso en muchos y muy diferentes planos de la realidad: no fue ya sólo un problema moral, o sólo social, o sólo doctrinario, y menos aún uno sólo espiritual, sino la reunión de todos estos niveles apuntándose entre sí mutuamente. Por ello, si enfocamos la mirada hacia la historia de los primeros pasos del judeocristianismo, no hay manera de que el hereje que se esboza en los escritos de los primeros Padres Apostólicos o de Pablo de Tarso sea el mismo hereje de Ireneo. Incluso tampoco la noción del mal y la alteridad entre los pueblos grecolatino y judío podría asemejarse a ésta. Todo esto es una hipótesis que deberá ser demostrada en una investigación futura, pero se esboza aquí a raíz de lo que hemos podido analizar.

Engarzado todo lo anterior al problema de la tradición verdadera, las autoridades “históricas” y el papel de los testigos, pudimos ver que la fabricación de una memoria del pasado es un elemento clave en el proceso de configuración de la identidad; pero no sólo la propia identidad, sino también la ajena. Atribuyendo determinados orígenes a cada escuela cristiana –tanto la suya propia como la de los así llamados herejes–, Ireneo otorga una legitimidad genealógica a su propia comunidad mientras define al *otro* ofreciéndole una (prefabricada) memoria del pasado ilegítima. De ser posible, para que la incorpore en su comprensión de sí mismo. Pone palabras en boca del gnóstico, recuerdos en su memoria, sentidos en su actuar. El obispo capitaliza esa memoria “histórica” para fabricar el imaginario de una tradición verdadera de la cual los disidentes estarían alevosamente alejándose.

No es nada nuevo en la historia occidental ni será la última vez que se lo observe: todo pueblo se ha servido de ésta que podemos llamar *inventio historica* para comprenderse a sí y al *otro*. Es importante, sin embargo, remarcar que en este caso particular se instrumentaliza la *inventio historica* no en aras de reconocer, distinguir e incluso separar(se), sino de invalidar. La forma en que los valentinianos se nombraban a sí mismos, por ejemplo, fue una forma negada por los obispos apostólicos proto-ortodoxos. Ese no reconocimiento, tanto a nivel discursivo como en sus efectos a nivel social, sentó las bases para asumir el legítimo derecho de estipular los verdaderos nombres de los sujetos implicados en ésta y en cualquier otra pugna; es decir, el derecho de definir la identidad de cualquier sujeto social alterno.

Respecto de los mecanismos de la inclusión y la exclusión, pudimos ver que en el *Adversus Haereses* de Ireneo de Lyon existen tres diferentes propuestas, aparentemente contradictorias, que se afirman en la empresa de resolver el problema del peligro que representa el *otro* herético: a) Los herejes se excluyen a sí mismos. En ellos comienza el ímpetu separatista, por lo que su distancia respecto del reino de la verdad y el bien es claramente culpa de ellos; b) los herejes son excluidos por el poder de Dios, pues es natural al ser de Dios expulsar de sí lo impuro; y c) la exclusión se lleva a cabo por cuenta de la *ekklesía* verdadera, apostólica y proto-ortodoxa, en aras de actuar conforme a los deseos del Dios verdadero. Todo ello conduce, en el *Adversus Haereses*, a establecer un mecanismo doble para sortear el peligro: incluir al *otro* en el propio mundo conocido y “resolver las diferencias” con él, transformándolo para que se ajuste a los límites de la verdad; o bien, si ese primer intento es inútil, excluir al *otro* fuera del mundo conocido, del modo en que se escarda una huerta. Ambos momentos del mecanismo implican determinados tipos de violencia. En el primer caso, la violencia sutil de la tolerancia, la transformación que posibilite la concordia, la purificación que exige la pertenencia, proceso por el cual fácilmente se puede lograr que el *otro* se convenza de que eso es lo correcto. Si no se convenciera, se arribará al segundo momento, el de la violencia explícita y directa que supone la expulsión real y concreta del *otro* fuera del mundo conocido (lo cual obviamente, llevado a sus últimas consecuencias, implicará su muerte).

Estas formas particulares de violencia retórica, entretrejida sin excepción con diferentes formas de violencia concreta (social), parecerían aparecer en el contexto del paleocristianismo por primera vez en esta heresiología ireneana. Se trata del primer tejido discursivo que caracterizó al *otro* como un ser perverso que debe ser expulsado fuera del mundo si no se lo logra convertir; propone formas de llevar a cabo esa expulsión y demuestra (ἐπιδεικνύει) que las consecuencias de que el *otro* herético permanezca en el mundo serán fatales tanto en la tierra como en el cielo: es un problema del ser divino tanto como del ser humano.

Hemos visto, hacia el último capítulo de este trabajo, que existen lecturas contemporáneas de Ireneo de Lyon como un obispo incluyente, que “no rechazaría la diferencia por la diferencia misma, sino la corrupción del pensamiento que encuentra desleal”, en palabras de M.-L. Chaieb. En dicho capítulo fueron discutidos los límites y contradicciones de esta postura. Aquí se debe enfatizar, defendiendo la postura que sustenta el presente trabajo, que no sólo no consideramos que Ireneo fuera un obispo

incluyente y conciliador, sino además que ahí donde se puede percibir una actitud incluyente lo que hay de trasfondo es un tipo especial de violencia sutil. Lecturas como la que ofrece M.-L. Chaieb pueden perder de vista que, al margen de las eventuales intenciones del obispo al redactar su texto, el alcance del *Adversus Haereses* llegó a la configuración de la noción de que la diferencia *por sí misma* es perversa y punible, que el bienestar común existe y que se halla en la homogeneidad de interpretaciones y la domesticación –“economización”, “familiarización”– de lo disímil.

Después de Ireneo, con la oficialización del cristianismo apostólico ya vuelto ortodoxo y católico plenamente, en el siglo IV, la diferencia se constituyó como enemistad por causa de las fisuras doctrinarias que supuso y, por consiguiente, representó una inminente fractura en la unidad del dogma y de la comunidad de creyentes, lo cual condujo de inmediato a la implementación de políticas públicas violentas y excluyentes *de facto* en el seno del Estado romano. Entonces sí, la diferencia de suyo devino un peligro político. Por supuesto, las raíces de ello están en la noción de alteridad que Ireneo de Lyon colaboró a configurar en su obra.

Si bien Ireneo habla de reconvertir a los herejes para que vuelvan al camino de la verdad, y de buscar su arrepentimiento para que sean perdonados por Dios y por la *ekklesia*, no se debe perder de vista que la idea misma de “reconversión” indica que no hay lugar para la diferencia, y sí, en cambio, para la anulación –tolerante e incluyente– de la diferencia. Desde un paradigma epistémico determinado se ha definido el bien y el mal, y toda inclusión será en los términos que convenga a la delimitación de esa frontera. “La diferencia por la diferencia misma” no es, de ningún modo, abrazada por la incipiente ortodoxia doctrinaria del cristianismo apostólico.

¿Cuáles siguen siendo los alcances de esta columna fundante de la ortodoxia cristiana en el mundo occidental u occidentalizado? ¿Hasta dónde puede decirse que las multiformes secularizaciones de Occidente han cancelado esa relación *obligada* entre la verdad única y universal, y las relaciones humanas en su ámbito social y político? Si bien el concepto de herejía no tiene, desde luego, los sentidos y alcances prácticos que tuvo, ¿hasta qué punto podemos afirmar, sin embargo, que la noción de alteridad que la herejía forjó ha desaparecido de nuestros presentes? ¿Cómo no cuestionar la forma en que enfrentamos hoy en día la coexistencia de interpretaciones heterogéneas respecto de la acción humana en el mundo? ¿Cómo no cuestionar si acaso reconocemos tal coexistencia? Si aceptamos que los rastros de Ireneo siguen latentes,

¿cómo transformar, hoy, la forma de comprender al *otro* que se instituyó en los albores de la era cristiana y que ha sido el lugar común de nuestras culturas por más de dos mil años?

# Bibliografía

## Fuentes

### Del *Adversus Haereses*

- Ειρηναίου ἐπίσκοπου λουγδούνου Ἐλεγχου καὶ ἀνατροπῆς τῆς ψευδωνύμου γνώσεως BIBΛΙΑ ΠΕΝΤΕ - *Sancti Irenaei Detectionis et Eversionis Falso Cognominatae Agnitionis seu CONTRA HAERESSES Libri Quinque*. Cursus Patrologiae Graecae, T. 7, Parisiis, J.-P. Migne editor apud Firmin Didot fratres, 1852.
- *Libri Quinque Adversus Haereses. Textu graeco in locis nonnullis locupletato, versione latina cum codicibus claromontano ac arundeliano denuo collata, praemissa de placitis gnosticorum prolusione, fragmenta necnon graece, syriace, armeniace, commentatione perpetua et indicibus variis*. W. Wigan Harvey editor, Cantabrigiae, Typis Academicis, 1857, digitalización de dos tomos (libros I-II, III-V) por la University of California's Reese Library, 2005.
- IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, edición crítica dirigida por Adelin Rousseau y Louis Doutreleau, versión trilingüe con retroversión griega, Col. "Sources Chrétiennes", Editorial Cerf, V libros en 10 tomos (l. I, 1979; l. II, 1982, l. III, 2002; l. IV, 1965; l. V, 1969).
- IRENEO DE LYON, *Contra los Herejes* [i. e., *Contra las herejías*]. *Exposición y refutación de la falsa gnosis* [i. e., *de la falsamente llamada gnosis*], trad., notas e índices de Carlos Ignacio González, Conferencia del Episcopado Mexicano, México, 2000.

### Cristianas canónicas

- *Nuevo Testamento trilingüe*, edición crítica de José María Bover y José O'Callaghan, 5ª edición, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.
- *Padres Apostólicos y Apologistas griegos. S. II*, introd., notas y trad. española de Daniel Ruiz Bueno, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.
- EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica*, trad. del griego de George Grayling, pról. de Valentín González, notas de Samuel Vila, CLIE, Barcelona, 1988.

## Gnósticas

- *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: tratados filosóficos y cosmológicos*, introd. general y ed. de Antonio Piñero, trad. española, introd. y notas de Antonio Piñero, José Montserrat Torrents, Francisco García Bazán, Fernando Bermejo y Alberto Quevedo, Madrid, Trotta, 2ª ed., 2000.
- *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II: evangelios, hechos, cartas*, ed. de Antonio Piñero, trad. española, introd. y notas de Antonio Piñero, José Montserrat Torrents, Francisco García Bazán, Fernando Bermejo y Ramón Trevijano, Madrid, Trotta, 2ª ed., 2004.
- *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi III: apocalipsis y otros escritos*, ed. de Antonio Piñero, trad. española, introd. y notas de Antonio Piñero, José Montserrat Torrents, Francisco García Bazán, Fernando Bermejo, María Luz Mangado y Alberto Quevedo, Madrid, Trotta, 2000.

## Grecolatinas

- ARISTÓTELES, *Retórica*, intr., trad. y notas de Alberto Bernabé, Madrid, Alianza editorial, 1998.
- —————, intr., trad y notas de Arturo Ramírez Trejo (versión bilingüe), México, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana-UNAM, 2002.
- M. F. QUINTILIANO, *Instituciones Oratorias (Institutiones Oratoriae)*, ed. bilingüe, trad. y notas del P. Rollin, Madrid, Imprenta de la Administración del Real Arbitrio de Beneficencia, 1799.

## Estudios

- AGAMBEN, Giorgio, *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y el gobierno*, Adriana Hidalgo Ediciones, Col. "Filosofía e historia", Buenos Aires, 2008.
- ALESSO, Martha, "Los géneros literarios en el primer cristianismo", en *Revista Circe de clásicos y modernos*, Universidad de La Pampa, No. 10, 2005-2006.
- BERISTÁIN, Helena, *Diccionario de retórica y poética*, México, Porrúa, 1995.
- ————— (comp.), *El abismo del lenguaje*, Col. "Bitácora de retórica", México, UNAM, 2002.
- BLOCH, Ernst, *El ateísmo en el cristianismo. La religión del éxodo y del Reino*, Madrid, Taurus, 1983.
- CULDAUT, Francine, *El nacimiento del cristianismo y el gnosticismo*, trad. del francés de Fernando Guerrero, Madrid, Akal, 1996.

- DELAGE, Pascal-Grégoire (ed.), *Les Pères de l'Église et les dissidents. Dessiner la communion: dissidence, exclusion et réintégration dans les communautés chrétiennes des six premiers siècles*, Actas del IV Coloquio de La Rochelle del 25, 26 y 27 de septiembre de 2009, París, CaritasPatrum, 2010.
- EHRMAN, Bart, *Cristianismos perdidos. Los credos proscritos del Nuevo Testamento*, trad. del inglés de Luis Noriega, Barcelona, Crítica, Col. "Ares y Mares", 2004 [orig. de 2003, Oxford University Press].
- ELIADE, Mircea, *Historia de las creencias y las ideas religiosas II. De Gautama Buda al triunfo del cristianismo*, Barcelona, Paidós, 1988 [orig. 1978].
- GARCÍA BAZÁN, Francisco (ed. y coment.), *El Evangelio de Judas*, Madrid, Trotta, Col. "Pliegos de Oriente", 2006.
- GUIGNEBERT, Charles, *El cristianismo antiguo*, trad. del francés de Nélida Reynal, México, Fondo de Cultura Económica, 1956.
- JAEGER, Werner, *Cristianismo primitivo y Paideia griega*, trad. del inglés de Elsa Frost, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.
- JONAS, Hans, *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, pról. de José Montserrat Torrents, trad. del alemán de Menchu Gutiérrez, Madrid, Siruela, 2000.
- KENNEDY, George Alexander, *A New History of Classical Rhetoric*, Princeton, Princeton University Press, 1994.
- —————, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, North Carolina, University of North Carolina Press, 1984 [orig. 1928].
- LAZARE, Bernard, *Anti-Semitism. Its History and Causes*, Nueva York, Cosimo Inc., 2005 [orig. 1894, The International Library Publishing].
- MARCOS, Mar (ed.), *Herejes en la historia*, Madrid, Trotta, 2009.
- MONTSERRAT TORRENTS, José, *La sinagoga cristiana*, Madrid, Trotta, 2005.
- MORINGIELLO, Scott D., *Irenaeus Rhetor*, Dissertation Submitted to the Graduate School of the University of Notre Dame in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy, Indiana, Notre Dame University, 2008.
- MUÑOZ GARCÍA DE ITURROSPE, Maite, "Retórica y cristianismo: una introducción a las últimas tendencias de su estudio", en G. Lopetegui Semperena (ed.), *Retórica y educación. La enseñanza del arte retórica a lo largo de la historia*, Ámsterdam, Adolf M. Hakkert Publisher, 2008.

- PAGELS, Elaine, *Los evangelios gnósticos*, trad. del inglés de Jordi Beltrán, Barcelona, Crítica, 2004.
- RANCIÈRE, Jaques, *Los nombres de la historia. Una poética del saber*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1993.
- SÁNCHEZ VALENCIA, Roberto, *De la heterodoxia a la ortodoxia. Hacia una historia hermenéutica de los dogmas nicenos*, México, Universidad Iberoamericana, 2007.
- STEIN, Isaac, *Malditos, malvados e infames en la Biblia*, Buenos Aires, Biblos, 2009.
- TROCMÉ, Etienne, “El cristianismo desde los orígenes hasta el Concilio de Nicea”, en H.-Ch. Puech (dir.), *Historia de las religiones. Las religiones en el mundo mediterráneo y en el Oriente próximo I*, México, Siglo XXI, 2001.
- VON CAMPENHAUSEN, Hans, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries*, trad. del alemán de J. Baker, Massachusetts, Hendrickson Publishers, 1997.
- VON HARNACK, Adolf, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, introd. de Jaroslav Pelikan, Nueva York, Harper Torchbooks, 1962.

## Web

- Página oficial del Oxyrhyncus Project ([www.papyrology.ox.ac.uk](http://www.papyrology.ox.ac.uk)). Última consulta: noviembre de 2011.
- Página oficial de la Colección “Sources Crétiennes” de la Editorial Cerf ([www.sources-chretiennes.mom.fr](http://www.sources-chretiennes.mom.fr)). Última consulta: enero de 2012.