



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO**

---

---

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**DIFERENTES NOCIONES DE PODER EN EL  
CRISTIANISMO APOSTÓLICO DEL SIGLO II  
A LA LUZ DEL *ADVERSUS HAERESSES*  
DE IRENEO DE LYON.**

**Contexto de confrontación ideológica entre los cristianismos  
primitivos de los albores de nuestra era.**

**T E S I S**

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:  
**LICENCIADA EN LETRAS  
CLÁSICAS**

**P R E S E N T A:**

**CAMILA JOSELEVICH AGUILAR**

DIRECTOR DE TESIS:  
Dr. Roberto Sánchez Valencia

México, D.F.

2008



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## Agradecimientos

Con todo el afecto quisiera agradecer a David Becerra y Carolina Ponce su apoyo a lo largo de estos cinco años y el brindarme, desde el primer día y hasta hoy, las herramientas con que esta tesis pudo realizarse. A mi asesor, Roberto Sánchez Valencia, por quien conocí los complicados laberintos que el paleocristianismo representa, por acompañar la intuición de que nada puede mantenerse según lo impuesto, por el conocimiento que me ha compartido y por su compromiso en la construcción de este trabajo. A Marialba Pastor, por las valiosas horas de discusión, la confianza que me tuvo desde el principio y haber tenido la plena certeza de que esto era posible; mil gracias. A Jorge López, cuyo interés en la revisión del texto sacó nuevas luces y abrió los caminos con que pudimos confrontar a Ireneo.

Un particular agradecimiento a María Antonia González-Valerio, Stella Gómez del Campo y Margot Aguilar por las esmeradas revisiones y comentarios a la versión preliminar de esta tesis.

Todos los agradecimientos que existen, nuevos, viejos e incontables, a Pedro y Mariflor, por su amor, su infinito apoyo, su cercanía, su fortaleza y su alegría.

Con todo el amor, a Marcos, Tomás, Yaoli, Nicolás y Evan.

A mi familia toda, por enseñarme tanto, y a María Antonia Lorea por su apoyo y su sabiduría.

A Abril, Federico O., Francisco y José Luis, presentes en la pista de aterrizaje primera. Por compartir, además de la apicultura, el origen de todo aquello que hoy se convierte en esta tesis.

A Carlos Andrés, Alan, Bárbara (a través de las historias de la historia de todo lo que somos), Diana, Santiago, Ale y Mayita F. (y el feliz compartir de todas aquellas trazas), David, Karina, Hugo, Voz, Ana R. (por subrayar lo verdadero), Claudia y Ametzin, Martín V. (por el *Exilio* y por abrir las nuevas ventanas que miran al sur), Josué (por todas las ventanas que miran a todos lados), Lupita, Rodrigo, Carlos H. (por su aparición triunfal), Inés G., Inés E., Inés T., Ana Lue (desde siempre), Geovanni, Rubén, Alejandro G. (partícipe testigo del motor que se echó a andar hace años), Sofía Y., Vero, Itzel, Cristóbal M., Vicente, Gina, Andrea (con las experiencias que construimos), Rafael (en todos estos años de intercambio de estampitas), Juan D., Toño, Hari, Valeria y Ernesto (sinceramente), quienes han sido, todos y cada uno, los amigos más sinceros y las más grandes alegrías.

A Federico y María Joselevich, por hacer crecer la certeza en que aquello de la geografía es puro cuento.

A Anna Maria y Enrique, por compartir desde el principio el entusiasmo que trajo consigo este trabajo, por los ajos fritos y las lucecitas en el cucharón.

A Mónica, por el *con-certar* lo más cierto de lo cierto, con todo el cariño del mundo.

A Fabio, por atreverse a cruzar aduanas. Por todo su apoyo en el proceso que ahora termina.

A aquellos de quienes aprendemos cotidianamente en qué consiste forjar la dignidad.

# Índice

<b>Introducción</b> .....	5
<b>Preliminares</b>	
Ireneo y la redacción del <i>Adversus Haereses</i> .....	18
<b>Capítulo I</b>	
Bosquejo de conformación de algunas nociones de poder en el cristianismo apostólico hacia fines del siglo II de nuestra era y a la luz de Ireneo de Lyon	
a) El poder y su legitimación: verdad, <i>auctoritas</i> y Tradición .....	26
b) El poder absoluto de lo divino. Jerarquización social, subordinación ontológica y monarquía espiritual .....	38
<b>Capítulo II</b>	
Traducción del <i>Adversus Haereses</i> (fragmentos) .....	61
<b>Capítulo III</b>	
Conflictos religiosos e ideológicos entre los cristianismos primitivos a la luz del <i>Adversus Haereses</i> y las nociones de poder de la ortodoxia	
a) Sobre la <i>auctoritas</i> y la Tradición verdadera .....	74
b) Sobre el traslado a la tierra del poder divino (y viceversa) .....	84
c) Sobre la inferioridad ontológica del ser humano y las diferentes vías de subordinación .....	96
<b>Conclusiones</b> .....	119
<b>Bibliografía</b> .....	123

## Introducción

El periodo en que nacieron, se constituyeron y crecieron los movimientos sociales, religiosos e ideológicos cristianos es para nuestra historia, en tanto que pueblos inmersos de una forma u otra en el gran universo del judeocristianismo occidental, un momento clave. Los siglos I y II de nuestra era, en el territorio imperial romano y sus fronteras, fueron atravesados por la construcción de nuevas nociones de la realidad, de lo social, de la conciencia, de Dios, de los dioses, etc., que hasta hoy siguen presentes, sea de forma latente o evidente, en nuestras culturas. Fueron nociones que reconfiguraron poco a poco el significado que tenía la relación con las propias condiciones de existencia, pero, sobre todo, el significado de la relación de los seres humanos entre sí; esta vez, a partir de la religión<sup>1</sup>. Fue así que tales vínculos, y ese posicionamiento frente a la realidad, adquirieron la forma de religiones soteriológicas. Más específicamente, la forma de diferentes cristianismos<sup>2</sup>. Nacieron como subversión:

---

<sup>1</sup> Todo pueblo y toda cultura crece a partir de y se identifica con una forma particular de comprender la realidad; de entenderse como seres humanos; entender el vínculo entre sí; entender la naturaleza y la relación que con ella se tiene; experimentar las relaciones sociales; disponer las relaciones políticas; valorar, juzgar y legitimar el bien y el mal, la virtud y la falta, lo necesario y lo prescindible; etc. Todo esto puede ser comprendido como la *cosmovisión*, tanto del pueblo en general como de los grupos socioculturales que lo conforman. Dentro de este universo de realidades aparecerán diferentes formas de significar la relación que se establece con las propias condiciones de existencia. Es decir que habrá un vínculo establecido desde el valor, entre la conciencia humana y las prácticas que transforman su realidad, a partir del cual se le otorgará a esa práctica un significado determinado (cf. Rubén Dri, *La utopía*, Biblos, Buenos Aires, 1997, pp. 51-60). Así hablamos de ideologías y, así, el significado que adquieren tales vínculos con la realidad en la subjetividad individual será una expresión más del significado adquirido colectivamente, es decir dentro de un contexto determinado y como consecuencia de una multiplicidad de factores. Ahí, en los diferentes ámbitos de lo social y entre los diferentes grupos que conforman tales ámbitos —*arriba, abajo*, por confrontación unos con otros o a través de ellos— podrán nacer diferentes nociones de la realidad, diferentes significados atribuidos a ella, diferentes vínculos ideológicos entre los sujetos y su contexto. Como nada sobrevive sin un *sentido*, dichos vínculos ideológicos buscarán siempre (hasta llegar a ser en sí mismos) un discurso a través del cual se puedan expresar: una vía para conducirse desde un punto cualquiera hacia otro punto determinado, dentro del inmenso panorama de realidades que conforman aquel contexto dicho.

<sup>2</sup> Usaremos el término “cristianismos”, en plural, por una cuestión técnica y también de conceptos. La milenaria tradición católica ha establecido al “cristianismo” ampliamente dicho como la versión apostólica ortodoxa del Cristo, colocando a las muchas otras cristologías existentes en la canasta de las “herejías”, atribuyéndose la exclusiva de la originalidad. Así se lo sigue comprendiendo en nuestros días incluso por historiadores y filólogos cuando lo mencionan como sinónimo de “cristianismo católico”, al mismo tiempo que ponen al *cristianismo* por un lado y al *gnosticismo* por otro, siendo que, en realidad,

como propuestas religiosas y a su vez éticas, sociales y políticas que atentaban en última instancia contra el orden establecido por diversos poderes dominantes: el Estado romano y la jerarquía rabínica de la sinagoga. Fueron convirtiéndose en ideologías complejas y adquirieron poco a poco una forma discursiva también compleja, construida a través del “recoger” las inquietudes y los símbolos<sup>3</sup> con que se comprendía, se aceptaba o se cuestionaba la realidad. Ese “recoger” implicó un “identificar” y un “unificar”: un *religare*. Sin embargo, como ha pasado incontables veces a lo largo de la historia, en que el proceso de cualquier movimiento digamos “revolucionario” puede convertirse en una nueva instancia hegemónica, algunas de estas propuestas religiosas formularon un discurso que estableció un determinado control de las inquietudes y los símbolos: un discurso crecido desde la *asunción* de un poder tal que se convirtió en la *detención* cabal del mismo, poniendo en práctica ese control y generando las condiciones que lo sustentaran. El significado de los elementos simbólicos de cohesión se volvió unívoco, desterrando su pluralidad de antaño. Dejaron de ser símbolos, pues, para convertirse en conceptos<sup>4</sup>. Se volvieron delimitados y se petrificaron<sup>5</sup>. Se volvieron dogmas.

El presente trabajo está enfocado en una de las vertientes paleocristianas que experimentó e impulsó todo aquello. Fue la vertiente que se nombró a sí misma

---

los gnósticos son parte del “cristianismo” amplio: un subgrupo del inmenso grupo de cristianismos, entre los que se incluye también la secta llamada católica. Gnósticos y católicos fueron radicalmente diferentes, pero no por su “grado de cristiandad” sino por el diferente contenido de la misma, es decir sus propuestas antropológicas y redentoras en general. Por supuesto ésta es una manipulación discursiva, histórica, que acuñó la tradición ortodoxa. Es un error digamos técnico, puesto que el mal uso del término lo vacía de su significado original. En tanto que la versión católica apostólica del cristianismo era una más de entre las decenas de versiones que existieron acerca de Cristo, y en tanto que todas estas versiones tenían como fundamento la *salvación* de la humanidad a través de un Cristo, por más que varíen las formas y los sentidos de dicha salvación, todas ellas son mesiánicas, todas ellas cristianas y por ende todos aquéllos son *cristianismos* —en plural— que pertenecen al gran costal histórico denominado “cristianismo”.

<sup>3</sup> El *σύμβολλον* se comprende, así, en su sentido etimológico: dos partes de un mismo elemento que habiendo sido separadas, por el motivo que fuera, se lanzan de nuevo la una hacia la otra para reconstruir la unidad original. Es, para Rubén Dri, un elemento básico del pensamiento religioso. Cf. *ibid.*, p. 54.

<sup>4</sup> Así se puede comprender el tránsito entre la religión no-dogmática (no-canónica) y el dogmatismo católico (entre otros). Cf. *ibid.*, pp. 54-55.

<sup>5</sup> Cf. *ibid.*, p. 55.

*apostólica*, *ortodoxa* y más adelante *católica*, y la abordamos dentro del periodo comprendido entre mediados del siglo I y finales del siglo II de nuestra era, en el contexto de la confrontación ideológica entre las distintas vertientes cristianas, cuando eran todavía perseguidas políticas del Estado romano, dos siglos antes de la oficialización del cristianismo católico. Quisimos abordar un punto particular dentro de todo aquel panorama: cómo fue que se construyeron las diferentes nociones de poder que ayudaron a forjar los principios del dogma cristiano apostólico, y cómo llegaron a disponerse en forma tal que, con la institución de la Regla de fe, el sometimiento se convirtió en virtud. De dónde surgieron tales nociones, al menos para el ámbito de su *katechésis* (es decir, su difusión ideológica). Cómo se configuró la *auctoritas* que se perpetuaría a partir de entonces. Qué implicaciones tuvieron todos estos nuevos principios en la forma en que se comprendió el ser humano a sí mismo.

Consideramos que, frente a esto, habría tenido lugar un doble proceso: el recoger elementos de una tradición ya existente (en ocasiones reconfigurándolos), pero formulando, al mismo tiempo, nuevas premisas teológicas e ideológicas en cierta forma originales. En parte, gracias a la confrontación con aquellas otras comunidades e ideologías cristianas que a la ortodoxia le resultaron adversas. Para clarificar esto hemos comenzado por rastrear en el discurso católico apostólico ciertas nociones básicas de su doctrina: la Tradición<sup>6</sup> y su legitimación; la unicidad de la verdad como instancia emanadora de la *potestas* divina; la subordinación y la supremacía; y la *auctoritas* que surge de todas las anteriores y construida discursivamente, es decir, desde la composición literaria misma, la retórica, la simbología, la ideología y su puesta en práctica. La fuente primordial para este rastreo ha sido una obra que consideramos clave

---

<sup>6</sup> A lo largo de todo el trabajo irán con mayúscula aquellos términos que se utilizan desde el discurso apostólico o en su contexto, que fueron acuñados y comprendidos con mayúscula. Con minúscula se escribirán cuando no provengan directamente de dicho contexto discursivo o bien cuando se refieran al sustantivo que normalmente no está cargado de tal connotación ideológica —o no debería estarlo—.



para el abordaje de este proceso. En su versión original, en lengua griega, llevaba por título Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως. Fue traducida al latín como *Detectionis et Eversionis Falso Cognominatae Agnitionis*, pero se la conoce mejor como *Adversus Haereses (Contra los herejes)*.

Escrita aproximadamente en el año 180 por el obispo Ireneo de Lyon, esta obra fue un intento gigantesco por despedazar la variedad de versiones cristianas que proliferaban en aquella segunda mitad del siglo II. En parte gracias a esa naturaleza opositora, configuró un discurso que se volvió una suerte de canon de consolidación doctrinaria en el contexto de la refutación apostólica del gnosticismo, discurso inédito en cierto sentido y que, para el nuevo mundo de la ortodoxia cristiana, resultó irremplazable puesto que ayudó a establecer ciertos instrumentos ideológicos como la *auctoritas* mencionada y todas las armas de las que ésta se dotó. Tanto para el acercamiento a esas *otras* versiones del cristianismo, como para el estudio de las primitivas nociones que fueron perpetuadas luego por la historia eclesiástica, esta obra heresiológica es una pieza fundamental.<sup>7</sup>

¿No eran las convicciones políticas de Ireneo nada más que dogmas políticos disfrazados? O, por el contrario, ¿estaban sus ideas políticas subordinadas a sus creencias religiosas? Ambas interpretaciones simplifican excesivamente la situación.<sup>8</sup>

Nos enfrentamos a dos ámbitos en este problema: el contexto del autor, en su condición de obispo de la vertiente apostólica del cristianismo; y el de su realidad, en tanto que caldo de cultivo de soteriologías y lucha por la preeminencia religiosa entre diferentes grupos cristianos de diversas tradiciones —que serán en ocasiones diferentes

---

<sup>7</sup> De entre las muchísimas investigaciones que existen sobre el cristianismo en general, por su carácter crítico y su perspectiva social nos apoyamos fundamentalmente (aunque no únicamente), para esta investigación, en el francés Charles Guignebert y el alemán Werner Jaeger, cuyos trabajos se realizaron en la primera mitad del siglo XX.

<sup>8</sup> Elaine Pagels, *Los evangelios gnósticos*, Crítica, Barcelona, 2004, p. 89.

grupos sociales, diferentes grupos culturales, o bien diferentes grupos religiosos— conformando una lucha amplia espiritual, ética y eventualmente política, tanto entre ellos como en contra de dos órdenes políticos hegemónicos y adversos también entre sí: el local de la casta rabínica sinagoga y el universal del Imperio romano.

Amplia investigación ha habido sobre este periodo, sobre estas pugnas ideológicas y religiosas y, específicamente, sobre el paleocristianismo —es decir, el periodo previo a su oficialización—, fuera y dentro de la institución católica, fuera y dentro de su marco referencial. A pesar de ello, por la distancia que tenemos con los primeros siglos de nuestra era, por la parquedad de las fuentes existentes y por la dificultad de revisar la tradición judeocristiana con herramientas que *no sean* las que precisamente nuestra misma tradición judeocristiana nos ofrece, nos encontramos todavía frente a un cierto vacío en el conocimiento de cómo ocurrió lo que ocurrió en los albores de nuestra era con ese mar de religiosidades y de rediseños antropológicos y sociales. Sin embargo, la investigación se ha transformado a lo largo de los últimos tres siglos, en que determinadas condiciones culturales y políticas han permitido que sea posible ya *analizar su historia* en buen grado, desde múltiples teorías y métodos, y desde diversos ámbitos de investigación. Han aparecido además, en los últimos treinta años, nuevas posibilidades de estudio para las diversas disciplinas humanísticas y sociales —la filología, la literatura y la historia incluidas— respecto al paleocristianismo. En parte, gracias al descubrimiento arqueológico, literario y filológico más importante del siglo XX respecto a esta historia: el hallazgo —a manos de un par de campesinos del norte de Egipto que buscaban fertilizantes para su tierra<sup>9</sup>—

---

<sup>9</sup> Antes que fertilizante, hallaron trece códices encuadernados en cuero dentro de una vasija sellada. Se supo más adelante que se trataba de cincuenta y dos textos, entre evangelios, cartas, hechos, apocalipsis, tratados cosmológicos, etc., redactados en lengua y caracteres coptos aproximadamente en el siglo IV de nuestra era pero que evidenciaban haber sido traducidos de originales griegos de entre el siglo I y el mismo siglo IV. Salvo escasas excepciones aisladas, se trata de textos cristianos de múltiples y diferentes

de la hoy conocida como Biblioteca Gnóstica de Nag Hammadi. Las ediciones y traducciones de ésta —que, tras décadas de usurpaciones y trabajos de reconstrucción, por fin es del dominio público— abren un panorama completamente distinto de lo que se comprendía acerca del origen de la cultura judeocristiana y de la hegemonía católica en el mundo. Podemos acercarnos hoy en día a sus fuentes con una perspectiva que durante casi dos mil años era imposible: escuchando a los atacados, tan atacados que fueron vencidos y, salvo excepciones<sup>10</sup>, desaparecidos. Pero el acceso a tales textos no implica sólo la posibilidad de conocer la inmensidad de particularidades de las comunidades cristianas gnósticas del periodo paleocristiano, sino además significa transfigurar nuestra antigua percepción respecto al papel de la comunidad cristiana católica frente a aquéllas y, por lo tanto, de cómo, desde dónde y hacia dónde es que se instauró como la portadora de la verdad sagrada. Un panorama, en fin, que la Iglesia supo soterrar y deformar durante aproximadamente mil seiscientos años.

Los estudios clásicos, enfrentándose al cristianismo en general y a su vertiente ortodoxa en particular, no pueden ya desvincularse de las diferentes corrientes analíticas que surgieron con el estudio del gnosticismo<sup>11</sup>: hay suficientes evidencias que nos impiden pensar que dichas religiones sean ajenas entre sí, como si procedieran de contextos diferentes, que fue lo que la tradición católica sostuvo desde su origen.

---

vertientes. Ninguno de los cincuenta y dos textos pertenece, sin embargo, al cristianismo católico y apostólico. Cf. E. Pagels, *ibid.*, pp. 11-14.

<sup>10</sup> Una de estas excepciones es la comunidad mandea (del arameo *mānda*, conocimiento), cristianos gnósticos de origen palestino cuyo cristo no es Jesús sino Juan el Bautista y que mantienen hoy, en Irán, los usos y costumbres con que se conformaron hace dos mil años, incluyendo la lengua aramea como lengua materna y de uso corriente. Son amenazados por el fundamentalismo islámico, uno de los motivos por los que viven refugiados en las montañas iraníes (cf. Web: [www.gfbv.it/3dossier/me/mandaeeres.html](http://www.gfbv.it/3dossier/me/mandaeeres.html), Associazione per i Popoli Minacciati, Italia, 2005).

<sup>11</sup> Para el presente trabajo, cuyo eje central no es el gnosticismo, pero que lo abordará de forma secundaria debido a la naturaleza heresiológica del *Adversus Haereses*, nos apoyaremos básicamente (aunque no únicamente) en las investigaciones del alemán Hans Jonas, quien desde la fenomenología evidenció el origen oriental del gnosticismo —a pesar de que nunca se aventuró a comprenderlo como una forma más de cristianismo—. Del francés H. Charles Puech y la estadounidense Elaine Pagels, quienes trabajan en dilucidar los vínculos entre el catolicismo y el gnosticismo y, fundamentalmente, las implicaciones sociopolíticas de sus doctrinas. Y del catalán José Montserrat Torrents, cuya perspectiva analítica —fuera de la visión de “columna” de la ortodoxia— abre la posibilidad de comprender el origen del pensamiento cristiano desde su naturaleza plural.

Además, la pluralidad de versiones cristianas fue tan vasta y tan recíprocamente enriquecedora que es imposible ignorarla, aun si se investiga de manera exclusiva una sola de dichas versiones. La importancia de acercarnos a través de la filología clásica a los orígenes de la doctrina y la ideología apostólica, así, está en la posibilidad que nos ofrece de observar su discurso, su multiplicidad de significados y su multiplicidad de implicaciones en el contexto que abarca a tal discurso. Nos permite abordar ciertas fuentes de ese periodo histórico particular a través de un nuevo camino<sup>12</sup>: el acercamiento a aquellos textos griegos y latinos a través de sus diferentes formas de creación de sentido y sus distintos niveles discursivos. Se trata de su ámbito literario: los textos como una unidad en que se plasman diferentes expresiones alegóricas, metafóricas, enunciativas, exhortativas, y que tendrán determinados sentidos o intencionalidades. Se trata también del ámbito en el cual sus formas se entretajan lingüísticamente, la diversidad de elementos que uno tras otro, con una forma particular de sumarse, van creando argumentos y sentidos. Y puede ser también la dimensión semántica de sus eslabones, en tanto signos y conceptos que llevan consigo una carga determinada de significado, más o menos antigua, más o menos contextualizada, más o menos significativa. Ninguno de estos sentidos o intencionalidades, sin embargo,

---

<sup>12</sup> Para lo que respecta exclusivamente a la revisión del cristianismo, la Reforma protestante fue, quizá, el primer gran acercamiento al panorama plural de las realidades que se implicaron en la redacción de los textos considerados canónicos para la tradición católica. A través de la exégesis filológica, logró en efecto una ruptura con la óptica de la Tradición (ideológica) institucional, abriendo nuevos caminos interpretativos. Desde la irrupción del marxismo, la perspectiva que se planteó dio un giro todavía más profundo respecto a los aproximadamente mil setecientos años que la precedieron, ya que fue el primero en plantear que la *falsedad* de los evangelios —en tanto fantasía literaria y en tanto discursos— fungía exclusivamente como arma de dominación ideológica. Por su parte, para una cierta perspectiva contemporánea llamada “de liberación”, los movimientos sociales de la última mitad del siglo XX y las causas de tales movimientos, a mayor escala en América Latina, se habrían convertido *en sí mismos* en herramienta para abrir camino frente a una nueva forma de interpretación, acercamiento y análisis de los orígenes del cristianismo y de la confrontación con su realidad presente, siempre apoyados del análisis filológico y exegético de los textos bíblicos. Sin embargo, aún con estos impulsos seguimos enfrentándonos a contradicciones, vacíos y diversidad de realidades que no se han podido abarcar. Las interpretaciones “nuevas” (entendiendo a la marxista también dentro de éstas, en confrontación con las medievales y renacentistas) encontraron un giro radical en el *por qué* y el *para qué* de la religión y, sin embargo, de una forma u otra siguieron fundamentadas en la verdad postulada por la vertiente apostólica y ortodoxa de la cristiandad, ya sea para transformarla o ya sea para destruirla, pero siempre a partir de lo que ella misma ha postulado.

pueden ser comprendidos en sí mismos, sino sólo a través de lo que de ellos se desprende en cada caso particular. Así llegamos a dilucidar otra dimensión más, y que sólo con ella, consideramos, tiene *sentido* abordar el texto: su contexto y las realidades ideológicas que a través de sus líneas salen a la luz; otro nivel semántico que sea el de su realidad concreta, sus implicaciones en un contexto determinado, sus causas y sus consecuencias como elemento que sale de un punto para aterrizar en otro, pero que supone, en realidad, una infinidad de puntos que se implican con una infinidad más.

En el caso concreto del presente trabajo se trata de un obispo de las Galias (el punto de partida) y las comunidades cristianas apostólicas a quienes el obispo catequizaba (el punto de aterrizaje). Desde otro nivel, se trata del sentido con que se configuró un discurso dominante (el punto de partida), y el sentido con que lo asumió o lo rechazó la pluralidad de culturas, inquietudes e ideologías en cuestión (el punto de aterrizaje).

Partimos de la premisa de que no es posible comprender al texto como si se tratara exclusivamente de la voz de su autor, y que no son las condiciones subjetivas y biográficas de Ireneo las que nos llevan a captar al texto en todas sus implicaciones, por más que sea importante mencionarlas. Tanto el texto en cuestión como las condiciones subjetivas de su autor son, en buena medida, resultado del contexto que las abraza — como ya decíamos—, por lo cual entendemos al texto y al “discurso” que lo sustenta como las relaciones entre los propios enunciados del texto, las relaciones entre tales enunciados y otros enunciados de otros textos cualesquiera (y sus propios contextos de redacción) y, sobre todo, la relación entre todo aquello y la realidad humana: los acontecimientos sociales<sup>13</sup>. Si bien el *Adversus Haereses* es en sí mismo una obra fundamental por sus características específicas, por lo que en ella se centra nuestro

---

<sup>13</sup> Cf., para toda aquella disertación y para un panorama amplio respecto a las relaciones que se implican en el discurso, M. Foucault, *Arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 1970, p. 47 y ss.

estudio, consideramos que la *intentio* de su autor es, en realidad, también la *intentio* de un contexto ideológico determinado.

Veremos en los capítulos I y III que el poder absoluto del Dios uno y único fue causa y efecto a la vez del poder absoluto del obispo uno y único, identificando discursiva e ideológicamente una *potestas* con la otra y legitimándolas mutuamente. Sin embargo, hubiera sido imposible que sólo con este esquema se lograra un éxito tan contundente. Si fue así es porque estuvieron implicados diferentes elementos que volvieron “real” —y, sobre todo, posible— la gran propuesta de la *auctoritas*. Estos elementos se presentaron como sometimiento, terror (φόβος θεοῦ), inferioridad en la *praxis*, inferioridad en teoría, la defensa de la debilidad, etc., y atravesaron prácticamente todos los ámbitos de lo humano. En última instancia se trató de la gran noción de la subordinación al poder expresada de diversas maneras. Ésta fue *confirmando* y posibilitando aquel dominio del Dios mencionado y de su obispo respectivo. Así, como también aquí expondremos, hubo un punto en que tales nociones fueron avaladas por los pueblos en cuestión y no se trató solamente de la alevosía de los ideólogos católicos. Consideramos que el poder no es sólo la objetivación de una institución que detenta una autoridad determinada (incluyendo en esto a la persona que lo configura, sea el ideólogo, el monarca, el emperador, el padre, los administradores de la religión, etc), sino que es una serie de fuerzas que radican *per se* en las relaciones humanas y que de ellas dependen, por lo que algo que se “impone” puede ser, llegado el caso, un reflejo agudizado de las condiciones y las relaciones sociales, más que un elemento extraño. Dichas fuerzas nacerían como la expresión del deseo, la decisión y la libertad, y no son *a priori* negativas excepto cuando, a través de sutiles procesos de control, inmovilidad y univocidad, se transforman en dominación. En otras palabras, quien detenta dicho control termina por ser *dueño* de la posibilidad de significación y de

valoración de una realidad determinada, y entonces sí aquellas fuerzas se vuelven peligrosas<sup>14</sup>. Una sociedad puede, eventualmente, ser el verdadero aval y la primera en legitimar una ideología de grandes alcances —que sea, por ejemplo, la del discurso del poder— impuesta desde *arriba*, puesto que *arriba se reconfigura y se reencausa*, pero sólo tras haberse constituido con los elementos más concretos y cotidianos de la realidad de *abajo*, en una generación y regeneración circular de la tradición en que se sustenta —y, así, la no ingenuidad de tal relación implicará que eventualmente sea vulnerable, es decir que se topará con resistencias diversas: cuando ese mismo pueblo en cuestión no está avalando ni legitimando aquello que viene de *arriba*, y observa en la realidad una incongruencia con el discurso del poder, aparecerán en esa relación ciertas fisuras por las que se infiltran los *otros* discursos y las *otras* realidades<sup>15</sup>—.

En ese mismo sentido —el de la circularidad y la co-implicación—, los administradores y teóricos de la ortodoxia formularon desde su discurso la “verdadera versión de los hechos” en una especie de respuesta-propuesta: la verdad de Dios, de

---

<sup>14</sup> La concepción del poder con que hemos trabajado las problemáticas de esta investigación se acerca a la que plantea Michel Foucault en las entrevistas que recoge la obra *Microfísica del poder*, de 1978, en donde se plantea que el poder se trata de una “multiplicidad de relaciones de fuerza inmanentes al dominio en el que se inscriben” (*Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1978, p. 156), cualquiera que éste sea. El poder —dice— está en los sujetos en cuanto está en los cuerpos, como expresión vívida de la voluntad, la libertad, los deseos y las elecciones, como parte intrínseca y constitutiva de sí mismos. Se vuelve problemático cuando pasa de ser flexible, variable y reversible para ser una ejecución de verdad por sobre la libertad ajena: cuando se vuelve dominación, y cuando siembra esa dominación a través de un discurso determinado. Así, fluctuando entre un estadio y el otro, el poder vive en las relaciones interpersonales, sociales, políticas, económicas y, desde luego, ideológicas. “Entre cada punto del cuerpo social, entre un hombre y una mujer, en una familia, entre un maestro y su alumno, entre el que sabe y el que no sabe, pasan relaciones de poder que no son la proyección pura y simple del gran poder del soberano sobre los individuos; son más bien el suelo movedizo y concreto sobre el que ese poder se incardina, las condiciones de posibilidad de su funcionamiento” (*ibid.*, p. 157). Esto es que la relación entre la instancia que detenta el poder, que hace abuso del poder para mantener su hegemonía o su discurso de verdad, y los pueblos o grupos sociales sobre quienes se ejerce ese poder, no es una relación *necesaria* ni por completo avasallante. Así explica Foucault su fácil reproducción, su permanencia y su aceptación: puede haber, en un momento, una cierta complicidad conciente o inconsciente entre los *arribas* y los *abajos* que impulsan ideologías dentro del pueblo, la sociedad o la cultura —hasta que eventualmente deja de haberla—.

<sup>15</sup> Allí están las revoluciones, las sublevaciones de esclavos, los emperadores romanos déspotas destronados por el Senado y los senadores déspotas desacreditados por los pueblos organizados. Ahí están, por ejemplo, los hermanos Graco frente a los senadores de la República; los zelotes guerrilleros de Judea frente a Roma; los mesías diversos de Judea frente a todos. Ahí están también, a lo largo de la historia, infinidad de levantamientos, revoluciones y movimientos sociales que observaron esa incongruencia y se hicieron cargo de su observar.

Jesús, del Cristo, del amor, de la moral, de la virtud, etc., cosa que en efecto cumplió su cometido, en parte (aunque no únicamente) gracias al elemento del terror. Y sin embargo no podremos pensar que unos cuantos “caudillos” del cristianismo apostólico forjaran la nueva religión e impusieran (con éxito) nuevas nociones de la realidad. No fue una relación ingenua, como decíamos. Tampoco fue casualidad, ni fue a través del fuego y la espada. Los redactores —por poner sólo un ejemplo— de los textos atribuidos a Mateo, a Marcos, a Lucas, a Juan el Evangelista, a los Padres Apostólicos o a Pablo de Tarso, fueron, en tanto *auctores*, fruto de un contexto determinado que exigía al mismo tiempo que ofrecía toda una serie de tendencias, posicionamientos, ofertas espirituales, tradiciones reformuladas, nuevas realidades y nuevas interpretaciones de esas realidades. En términos amplios, es “el medio el que engendra al profeta que le hace falta”<sup>16</sup>, y no al revés (aunque en términos específicos a veces el “profeta” por sí solo logre dar empujones a los movimientos del medio). Son los y las involucradas en dicho medio, es decir los pueblos y los grupos que los conforman, quienes sabrán rechazar, aceptar, adecuar, completar o reformular las innovaciones realizadas en cualquier ámbito de lo humano, incluido allí el ámbito religioso, ya provengan dichas innovaciones de *arriba* o de *abajo*, ya de los pueblos mismos, ya de una esfera política particular, ya de un ejército de intelectuales e ideólogos, ya de un pequeño grupo de colegas o amigos, ya de un mesías con nombre y apellido<sup>17</sup>. La iniciativa de un

---

<sup>16</sup> Ch. Guignebert, *El cristianismo antiguo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1956, p. 19.

<sup>17</sup> Así, por ejemplo, Pablo de Tarso, quien fuera “el intérprete mentiroso” según Jacques Ellul (*La subversión del Cristianismo*, Carlos Lohlé Ediciones, Buenos Aires, 1990, p. 13), pudo tener una tendencia alevosa al establecer una postura determinada frente a la universalización de la “nueva versión” del judaísmo, es decir su cristiandad. No es casual —ni habría motivo alguno para pensar en una manipulación textual— que sus epístolas hablen de la Verdad unívoca del Padre, de la verdadera Iglesia para los gentiles, de los méritos de la evangelización en nombre del Cristo (que es hijo de *ese* Padre y cuerpo de *esa* Iglesia), etc. Pero no son *él* y *sus textos* los responsables del éxito de dicha evangelización, y menos todavía de su arraigo ideológico en las culturas en que fructificó; como no fue Simón Pedro el responsable de la instauración de la Iglesia católica, como tampoco fue Jesús, nacido en Judea en el siglo I de nuestra era, el responsable del surgimiento del cristianismo. No podremos considerar que uno, dos, o doce individuos sean *fundadores* de una religión o de una tendencia socio-religiosa determinada (cf. Ch. Guignebert, *ibid.*, p. 16), como la tradición católica apostólica ha sostenido desde su origen y hasta la fecha.



individuo o la manifestación de un grupo podrán encauzar, enriquecer y quizá condicionar el camino de un movimiento religioso, ayudados siempre por la “coordinación de préstamos del pasado”<sup>18</sup> y tal vez también del presente mismo, pero toda iniciativa estará siempre determinada por un contexto social que constante y activamente *crea, exige y rechaza*<sup>19</sup>.

Justamente así es que la ideología del poder, hegemónica y dominante, se vuelve tal: en tanto que sabe cómo configurar su discurso<sup>20</sup>. Volvemos a un proceso mediante el que se comunica lo que brota desde *abajo* con la direccionalidad configurada desde *arriba* para reconfigurar entonces las inquietudes y los símbolos de la cultura en cuestión y volver a emanarlos hacia abajo en forma de *verdad* —hasta que de las verdades originales, en plural, quedan sólo algunos tepalcates—.

En el caso que nos ocupa, el del discurso del cristianismo apostólico del siglo II en el contexto de pugna ideológica con las distintas vertientes cristianas no apostólicas y la consolidación ideológica que aquello supuso, todo esto se llevó a cabo —como expondremos en nuestro trabajo— a través de imponer en la humanidad diferentes grados de subordinación como el máximo nivel de virtud, legitimando la imposición del poder de la *unidad* por sobre la diversidad, como veremos en este trabajo respecto a la lucha por la primacía de una Iglesia verdadera por sobre la multiplicidad de comunidades religiosas.

Así, nuestro trabajo se compone de tres partes fundamentalmente. El capítulo I está conformado por un bosquejo del proceso ideológico, doctrinario, a través del cual

---

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

<sup>19</sup> Cf. R. Dri, *ibid.*, p. 53.

<sup>20</sup> Un ejemplo, a través de la obra de José Ferraro: “Quizás no haya palabra más ambigua que la de ‘felicidad’. Pero la Iglesia no puede acomodarse al significado que esta palabra puede tener para cada persona [y, añadimos, para cada cultura]. Lo que tiene que hacer en su predicación, en su *kerigma*, es asumir que la palabra atrae a la gente y luego explicar en qué consiste la verdadera felicidad humana, y aclarar a la gente que en esto consiste la suya. De este modo la Iglesia se convierte en una fuerza cultural porque introduce significados cristianos en palabras que se encuentran en las culturas de los fieles, es decir, enculturando el evangelio [...]” (*La religión como política. Crítica de la historia de la salvación como ideología*, tomo III, Ítaca, México, 2004, p. 110).

la versión apostólica del cristianismo configuró desde sus primeros años ciertas nociones de poder y ciertas “propuestas” antropológicas y teológicas, hasta llegar a la segunda mitad del siglo II, momento en que se inscribe el discurso del obispo Ireneo. Recurrimos para tal rastreo a fuentes como los Padres Apostólicos y Apologistas griegos y los textos neotestamentarios canónicos, considerando que son de las fuentes más antiguas que se tienen para el estudio de las comunidades cristianas ortodoxas.

El capítulo II consiste en la traducción, principalmente del latín, de los quince diferentes fragmentos del *Adversus Haereses* que seleccionamos para esta investigación. El texto original griego está casi en su totalidad perdido, por lo que los fragmentos aparecen en su mayoría sólo a dos columnas: el texto latino y nuestra versión al español. En aquellas pocas excepciones en que se conservó el original griego, hemos añadido la columna respectiva, y en esos casos nuestra traducción se apoya también en ella.

A través de esta traducción, abordando el texto tanto desde su nivel lingüístico como desde un nivel filológico de carácter historicista, procuramos encontrar las herramientas que nos permitan observarlo desde una dimensión integral, es decir en su entretendido contextual. En esto se centra el capítulo III: analizamos los fragmentos traducidos, abarcando ciertos elementos de su dimensión contextual y vinculando al texto con las implicaciones ideológicas, sociales, culturales, religiosas, etc., que lo abrazaron y que le dieron un *sentido* particular.

## Preliminares

### Ireneo y la redacción del *Adversus Haereses*

Se conoce que en el Asia Menor, probablemente cerca de Esmirna, entre los años 130 y 140 de nuestra era, nació Ireneo, futuro obispo de Lyon —comunidad en la provincia romana de las Galias, hoy la región de Francia, de donde recibió el nombre con que se lo conocería hasta nuestros días<sup>21</sup>—. Tuvo contacto con los movimientos cristianos en su tierra natal y aparentemente allí mismo se convirtió a la nueva religión. La vertiente cristiana que adoptó fue la que más adelante aceptaría como palabra sagrada los textos atribuidos a cuatro evangelistas en particular, Mateos, Marcos, Lucas y Juan, y las epístolas apostólicas particularmente de Pablo de Tarso; la que, además, establecía una interpretación determinada de dichos textos que era promulgada como la “recta doctrina”, es decir la *ortodoxia*, y que abrazaba la universalidad del cristianismo —es decir su carácter *católico*—. Tras su conversión emigró hacia Roma, en donde permaneció como misionero largo tiempo<sup>22</sup>.

La experiencia que adquirió en la gran ciudad, su nacimiento y crecimiento en Asia, aunado con la confluencia de culturas y movimientos religiosos que existía en la zona galo-germánica en que residió, le hizo conocer muy de cerca los movimientos cristológicos, escatológicos y místéricos que más adelante atacaría<sup>23</sup>.

En Lyon, al igual que en toda la región, coexistían —no sin tensión, y aun de manera interrumpida a lo largo de las décadas— la autarquía comunitaria cristiana y la

---

<sup>21</sup> Quienes han estudiado el cristianismo primitivo en general y las obras de Ireneo en particular se han basado en fuentes como la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesárea y las propias referencias autobiográficas ireneanas, por pocas que sean, para esbozar algunos de sus datos de vida. Aquí nos basaremos en las investigaciones de filólogos e historiadores contemporáneos para tales referencias, mismas que citaremos correspondientemente.

<sup>22</sup> José Montserrat Torrents, Introducción a *Los gnósticos. Ireneo de Lyon, 'Contra las Herejías' (libro I)*, Gredos, Madrid, 2002, p. 5.

<sup>23</sup> Jules Cheruel, *Historia de la literatura cristiana antigua*, Casal i Vall, Andorra, 1964, p. 25.

administración imperial del Estado romano. Esta ciudad fue testigo de una de las masacres más grandes en toda la historia del cristianismo primitivo. Bajo el gobierno de Marco Aurelio, aproximadamente en el 177 d.n.e., se llevó a cabo una persecución regional en las Galias —tanto la Cisalpina como la Trasalpina, es decir en las dos fronteras de los Alpes—, bajo el supuesto de que las comunidades no estaban respetando los acuerdos jurídicos, establecidos siglos atrás, entre la jerarquía sinagoga y el Estado de Roma —es decir, cuando no estaba definida la separación entre las comunidades cristianas y las judías<sup>24</sup>—. Se les imputaron cargos de sedición y sublevación, y la entrada del ejército romano tuvo luz verde. La primera lista de mártires que se redactó tras la masacre apunta un aproximado de 3 mil personas asesinadas solamente en la ciudad de Lyon, y varios miles más en toda la zona. Al parecer fue ésta la causa de que la comunidad de Roma mandara urgentemente un obispo a la provincia gálica. Fue enviado Ireneo, como presbítero. Los acontecimientos ocurridos tuvieron que hacerlo tomar una actitud activa y contundente, se podría decir radical, en contra de absolutamente cualquier cosa que pudiera seguir deslegitimando a la comunidad cristiana ortodoxa y apostólica de la que él formaba parte. En ese contexto compuso su obra más importante y la de mayor trascendencia, Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως, mejor conocida como *Adversus Haereses*.

La comunidad cristiana apostólica ya esbozaba los principios que pronto le darían su estructura de poder fundamental: el terror, el dogma y su Regla de fe y, por otro lado, la defensa de una organización ya jerárquica de la Iglesia —que veremos configurarse en el capítulo siguiente—. Sin embargo nada parecía ser suficiente para contrarrestar las ofensivas del Imperio, el cual de hecho continuó todavía con las

---

<sup>24</sup> Cf. *infra*, capítulo I, p. 38.

masacres y persecuciones de diversa índole durante más de cien años. Una mayor consolidación a lo interno, como movimiento, era urgente. Por esto las comunidades cristianas no apostólicas, que eran mayoría en tanto número de vertientes (no necesariamente en cuanto a cantidad de seguidores), no eran adversarias menores. Suponían de hecho la vulnerabilidad de la vertiente apostólica, su porosidad dogmática y su debilidad como defensora de la Verdad una y única. Suponían malentendidos y confusiones; algunos intelectuales y legisladores identificaban unas corrientes con otras, y a otras con los judíos, mientras que a los emperadores les daba igual quién era quién ya que el cristianismo era para ellos una plaga que tenía que ser eliminada de la faz del Imperio por tratarse de morbosos neuróticos, masoquistas y exhibicionistas mal guiados<sup>25</sup>.

Así, el *Adversus Haereses* se construyó como una obra apologética en cierto sentido pero, sobre todo, dogmática y ofensiva; “una anticcatequética, un antídoto contra el veneno gnóstico”<sup>26</sup>. Desde el punto de vista sociopolítico se trataría de la lucha ideológica entre dos grupos con tendencias ya hegemónicas, ya sectarias: los organizados bajo la estructura episcopal y los que se plantaban por completo ajenos a ella. Los apostólicos, por un lado, y los diversos grupos gnósticos por el otro<sup>27</sup>. Cabe aclarar que las vertientes y comunidades gnósticas eran muchas y muy diferentes entre sí, pero no por ello disgregadas, solitarias o dispersas (y hay quien considera incluso que textos como el *Evangelio de Pedro*, por ejemplo, estuvieron destinados a grupos de cristianos gnósticos no separados comunitariamente de grupos cristianos apostólicos<sup>28</sup>).

---

<sup>25</sup> Cf. E. Pagels, *Los evangelios gnósticos*, p. 129.

<sup>26</sup> J. Montserrat Torrents, *ibid.*, p. 6.

<sup>27</sup> No concordamos en esta ocasión con Montserrat Torrents, para quien se trata de la lucha entre dos grupos de *sectarios*: los organizados bajo la égida de la iglesia episcopal y los *dispersos* grupos gnósticos (cf. *ibidem*). Las cursivas son nuestras. Son precisamente esos términos con los que no estamos de acuerdo y que replanteamos aquí.

<sup>28</sup> Cf. Antonio Piñero, Introducción a ‘Apocalipsis de Pedro’ en *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi* [BNH de aquí en adelante], tomo III, p. 52.

Desde el punto de vista del autor, en cambio, el gran problema era la destrucción de aquellas sectas cristianas gnósticas que se jactaban de tener una versión *distinta* de Jesús, de Dios, de la Salvación como proceso fático de la humanidad, y hasta del ejercicio del poder en la tierra —quiénes mandan y dictaminan en la nueva religión revelada; y quiénes no— y que por ello resultaban aberraciones de la Palabra divina y su Tradición. Para establecer un arma efectiva en su contra, Ireneo elaboró una disección hasta cierto punto tan completa de las doctrinas de los “herejes”, que llegó a ser una suerte de *manual básico de gnosticismo* prácticamente desde la época en que salió a la luz. La disertación se estructura como sigue:

Libro I: Exposición de la parte más significativa de la cosmología de los grupos o versiones más influyentes en su momento: los valentinianos, seguidores de Valentín y de Ptolomeo, su principal discípulo, y los marcionistas. Se refiere también a personajes como Simón el Mago (a quien de hecho le atribuye el origen del gnosticismo en I, 26, 2), Menandro, Saturnino, Basílides, Cerinto, entre muchos otros, y sectas como las de los ebionitas, nicolaítas, carpocianos, etc.

Libro II: Refutación de las principales tesis del gnosticismo marcionista y valentiniano, particularmente de la distinción que hacen entre el dios creador (Δημιουργός) y el verdadero Dios supremo, y refutando a su vez el resto de planteamientos cosmológicos y teológicos para argumentar la fe consolidada en un único Dios todopoderoso.

Libro III: Focalización de la exposición y defensa de su propia doctrina cristológica, la de la vertiente ortodoxa, apuntando a su Ley, a su fundación, a sus orígenes como Iglesia verdadera, al asentamiento de su verdadera Tradición y a su “legitimidad” frente a las demás.

Libro IV: Fundamentación de los preceptos ortodoxos en las Escrituras sagradas veterotestamentarias con el argumento del Dios uno y único que se sostiene en ellas y que trasciende hasta la Iglesia a través de su Tradición. Confrontación con las posturas cristianas gnósticas a partir de la exégesis contraria que éstas establecen del *Antiguo Testamento*.

Libro V: Demostración de los argumentos que sostienen la resurrección de la carne — en contra de las vertientes gnósticas que la niegan—, de la doble naturaleza de Jesús el Cristo, y de cómo los dos Testamentos se integran por una sola Ley.

Lo que la obra logró en concreto, otra de las cosas en las que recae su importancia para el ámbito del estudio histórico del cristianismo primitivo —además del

panorama histórico amplio que a través de ella se dilucida—, fue una importante exposición de estos complejos y proliferados pensamientos escatológicos. Su fin fue difundir entre los cristianos apostólicos no sólo su estructura y doctrinas elementales, sino también dar las armas conceptuales, teológicas, con que se lograra anticatquizar a los herejes catequizando a los prosélitos, y disolver tales corrientes; es decir que pretendió dar suficientes herramientas para la anulación *significativa* de los cristianismos gnósticos en cuestión. Su método se basó en la exposición doctrinaria, teológica, moral; y, mientras fuera posible, en la reducción de la variedad de doctrinas gnósticas a un esquema único y simple a fin de que pudiera ser bien comprendido por la mayoría y, consecuentemente, bien refutado.

Por la variabilidad de dichas doctrinas, que en casos son extremadamente diferentes entre sí, no siempre fue posible tal reduccionismo. Así, aparecen diferenciaciones entre vertientes y descripciones detalladas, pero mezclándolas a veces o adjudicándoles orígenes similares que no tenían en realidad<sup>29</sup>. Reproduce con bastante fidelidad la cosmología valentiniana o la marcionista —utilizando el mencionado método de esquematización—, por ejemplo, pero esto no significa que haya conocido con la misma profundidad el resto de vertientes gnósticas de las que habla en su texto o que sea igualmente fiel a ellas. Por el contrario, un gran número de personajes y vertientes teológicas son mencionados sólo de manera escueta o superficial.

Ireneo habría recurrido a tres tipos de fuentes: personales directas, textuales directas y textuales indirectas. Las *personales* implicarían aquellos grupos gnósticos que

---

<sup>29</sup> Esto es, por ejemplo, la atribución a Simón el Mago del origen de “todas las herejías”, ante todo la valentiniana (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 (I, 21, 3-4); la relación establecida entre ebionitas (cristianos judaizantes apegados a la Ley y los Profetas) y Cerinto (cuyo dios trascendente no tendría *nada* que ver con el Dios judío), además de la no correspondencia establecida entre el mismo Cerinto y Valentín, cuyo *Demiourgós* sería su homólogo (I, 26, 1).

pudo haber conocido y con los que tuviera un contacto cercano. El grupo más importante de fuentes directas, sin embargo, no habrían sido aquéllos sino sus textos. Hay razones para pensar que un gran porcentaje de la literatura gnóstica fue escrita originalmente en griego<sup>30</sup>, lengua materna de Ireneo, por lo que es factible afirmar que pudo haber tenido acceso a buena parte de aquellos textos. Por otro lado, en el mismo *Adversus Haereses* se deja ver la posibilidad de que en efecto haya leído y no sólo escuchado a los gnósticos<sup>31</sup>. En cuanto a fuentes indirectas se refiere, es probable que hubiera revisado obras de los Padres Apostólicos como la *Apologia* de Justino o el *Sýntagma* que en ella se menciona (y que no nos ha llegado, pero que sería una de las primeras heresiologías del catolicismo, tomando en cuenta que la *Apologia* fue escrita entre los años 150 y 155, durante el gobierno de Antonio Pío<sup>32</sup>).

Respecto al manejo de todo ese conjunto de fuentes, en ocasiones, como dijimos, Ireneo aparentemente es fiel a aquellos textos que conoció —al menos hasta donde nuestras propias fuentes nos permiten constatar—, y sin embargo no debemos afirmar que es fiel a *todos* o a todo lo que sabía acerca de los gnósticos, puesto que, como también vimos, en ocasiones hay falacias o discordancias, homologías equívocas y datos a medias. Se puede decir que uno de los objetivos de escribir este texto —es decir, detener la proliferación de cristianos gnósticos— es en sí mismo un argumento para suponer que hubo una cierta manipulación de los conocimientos que tenía a la mano<sup>33</sup>,

---

<sup>30</sup> Al menos el 80% de la Biblioteca de Nag Hammadi, se afirma, es traducción copta de originales griegos (cf., en la versión al español, F. García Bazán, F. Bermejo Rubio, J. Montserrat Torrents, M. Mangano Alonso, A. Piñero, R. Trevijano y G. Aranda Pérez, en los códices y textos de *BNH*). Para el restante 20% se pueden hacer inferencias. Las razones de esta afirmación radican no sólo en el contexto geográfico y social de proliferación del gnosticismo, sino además en elementos intratextuales, filológicos y lexicológicos de los códices de la Biblioteca. Ireneo de Lyon seguramente tuvo en sus manos al menos dos de estos textos gnósticos: el *Apócrifo de Juan* (*Adv. Haer. I, 29, passim*), cuyas citas son casi textuales, aunque no lo menciona por su título; y el *Evangelio de la Verdad* (*Adv. Haer. III, 2, 19*), al que parece hacer una referencia directa según su temática central.

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

<sup>32</sup> Cf., por ejemplo, *Adv. Haer. IV 6, 2 y V 26, 2*.

<sup>33</sup> J. Montserrat Torrents, *ibid.*, p. 8. En este punto concordamos plenamente.



lo que lo llevaría a la aseveración de ciertas cosas respecto a vertientes, dogmas y cosmologías, alejadas de la realidad. En varias secciones de la obra usa como herramienta retórica una serie de sarcasmos e ironías que, por un lado, evidencian la dificultad conceptual de las inmensamente abstractas elaboraciones gnósticas (por lo que fue mejor reducirlo todo a Calabazas, Melones y Pepinos<sup>34</sup>). Y, por otro lado, hace explícita la disposición del obispo de preferir un velo de juicio altanero y sarcástico antes que un criterio razonable —por contradictorio que resulte—. El título de la obra está claro: emite un juicio de valor *a priori* y, así, se induce una disposición determinada. Sin embargo, no habló exclusivamente de Calabazas, Melones y Pepinos, sino que analizó las doctrinas gnósticas y en ocasiones se tomó el trabajo de asentar con fidelidad sus preceptos, por lo que si bien la exégesis puede llegar a ser tendenciosa y parcial —particularmente de los libros II al V—, no lo serán algunos de los datos básicos respecto a las doctrinas, la cosmología, los usos y las costumbres de las comunidades atacadas.

Lo que nos ocupa aquí, de cualquier manera, no es la mayor o menor aproximación del *Adversus Haereses* a la redacción original de los textos gnósticos, ni corroborar una lealtad exegética con tales tradiciones. Tampoco es nuestro objetivo, ciertamente, tratar con los gnosticismos a profundidad. Lo que nos atañe es cómo esa pugna ideológica ayudó a forjar los principios que resultaron fundamentales para el dogma apostólico: cómo, desde el esfuerzo por refutar herejías, se entrevé la configuración de las líneas de dominio, hegemonía y poder de la ideología apostólica —según hemos comentado en la Introducción—.

Del *Adversus Haereses*, que es nuestra fuente principal, hemos extraído y traducido quince fragmentos a través de los cuales se evidencia lo aquí descrito. La obra

---

<sup>34</sup> Cf. nota 50 del capítulo I y nota 168 del capítulo III.

ha sido revisada a partir de dos ediciones, de manera fragmentaria en su lengua original griega —puesto que no llegó hasta nuestros días ningún manuscrito o transcripción del original— y de manera íntegra en su traducción antigua al latín. Las ediciones son:

- Εἰρεναίου ἐπίσκοπου λουγδούνου ᾠλεγχου καὶ ἀνατροπῆς τῆς ψευδωνύμου γνώσεως ΒΙΒΛΙΑ ΠΕΝΤΕ - *Sancti Irenaei Detectionis et Eversionis Falso Cognominatae Agnitionis seu CONTRA HAERESSES Libri Quinque*. Migne editor, Parisiis, apud Firmin Didot fratres. *Cursus Patrologiae Graecae*, T. 7, 1852.
- *Libri Quinque Adversus Haereses. Texto 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.

Ambas están basadas en dos compendios manuscritos: el códice arundeliano y el cleromontano, resguardados hoy en día en la Reese Library de la Universidad de California. La edición de Migne se basa en el primero exclusivamente. La de Harvey revisa ambos códices. La versión al español que realizamos en el capítulo II se basa en la traducción latina del original griego —en su mayor parte, perdido— y, en los casos en que se ha conservado, también por la columna griega original. Hemos señalado en nota al pie cada vez que las versiones discrepan, especificando cuál de las dos preferimos para nuestra traducción y por qué.

## Capítulo I

### Bosquejo de conformación de algunas nociones de poder en el cristianismo apostólico hacia fines del siglo II de nuestra era.

#### a) El poder y su legitimación: verdad, *auctoritas* y Tradición.

A partir de mediados del siglo II la “recta doctrina” no fue sólo un ideal, sino que detentó sus instrumentos. Frente al gnosticismo [...] se levantó la muralla de la “tradición apostólica”. La ortodoxia episcopal no sólo organizó el presente, sino también el pasado.<sup>35</sup>

Ireneo de Lyon pertenece al grupo de los llamados Apologistas católicos que fueron partícipes de la inmensa labor que supuso construir esa “muralla”. Entre la segunda mitad del siglo II y hasta fines del III, se dedicaron a defender y definir ideológica y religiosamente a la comunidad apostólica del cristianismo frente a los diferentes ataques externos de los que era blanco.

Herederos de la dogmática instaurada por los Padres Apostólicos —que entre fines del siglo I y hasta mediados del II elaboraron la enseñanza (*katechésis*) básica y primordial de la vertiente apostólica, presuntamente a partir de la palabra directa de los Doce Apóstoles—, los Apologistas fueron los constructores de los más grandes argumentos para el dogma, la fe, la moral y la espiritualidad ortodoxa, sustentándolos en una noción de verdad auténtica y unívoca que se sustentaría a su vez en la auténtica y unívoca dignidad del poder: la *auctoritas* de la Tradición apostólica —entendiendo *auctoritas* como la facultad de decretar los límites del bien, del mal y el propio criterio de limitación, obteniendo la plena facultad de asentar, redactar o imponer una realidad determinada—. Así, desde los Padres Apostólicos, pero exaltada y argumentada por los Apologistas, la Tradición apostólica se conformó atribuyendo cierto grado de divinidad

---

<sup>35</sup> J. Montserrat Torrents, *La sinagoga cristiana*, Trotta, Madrid, 2005, p. 156.

a determinadas palabras escritas en ciertos textos específicos atribuidos a una serie de autores también específicos a los que se les imputó un vínculo directo con una divinidad determinada —sea el caso del *Antiguo Testamento*, en vinculación directa con el Dios judío, o sea el caso de los escritos neotestamentarios, en vinculación directa con Jesucristo, hijo de aquél—. A partir de aquellos escritos, siempre que haya una filiación ideológica con ellos se estará hablando *legítimamente* de la verdad puesto que se estará estableciendo una línea directa con los escritores legítimos de la palabra legítima del Dios legítimo. La Verdad, con mayúscula, significará la verdad del ámbito espiritual, del cósmico y del humano, tanto individual como socialmente hablando, y siempre se referirá a la que continúe la línea hereditaria antes mencionada. Siempre, desde y hasta los límites del parámetro prefijado por la *intentio* de un sujeto cualquiera, ya sea plural o singular.

Es el caso en que no hay distancia, ni semántica ni pragmática, entre los *auctores* y el subsiguiente *auctoritatem valere*. No cabe aquí la diferenciación lingüística, en la traducción al español de este término latino, entre “autoría” y “autoridad” ya que en el contexto en que nos encontramos no se distingue una cosa de la otra pragmáticamente hablando<sup>36</sup>. El hecho de que un ‘autor’ fuera equivalente en todos sentidos a una ‘autoridad’, como el latín nos dice, se representará de forma exaltada y abrumadora en el pensamiento de las comunidades judeocristianas y cristianas, siendo éstas religiones conocidas como “de libro”, de sacralización de los textos de la Ley, de *verificación* de su Historia en función de éstos y de comprensión del papel del ser

---

<sup>36</sup> En el término griego es fácil de distinguir puesto que el *autor* o *creador*, ὁ ποιητής en el contexto literario, o ὁ δημιουργός en cualquier otro contexto, no comparten ni raíz ni sentido con la *autoridad* en el ámbito religioso: τὸ κῦρος. Sería importante observar las implicaciones ideológicas de esto en confrontación con lo que ocurre lingüística e ideológicamente en el latín, cosa que en este trabajo, por escapar de sus límites, no podremos hacer.

humano en el cosmos a través de sus páginas<sup>37</sup>. Así, para la tradición cristiana apostólica del siglo II que nos atañe, la ‘autoría’ atribuida a ciertos textos epistolares y evangélicos sería en sí misma la ‘autoridad’ en la Tierra y sería, a su vez, la autoridad que definiría los parámetros del bien y del mal para toda realidad pasada, presente y futura, prácticamente sin variaciones ni posibilidad de interpretación o contextualización<sup>38</sup>, a menos que sea en beneficio —jamás en detrimento— de la misma instancia en cuestión.

El origen de esta asunción de autoridad, religiosa y culturalmente hablando, sería imposible de determinar en el marco que nos atañe puesto que se retrotraería a las cosmovisiones más antiguas de los pueblos indoeuropeos, sus cientos de transformaciones a lo largo de milenios y, posteriormente, a la historia del pueblo judío y las religiones indio-iránicas, etcétera. Pero en cuanto a literatura se refiere, que coincidirá con lo que a la *ideología ortodoxa* se refiere, sí podemos rastrear el origen de las nociones que más adelante florecerán y tomarán su forma particular en la obra de Ireneo. Esto es en los Padres Apostólicos, en primer lugar, y en los escritos de Pablo de Tarso y ciertos pasajes de los Evangelios canónicos en segundo lugar. En el texto griego anónimo llamado *Didaché* (literalmente, “instrucción”), aproximadamente del año 80 de nuestra era —y considerado el más antiguo testimonio apostólico—, se menciona:

**I, 13. Mira no abandones los mandamientos del Señor, sino que guardarás lo que has recibido, *sin añadir ni quitar nada*.**<sup>39</sup>

---

<sup>37</sup> Para un análisis de la naturaleza “textual” del judaísmo y el cristianismo, y de cómo fue el proceso de divinización y difusión de la palabra escrita a través del cual se construyera la *subjetividad* y la capacidad de abstracción que las hiciera religiones tan arraigadas a la psique humana —a diferencia del resto de religiones conocidas en el territorio grecorromano—, cf. Walter Ong, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, pp. 94-95 y 106; y Bart Ehrman, *Misquoting Jesus*, Harper Collins Publishers, New York, 2005, pp. 17-20, particularmente, y ss.

<sup>38</sup> Cf. E. Pagels, *Los evangelios gnósticos*, pp. 59 y ss.

<sup>39</sup> Todos los fragmentos de los Padres apostólicos carecen, en el presente trabajo, de su versión original griega puesto que corresponden a la edición y traducción al español de Daniel Ruiz Bueno (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2002). En adelante, omitiremos las referencias en notas al pie para tales fragmentos. Las negritas son nuestras y responden a lo que queremos enfatizar en cada caso particular.

**XV, 4.** Respecto a vuestras oraciones, limosnas y todas las demás acciones, las haréis **conforme lo tenéis mandado en el Evangelio de nuestro Señor.**

Presuntamente posterior la *Didaché*, la *Carta primera a los Corintios* de Clemente Romano, posiblemente del año 95 de nuestra era, especifica con mucha elocuencia lo que hemos venido mencionando y quizá, si se toma el riesgo, se la podría considerar la primera gran difusión de tal noción para el mundo cristiano:

**XLII, 1.** 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.**

En el caso de Pablo de Tarso, cuyo discurso es de algún modo más *personal* que el de los Padres Apostólicos —quizá incluso más complejo—, sus epístolas son registros del celo aferrado en atribuir una y otra vez toda la autoridad posible, humana y divina, a las palabras de Jesús y luego a sí mismo como su discípulo (que en mayor o menor medida era lo que estaba en juego puesto que dependía de eso el presente y el futuro de su evangelización, por lo cual no la menciona al final de sus cartas sino siempre al comienzo). Algunos ejemplos:

ICorintios 7, 10<sup>40</sup>

Τοῖς δὲ γεγαμηκόσιν πα-  
ραγγέλλω, **οὐκ ἐγὼ ἀλλὰ**  
**ὁ Κύριος**, γυναῖκα ἀπὸ  
ἀνδρὸς μὴ χωρισθῆναι [...]

His autem qui matrimonio  
iuncti sunt praecipio, **non**  
**ego sed Dominus**, uxorem  
a viro non discedere [...].

Pero a aquellos que están  
unidos en matrimonio  
ordeno, **no yo sino el**  
**Señor**, que la esposa no  
se aleje de su marido [...].

---

<sup>40</sup> Las columnas griega y latina de los fragmentos neotestamentarios citados a lo largo de todo este trabajo corresponden a la edición trilingüe de José María Bover y José O'Callaghan (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001). La traducción al español es nuestra, pero se apoya en la versión al español mencionada.

ICor 9, 14

Οὕτως καὶ ὁ **Κύριος**  
**διέταξεν** τοῖς τὸ εὐαγ-  
γελίον καταγγέλλουσιν  
ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν.

Ita et **Dominus ordinavit**  
his, qui Evangelium  
annuntiat, de Evangelio  
vivere.

Así también **ordenó el**  
**Señor**, a aquellos que  
anuncian el Evangelio,  
vivir desde el Evangelio.

ICor 9, 1-3

Οὐκ εἰμι ἐλεύθερος;  
οὐκ εἰμι ἀπόστολος;  
**οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν Κύριον**  
**ἡμῶν ἐώρακα;**  
**οὐ τὸ ἔργον μου ὑμεῖς**  
**ἐστε ἐν Κυρίῳ;**  
εἰ ἄλλοις οὐκ εἰμι  
ἀπόστολος, ἀλλὰ γε  
ὑμῖν εἰμι· **ἡ γὰρ**  
**σφραγὶς μου τῆς ἀποσ-**  
**τολῆς ὑμεῖς ἐστε ἐν**  
**Κυρίῳ.** ἡ ἐμὴ ἀπολογία  
τοῖς ἐμὲ ἀνακρίνουσιν  
ἐστὶν αὕτη.

Non sum liber? Non sum  
apostolus? **Nonne Iesum**  
**Dominum nostrum vidi?**  
**Non opus meum vos estis**  
**in Domino?** Si aliis non  
sum apostolus, sed tamen  
vobis sum; nam  
**signaculum apostolatus**  
**mei vos estis** in Domino.  
Mea defensio apud eos qui  
me interrogant haec est.

¿Acaso no soy libre?  
¿Acaso no soy apóstol?  
**¿Qué acaso no vi yo a**  
**Nuestro Señor Jesús?**  
**¿Acaso no son ustedes**  
**mi obra en el Señor?** Si  
para otros no soy apóstol,  
incluso así lo soy para  
ustedes; pues **el signo de**  
**mi apostolado son**  
**ustedes** en el Señor. Tal  
es mi defensa frente a los  
que me cuestionan.

Gálatas 1, 1-2

Παῦλος ἀπόστολος, οὐκ  
**ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι'**  
**ἀνθρώπου ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ**  
**Χριστοῦ** καὶ Θεοῦ Πατρός  
τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ  
νεκρῶν, καὶ οἱ σὺν ἐμοὶ  
πάντες ἀδελφοί, ταῖς  
ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας.

Paulus apostolus, **non ab**  
**hominibus neque per**  
**hominem, sed per Iesum**  
**Christum** et Deum Patrem  
qui suscitavit eum a mortis,  
et qui mecum sunt omnes  
fratres, Ecclesiis Galatiae.

Apóstol Pablo, **no desde**  
**humanos ni por**  
**mediación de humano**  
**alguno, sino por**  
**Jesucristo** y por Dios  
Padre que lo resucitó de  
entre los muertos, y todos  
los hermanos que están  
conmigo; a las iglesias de  
Galacia.

En el caso de los Sinópticos, un breve pasaje de *Marcos* muestra el tono de superioridad atribuido no ya a sí mismo a partir de Jesús, como lo hace Pablo, sino del propio Jesús en interacción con el mundo:

Mc 1, 21-22

Καὶ εἰσπορεύονται εἰς  
Καφαρναοὺμ· καὶ εὐθὺς  
τοῖς σάββασιν ἐδίδασκεν  
εἰς τὴν συναγωγὴν. καὶ  
ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ  
διδασκαλίᾳ αὐτοῦ· ἦν γὰρ  
διδάσκων αὐτοῦς ὡς  
**ἐξουσίαν ἔχων**, καὶ οὐχ  
ὡς οἱ γραμματεῖς.

Et ingrediuntur Capharnaum. Et statim sabbatis ingressus synagogam docebat. Et stupebant super doctrina eius, erat enim docens eos **quasi potestatem habens** et non sicut scribae.

Y se adentraban en Cafarnaúm; y cuando era sábado enseñaba en la sinagoga, y se asombraban de su enseñanza, porque les estaba enseñando **como teniendo autoridad**, y no como los escribas.

Pero, volviendo a las condiciones ideológicas y sociales del contexto de la prédica cristiana apostólica, habremos de considerar que estos textos, ya sean los de carácter exhortativo o de catequesis, ya sean los narrativos evangélicos, no hubieran trascendido como lo hicieron si no hubieran resultado atractivos para las comunidades a las que estaban dirigidos, ya fueran las de Corinto, Roma, Éfeso, Colosas, Laodicea<sup>41</sup>, Filipos, Tesalónica, Galacia, o las muchas otras que recibieron epístolas de los intérpretes del mensaje de Jesús. La implantación en estas culturas de una “nueva” visión del mundo no fue a través del fuego y la espada, mientras que en cierto sentido tampoco se trataba de una visión tan “nueva”. Hubo ciertas condiciones determinadas que la gestaron, luego la aplaudieron y entonces la defendieron<sup>42</sup>. La fragmentación social, el hambre, la dominación y avasallamiento político de Roma, precedidos por 300 años de invasiones socioculturales y políticas helénicas, fueron causantes todas ellas de

---

<sup>41</sup> Mencionada también como destinataria en Col 2, 1.

<sup>42</sup> Este *defender* o *autorizar* tiene un cierto límite. Se defiende y se autoriza cuando el discurso de verdad que se maneja es, en realidad, un reflejo de las inquietudes, los principios, los símbolos y los valores de los pueblos de donde provienen. Pero, conforme pasa el tiempo y el discurso *se asienta*, sólo mediante una relación de poder determinada, tácita o explícita, puede llevarse a cabo su perpetuación, y no sería posible si alguna de las dos partes —quien autoriza o a quien se autoriza— no asume su papel en ese círculo. Tal ejercicio del poder pudo ser establecido bien por un acuerdo entre ambas partes, una decisión “democrática” digamos, en cuyo caso quienes autorizan están legitimando su poder; o bien por la imposición de una parte sobre la otra, para lo cual tendría que ser necesario tomar por la fuerza y mantener por la fuerza ese poder, en cuyo caso se estaría legitimando en sí mismo. En el contexto en que nos encontramos, una de las partes se habría impuesto con el poder de la *auctoritas* ya que se lo habría otorgado, por acuerdo, la comunidad a la que pertenecía. A partir de ello habría construido y reconfigurado el principio de *verdad* para, entonces, devolver ese “común acuerdo” transformado en dogma.



un cierto *sinsentido* que se propagó en las comunidades del territorio imperial, en el Medio Oriente y la misma Palestina<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> Excedería los límites de este trabajo profundizar en las diferentes teorías que hay en torno a la conformación del pensamiento soteriológico, pero señalaremos aquí una de ellas (sin perder de vista que no es la única). Para Charles Guignebert, el nacimiento de la soteriología se comprende a partir de las realidades espirituales y religiosas de diferentes regiones mediterráneas y asiáticas, muy plurales y muy anteriores al nacimiento de Jesús: una suerte de “cristologías” que, desarrollándose de manera local, aunque siempre enriqueciéndose de sus co-influencias, llegaron a expandirse por todo el territorio del Mediterráneo y del Asia Menor cobrando una fuerza única gracias a su éxito popular como cultos místéricos, ritos iniciáticos de salvación espiritual, etc., en cinco zonas principalmente: la región sirio-irania, Babilonia, Egipto, la región frigia y, por último, los territorios y cultura helenística. Ya en el momento de su sincretismo con el pensamiento monoteísta judío y su Ley, fuera de Palestina, entre las comunidades que resultaron de la diáspora, formaron la base de las antiguas manifestaciones de lo que podríamos ya nombrar *cristologías*. El mesianismo que devino cristianismo apostólico —por lo menos— efectivamente surgiría de la religión judía, pero no así el pensamiento cristológico o soteriológico, como vemos. Los sistemas religiosos, cosmológicos y culturales en cuestión compartirían entre sí varias características, pero una fundamental: las divinidades adoradas mueren, todas, para resucitar de nuevo. Son Atis, en Frigia; Adonis, en Siria; Melcarte, en Fenicia, Tamuz y Marduc (y Baal) en Mesopotamia, Osiris en Egipto (cuya trinidad que lo acompaña, además, es remarcable en este tipo de consideraciones cristológicas); Dionisos, en Grecia y sus influencias; y Mitra, en Persia, difundido antes de nuestra era en una porción importante del territorio romano (cf. Ch. Guignebert, *El cristianismo antiguo*, pp. 72-73). Al parecer se trataría de una naturaleza “perecedera” de la divinidad, noción común para todos estos cultos. Existiría la necesidad de una permanente catarsis, un dolor muy profundo seguido de “una alegría delirante en el corazón” (*ibid.*, p. 74), necesidad que surge de la profunda angustia que gestaba el gran “sinsentido existencial” suscitado, a su vez, por la inestabilidad social y los yugos impuestos al grueso de la población sometida por Roma para el siglo I antes de nuestra era, pero que habría comenzado varios siglos antes, con la dominación macedónica de Alejandro y con los reinos helenísticos. El ser humano se sometía en la tierra a condiciones de vida por lo general tan miserables, que resultaba en cierto punto insoportable asumir que todo aquello era *lo único posible de ser vivido*. Así surgiría una vida después de la vida, una revolución de la realidad, una promesa de salvación y un agente activo que la pueda prometer, que es precisamente el papel del mesías. Todo esto va junto —apunta Guignebert— con el desvanecimiento del estrecho vínculo con la naturaleza, mismo que conllevaba la creencia en divinidades elementales y tangibles (acuáticas, solares, terrestres, etc.) y la adoración de divinidades femeninas, Madres-tierra, Madres de todo lo que existe, que fueron desplazándose poco a poco por las divinidades masculinas antes señaladas. El movimiento cíclico del cosmos en tanto instancia creadora fue reemplazado, así, por la capacidad creativa *del espíritu*, es decir un Dios intangible pero omnipotente. Si la *voluntas* del mar, de la lluvia, de la Madre Tierra, etc., eran antes la explicación del gran misterio cósmico, aquella fue reemplazada paulatinamente por el proceso de muerte y resurrección de las o los dioses, quedando las divinidades naturales y sus ciclos como sólo un elemento más, originario pero no ya significativamente activo. Las nuevas inquietudes existenciales, más subjetivas e individuales que nunca, *internas y particulares*, necesitaban responderse o satisfacerse con un proceso también subjetivo: la personalidad de la divinidad y sus impulsos “espirituales”, psicológicos, de frente a la humanidad; su individualización y la repercusión de su subjetividad en el cosmos entero, y no ya la “alienación” que supone una divinidad solar, por ejemplo, en tanto *el-sol-en-sí*, o una divinidad del trigo en tanto *la-espiga-en-sí*. Éstas ya no satisfacían más las inquietudes existenciales de los pueblos (cf. *ibid.*, pp. 75-77, para todo lo anterior). Jacques Ellul considera que el cambio que hubo de una forma de comprender a la divinidad y la otra tendría que ver más con la propuesta monoteísta concretamente hebrea, y no ya (o no sólo) con procesos ideológicos más extensos: “[En el Génesis] todo es pura y simplemente creación. Es decir, objeto, cosa que ha salido del Creador pero que no retiene nada de su origen divino, no encierra ningún misterio, no incluye ninguna potencia oculta. [...] No presenta una memorable aventura de dioses, que tienen andanzas, que luchan, que fabrican con esfuerzo las cosas y en ellas permanecen siempre presentes. La diosa de las aguas fecundante y creadora está siempre en todas las aguas. Por lo contrario, el relato (polémico) bíblico de la creación bíblica es de un despojo total: Dios dice una palabra y las cosas son. Es todo. Lo que significa que este Dios está de verdad fuera del mundo, totalmente trascendente” (*La subversión del Cristianismo*, pp. 78-79).

Permitieron, en fin, que una propuesta espiritual soteriológica, unificadora y universal (que también fue una propuesta ideológica, y también ética, y también social) pudiera fructificar como lo hizo, con una participación activa de quienes la recibieron. La asunción de la “buena nueva” y la relativa rapidez con que se asumió suponen que los pueblos la hicieron suya de una forma más o menos decidida ya que estarían legitimando, en verdad, la propuesta salvífica. Pudo no sonarles familiar el tono abstracto, lógico, plenamente helenizado con que Pablo hablaba acerca del “Salvador”, por ejemplo, pero sí les era familiar (y bienvenida) la propuesta misma del Salvador.

Las y los pobladores de tales regiones asumieron que el personaje mencionado en las cartas era en efecto una autoridad superior a cualquier otra, cuya palabra sobrepasaba en virtud a cualquier otra o a cualquier otro discurso, y que su Dios promulgado en efecto dominaría por sobre cualquier otro dios (y si esto hubiera llegado a contradecirse con las nociones más elementales que tenían respecto de las fuerzas divinas, en tanto que se trataba en varios casos de culturas paganas<sup>44</sup>, arraigadas a la tierra y su poder creativo, tras una o dos generaciones tales nociones irán a difuminarse y a amalgamarse con la propuesta salvífica del señor Jesucristo —aunque no necesariamente a eliminarse o supeditarse—. En otros casos, como ya mencionamos, lo que estaba arraigado *ya era un pensamiento soteriológico*, una especie de moneda de uso corriente en las religiones autóctonas que encontró en la propuesta de los diferentes cristianismos, incluido el apostólico, una nueva versión que satisfizo sus inquietudes de salvación<sup>45</sup>).

---

<sup>44</sup> Utilizaremos siempre el término “paganismo” en su estricto sentido —el del *pagus* latino, el campo, y la forma religiosa que se vincula con esa realidad tangible natural— y no ya con la connotación peyorativa que nuestra lengua moderna ha heredado para este término.

<sup>45</sup> Cabe apuntar, por más generalidad que valga, que algunas de esas nociones previas no desaparecieron del todo. Ciertos elementos de tales cosmovisiones se transformaron formalmente pero se mantuvieron. Lo propuesto por algunos de los diversos cristianismos está basado en nociones muy cercanas a aquéllas, sea el ejemplo de algunos cristianismos gnósticos contemporáneos a Ireneo, sea el cristianismo renacentista europeo, o sea el catolicismo de toda América Latina, tanto hoy como desde el primer día en que se implantó.

Pero en el caso concreto de aquella secta de cristianos que se auto-promovían como los portadores de la verdad que habría de ser difundida por todo el orbe, hubo un elemento no presente en otras versiones cristianas o tendencias cristológicas. Esto es que el injerir en lo más profundo del ser humano —es decir en su espiritualidad y/o su conciencia, según la perspectiva— no se realizó tomando, por ejemplo, un rol de “escuchas” y “receptores de inquietudes”, o de los “atrevidos promotores de la erradicación de la miseria en el Imperio”. Fue una postura activa, también la de ellos, de proselitismo y labor evangélica, para la cual infundieron el terror de Dios (φόβος Θεοῦ, *timor Dei*) como la llave para implantar a Dios: como base que hiciera legítima aquella verdad de la que venimos hablando. Un Dios que, de ser asumido, por su capacidad de otorgar el perdón conllevaría la existencia permanente del *error* —es decir, aquello que tiene que ser perdonado— y que, por ende, se habría de convertir en un juicio permanente materializado prácticamente dentro de la *psique* humana<sup>46</sup>, sustentado en el miedo al castigo, a la muerte, a la exclusión, al sufrimiento en general.

Desde el discurso del poder incipiente de las comunidades apostólicas —es decir, el poder establecido desde el propio discurso—, no cualquier tipo de cristianos entrarán, desde luego, en el universo de la bondad de Dios. No cualquier persona que se autodenomine “cristiana” será acogida por el amplio abrazo de Cristo, sino aquella que acate y secunde la *recta interpretación* de los textos legítimos, es decir el cristiano *ortodoxo*<sup>47</sup>. De no ser así, no participará de la palabra verdadera. Así pues, aquellos que no sigan esta vía serán considerados “malos humanos” que habrán de ser convertidos para entrar al mundo del Bien y que, si se niegan, tendrán que ser tachados urgentemente de separatistas y bifurcados: *heréticos*<sup>48</sup>. En Pablo, por ejemplo, los

---

<sup>46</sup> Cf. nota 157 del capítulo III.

<sup>47</sup> Ὀρθόδοξος= “de opinión recta” u “acomodada”.

<sup>48</sup> De αἵρεσις, εἰσ= “elección”, “decisión” o “inclinación”, de donde “manera de pensar”, de donde “partido” o “secta”, acuñada sólo entonces la acepción de “herejía”.

pensamientos soteriológicos diferentes al suyo ya no se ajustan a su definición de verdad sino que, al contrario, son *herejías* por completo alienadas de la rectitud de Dios. Nada podrá ser legítimo —dirán los ortodoxos, ya desde el siglo I pero exponiéndose en el II como muestra, por ejemplo, la *Apologia* de Justino— si es consecuencia de *otra* interpretación respecto a la *auctoritas* originaria de unos apóstoles y/o evangelistas determinados: no podrá ser modelo a seguir para nadie y en ninguna circunstancia, y no ya por veracidad o verosimilitud, ni por la eventual *efectividad* de sus propuestas redentoras o de erradicación de la miseria (diríamos nosotros), sino en cambio (dicen ellos) por no contar con el aval divino de los portadores de la Palabra sagrada.

Esto no se redujo a excluir del acervo bibliotecario católico los textos que no correspondieran a dichas descripciones, asumir como propios los que sí lo hicieran y catequizar bajo tales enseñanzas a los pueblos interesados. Tampoco se trató sólo de explicar cómo su versión de Cristo, de su Dios y de su Iglesia tenía su origen en una tradición determinada, origen en el que confiarían plenamente y sin contaminaciones alternas, y punto. Más allá de eso, que podría haber sido una postura inocua e inocente, en el siglo II se trató de despedazar cualquier otra versión posible ya que resultaría por principio peligrosa. No sólo para las nociones de Dios, la santidad o el orden del cosmos, claro está, sino además para la estructura de poder que necesitaba definirse y estructurarse más y mejor por el peligro que estaba significando el exterior, en general<sup>49</sup>.

Ireneo fue parte activa de este proceso. Heredó y contribuyó a la continuación del asumir y defender el poder de la *auctoritas* de la Tradición de los Apóstoles. Se enfrentó a un contexto de pluralidad ideológica y religiosa inmensa en el que cualquier tendencia, nueva o vieja, significaba una posibilidad de fractura de la gran religión

---

<sup>49</sup> Cf. Preliminares, pp. 18-20.

universal que promulgaba. Se empeñó en refutar hasta sus últimas consecuencias<sup>50</sup> aquellos textos, tradiciones y *auctoritates* cristianas gnósticas que contradijeran su propia Tradición, despojándolas a la usanza tradicional de cualquier dejo de sentido — en abstracto y en general— y postulando así la suya como la única e inequívoca Verdad. ¿Sobre qué bases? La Tradición defendida por la *auctoritas* de los Apóstoles, los cuatro evangelistas y los Padres Apostólicos, cuyo vínculo con lo divino se definió como directo e inequívoco. ¿Con qué argumentos? La Tradición misma que se defendía, auto-reivindicable, respondiendo en buena medida a la estructura filosófica del platonismo ya “fusionado” para este fin del siglo II con el monoteísmo judío, que llevó a atribuirle toda la *veracidad* existente a la *unicidad* del ser superior (a lo que volveremos, con más detalle, en el apartado siguiente). Esos fueron los argumentos de la Verdad y los sustentos de su univocidad como *auctoritas*, que emanan de forma idéntica hacia abajo, hacia quienes portan su Palabra y sus Escrituras.

En fin, la elaboración retórica de dicha noción de *auctoritas* —la autoridad soberana por antonomasia, terrenal y celeste a la vez, poseedora de la plena facultad del poder— fue uno de los elementos fundamentales para la construcción de la doctrina, la cosmovisión y la ideología en general del cristianismo apostólico ortodoxo desde sus orígenes primeros, y una de las armas más fuertes mediante las que se llevó a cabo la ofensiva a los grupos cristianos no apostólicos, en su mayoría gnósticos, entre fines del siglo II y el siglo V de nuestra era. Ireneo es uno de los autores que más estuvieron involucrados en la construcción y solidificación de estas nociones y posturas, entre otras

---

<sup>50</sup> Consideramos una “última consecuencia”, por ejemplo, el reducir en un momento dado las Potencias de su Pléroma a Calabazas, Pepinos y Melones (*cf. Adv. Haer. I, 11, 4*), con feliz sarcasmo. *Vid.* nota 168 del capítulo III para esta escena frutal.

cosas porque tal solidificación se fue dando, como vimos, por medio de la confrontación y retroalimentación con las vertientes cristianas adversas.<sup>51</sup>

Entre otras cosas, cuando llegó el momento de fortalecerse como religión para sobrevivir a las desventuras que los emperadores imponían a las comunidades cristianas, se buscó ese camino que le permitiera perpetuarse. Esto fue de la mano ideológicamente con el tránsito de “una versión más” a “la Versión Única”, cuya voluntad se impondría tanto en el cielo como en la tierra.

---

<sup>51</sup> Para un amplio y profundo análisis de esta cuestión particular, cf. R. Sánchez Valencia, *De la heterodoxia a la ortodoxia. Hacia una historia hermenéutica de los dogmas nicenos*, Universidad Iberoamericana, México, 2007, capítulo III fundamentalmente.

**b) El poder absoluto de lo divino. Jerarquización social, subordinación ontológica, y monarquía espiritual.**

Durante el siglo I y los comienzos del II, es decir durante la evangelización apostólica y el proselitismo paulino, no estaba definida a cabalidad la organización administrativa de las comunidades con las que aquéllos se vinculaban ya que, por un lado, no se tenía todavía la noción de un *cristianismo ortodoxo* como algo diferente al judaísmo. Por otro lado, la idea de *iglesia* no tenía todavía los límites socio-religiosos ni la acepción institucional que obtuvo décadas después. Al contrario de lo que la tradición católica ha sostenido desde hace diecinueve siglos —y desde lo cual ha configurado su historia y la propia percepción de la historia de los pueblos que han estado bajo su dominio—, la Iglesia que conoció la Roma pagana, la que luego abrazó el Sacro Imperio y, de ahí en más, la que consolidó uno de los máximos poderes en el mundo, no fue fundada por Simón Pedro el preciso día en que Jesús, en los desiertos palestinos de Cesárea, le diera las llaves confiriéndole tal poder, según el relato evangelista<sup>52</sup>. El forjador de la unidad eclesiástica ortodoxa católica fue un proceso bastante más complejo y, sobre todo, bastante posterior a Jesús y a Pedro. Para J. Montserrat Torrents, no habría en ellas, en su estadio original, una “jerarquía” 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 un superintendente o *episcopo*.<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> “*Et ego dico tibi: Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, et portae inferi non praevalent adversum eam. Tibi dabo claves Regni caelorum, et quodcumque ligaveris super terram erit ligatum in caelis [...]*” (Mt 16, 18).

<sup>53</sup> J. Montserrat Torrents, *ibid.*, p. 123. El ἐπίσκοπος es el que vigila o que logra observar todo a su alrededor. De su sentido de “guardián” o “inspector”, es decir quien logra controlar a través de su total observación, se llamó episcopo al administrador central de la fe para cada región o ciudad particular. Cf. también *infra*, p. 42.

Esto significaría que toda vez que en la literatura primitiva del cristianismo católico —es decir, por ejemplo, en los Padres apostólicos y las epístolas paulinas— se mencionan la supremacía de los obispos y las asambleas eclesíásticas, no se estaría pensando en una administración política, social o económica diseñada para sostenerse autónoma y sólidamente sino, en cambio, en la supremacía moral de los personajes en cuestión, que sólo a ese ámbito se consagrarían y en los cuales no se podría encontrar *nada más que una guía espiritual*. Podemos observar todo aquello en textos como la *Didaché*, cuyas líneas referentes a la autoridad episcopal se fundamentan estricta pero exclusivamente en sus cualidades morales:

**XV, 1-2.**

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.

También algunos *incipit* de las cartas de Pablo nos darán referencias de aquella muy simple (si no nula) tendencia a una cierta estructuración administrativa entre algunas de las comunidades apostólicas primitivas:

Filemón 1-3.

Παῦλος δέσμιος Χριστοῦ  
 Ἰεσοῦ καὶ Τιμόθεος ὁ  
 ἀδελφὸς Φιλήμονι τῷ  
 ἀγαπητῷ καὶ συνεργῷ  
 ἡμῶν καὶ Ἀπφία τῇ  
 ἀδελφῇ καὶ Ἀρχίππῳ τῷ  
**συστρατιώτῃ ἡμῶν καὶ τῇ**  
**κατ' οἶκόν σου ἐκκλησίᾳ·**  
 χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνην  
 ἀπὸ Θεοῦ Πατρὸς ἡμῶν  
 καὶ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Paulus vinctus Christi Iesu  
 et Timotheus frater  
 Philemoni dilecto et  
 auditori nostro et Appiae  
 sorori et Archippo  
 commilitoni nostro et  
**Ecclesiae quae in domo**  
**tua est:** gratia vobis et pax  
 a Deo Patre nostro et  
 Domino Iesu Christo.

Pablo, preso de Jesús  
 Cristo, y el hermano  
 Timoteo, a Filemón,  
 nuestro querido amigo y  
 colaborador, con la  
 hermana Apia; a Arquipo,  
 nuestro compañero de  
 militancia, y **a la**  
**comunidad que se reúne**  
**en tu casa:** os deseamos  
 la gracia y la paz de parte  
 de Dios nuestro Padre y  
 del Señor Jesús Cristo.



Romanos 16, 11.

Ἐσπάσασθε Ἡρωδίωνα  
τὸν συγγενῆ μου. ἔσπάσασθε  
τοὺς ἐκ τῶν Ναρκίσσου  
τοὺς ὄντας ἐν Κυρίῳ.

Salutate Herodionem  
cognatum meum. Salutate  
**eos qui sunt ex Narcissi,  
qui sunt in Domino.**

Saludad a Herodión mi  
pariente. Saludad a **los  
de casa de Narciso**<sup>54</sup>,  
**que están en el Señor.**

Adolf Von Harnack considera la posibilidad de que en efecto las primeras comunidades no tuvieran ni pretendieran ningún tipo de solidez organizativa o administrativa pero subrayando que, si hubieran permanecido de esa manera por largo tiempo, no hubieran subsistido<sup>55</sup>. Habremos de pensar en una pronta actitud unificadora para la cual se necesitaba un cierto tipo de organización que fuera por principio efectiva, seguramente no —o por lo menos no en primer lugar— para los intereses y las necesidades de los pueblos, sino efectiva para la Iglesia y los obispos que, como sabemos, no se detuvieron a recoger la opinión de aquellos que habrían de organizarse sino que se esmeraron en fabricar y encauzar desde arriba las necesidades y deseos de la gente, por y para Jesucristo en su caso particular, por y para el bienestar de la empresa eclesiástica.

Si bien el panorama que plantea Montserrat Torrents puede inferirse entre otras cosas a partir del tono literario del que se considera en efecto el texto más antiguo de la literatura patrística apostólica, la *Didaché*, y confirmarse en parte a través de Pablo de Tarso y su contexto, tenemos que considerar que esto sólo podría remitirse a un periodo muy breve en el proceso de la conformación comunitaria cristiana apostólica en particular.

---

<sup>54</sup> Tanto el latín *ex Narcissi*, como el griego ἐκ τῶν Ναρκίσσου se refieren al sitio o los dominios de Narciso, que en este contexto será su casa. Aquellos “de la casa de Narciso” son los reunidos en ella para las reuniones y/o la Eucaristía.

<sup>55</sup> Cf. Adolf Von Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, Harper Torchbooks, New York, 1962, p. 431.

Muchas de las agrupaciones cristianas pertenecían todavía a un grupo socio-religioso mucho más amplio y con una tradición antiquísima: la Sinagoga judía, cuya estructura administrativa era cabal. Eran efectivamente comunidades judío-cristianas en lo que a religión se refiere —y, en mayor o menor medida, también en cuanto a su origen *familiar*— por lo que era completamente innecesario e impensable, en varios casos, procurar un tipo de orden diferente al de la Sinagoga. El cobijo de ésta les significaba, además, la seguridad frente al Estado romano ya que éste respetaría las nuevas comunidades judío-cristianas de la misma manera en que durante casi siglo y medio había respetado jurídicamente a la comunidad en Jerusalén. Así pues, las y los cristianos judaizantes (o “judío-cristianos”, o también “judeocristianos”) se apoyaban en la sinagoga bien por familiaridad obvia o bien por maniobra política<sup>56</sup>.

Antes del final del siglo I, dos procesos distintos pero inherentemente vinculados llevaron a un cambio en tal situación. Sería éste un segundo momento para las comunidades cristianas apostólicas, concentrándonos particularmente en las judaizantes, es decir, las que brotaron directamente de la Sinagoga, su comunidad, su Ley y su noción de Dios. El primero de dichos procesos consistió en dejar de lado su eventual parquedad organizativa<sup>57</sup> tanto a lo interno como hacia fuera, entre ellas, y consolidar

---

<sup>56</sup> A partir del año 70 “todo circuncidado fuera de raza judía o prosélito estaba sometido a la capitación del *fiscus iudaicus*, que no dependía de la sinagoga [...] sino de los recaudadores civiles, a los cuales poco importaban las disensiones [religiosas] internas de las comunidades.” Así, este *fiscus* permitió a los judíos y judío-cristianos conservar ciertos privilegios dentro de los territorios de jurisdicción romana —a diferencia del resto de los pueblos del Imperio—, tales como el derecho de asociación, el de reunión, la exención de rendir el culto imperial y la excepción del servicio militar (cf. J. Montserrat Torrents, *ibid.*, pp. 159-160).

<sup>57</sup> Para Montserrat Torrents, una realidad respecto a ciertas comunidades particulares se vuelve un común denominador para el grueso de las comunidades apostólicas incluso después del período de la evangelización apostólica. Sostiene que ninguna de ellas pretendería una organización local, temporal, terrenal, puesto que el Salvador había llegado (o estaba a punto de llegar) para romper el orden actual de las cosas y *corromperlas* —en un sentido positivo—, en respuesta a lo cual había que buscar el camino del espíritu para la salvación, que en nada correspondía al orden de lo terrenal ni a su naturaleza *efímera*. Para algunas vertientes cristianas, el mundo llegaría a su fin, las almas pecadoras y las no pecadoras irían por fin a su sitio correspondiente y se haría efectiva la promesa soteriológica. Serían, pues, comunidades *en espera*; “está claro que lo que menos iba a preocuparles era organizar una estructura social permanente” (*ibid.*, p. 124). Nos parece que esto podría eventualmente aplicarse a algunas comunidades cristianas judaizantes, no a todas; tampoco a “la mayoría”. Puede aplicar también a las vertientes

una red cada vez más fuerte de lazos sociales fundamentados más o menos en sus lazos espirituales. Lenta pero fructíferamente fueron dando forma a la noción ya *católica* de la universalización de la nueva noticia de Dios y la consecuente —y necesaria— unificación de los enterados.

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>58</sup>

Atendiendo a los textos apostólicos vemos que, efectivamente, la noción de obispos o inspectores que presuntamente se habría tenido originalmente se convertía en algo mejor definido y más concreto. Las fuentes de los Padres apostólicos ya posteriores a la *Didaché* nos muestran una posición de mayor supremacía de los personajes mencionados, transformándose aquel mando meramente espiritual en una autoridad ya dominante socialmente hablando, aquella que *imparte justicia* del mismo modo que *administra la fe* —como veíamos más atrás—. Al mismo tiempo, monopoliza el rito y comienza a concentrar en sí misma la autoridad del símbolo sacrificial de la

---

cristianas gnósticas inclinadas hacia el ascetismo, puesto que en efecto despreciarían todo lo que tuviera que ver con el mundo terrenal, sus partes y el vínculo entre sus partes. Pero hay demasiadas evidencias del ímpetu con el que la vertiente apostólica del cristianismo pretendió *terrenalizar* sus presupuestos espirituales, y todo indica que fue un ímpetu muy temprano, por lo que esta interpretación —que de cualquier forma nos parece que vale la pena mencionar— no podría aplicarse a un contexto general.

<sup>58</sup> A. Von Harnack, *ibid.*, pp. 432-433.

Eucaristía<sup>59</sup>. Todo lo anterior se observa en Clemente Romano, en su *Carta primera a los Corintios*, y en Ignacio de Antioquía en sus *Cartas* a los Esmirniotas, a los Efesios y a los Filadelfios, respectivamente citadas aquí:

ICor XLII, 1, 4-5.

Y así, según pregonaban [los apóstoles] por lugares y ciudades la buena nueva y bautizaban a los que obedecían al designio de Dios, iban estableciendo a los que eran primicias de ellos —después de probarlos por el espíritu— por inspectores y ministros de los que habían de creer. Y esto no era novedad, pues de mucho tiempo atrás se había ya escrito acerca de tales inspectores y ministros. La Escritura, en efecto, dice así en algún lugar: «Estableceré a los **inspectores de ellos en justicia** y a sus **ministros en fe**».

Esm VIII, 1-2.

Seguid todos al obispo, como Jesucristo al Padre, y al colegio de ancianos como a los apóstoles; en cuanto a los diáconos, reverenciadlos como al mandamiento de Dios. Que nadie, sin contar con el obispo, haga nada de cuanto atañe a la Iglesia. [...] Dondequiera que apareciese el obispo, allí esté la muchedumbre, al modo que dondequiera que estuviere Jesucristo, allí está la Iglesia universal. [...] [A]quello que él aprobare, eso es también lo agradable a Dios, a fin de que cuanto hicieréis sea seguro y válido.

Esm IX, 1.

Bien está que sepamos de Dios y del obispo. El que honra al obispo, es honrado de Dios. El que a ocultas del obispo hace algo, rinde culto al diablo.

---

<sup>59</sup> El sacrificio que por el ser humano realizó Jesús y su derramar sangre a través de la voluntad de Dios se simbolizan en el ritual de la Eucaristía y se vuelve ésta un rito cruento —no importa que la sangre sea ficticia— que de igual forma pretende ofrecer a Dios agradecimiento o reconocimiento de su omnipotencia al dar, regenerar y quitar la vida. En dicho rito, quien lo preside obtiene un grado casi idéntico al de la divinidad con la que se establece contacto y a la que se le ofrece el sacrificio, y por ese mismo motivo puede ser aquél quien dictamine cuánto se debe ofrecer y cuánto más se debe pagar para conseguir su perdón. Por todo aquello, lo que describirá nuestra cita de la *Carta a los Filadelfios* respecto a monopolizar la Eucaristía, el cáliz y a Jesús mismo no es ocioso, ni novedoso, ni ingenuo (cf. Marialba Pastor, *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*, Fondo de Cultura Económica-UNAM, México, 2004, p. 64 y *passim*).

Ef V, 2-3.

Que nadie se llame al engaño. Si alguno no está dentro del ámbito del altar, se priva del pan de Dios. Porque si la oración de uno o dos tiene tanta fuerza, ¡cuánto más la del obispo juntamente con toda la Iglesia! Así pues, el que no acude a la reunión de los fieles, ése ya es un soberbio y él mismo pronuncia su propia sentencia. [...] Pongamos, por ende, empeño en no resistir al obispo, a fin de estar sometidos a Dios.

Ef VI, 1.

Porque a todo el que envía el Padre de familias a su propia administración, no de otra manera hemos de recibirle que al mismo que le envía. Luego cosa evidente es que hemos de mirar al obispo como al Señor mismo.

Fil IV.

Poned, pues, todo ahínco en usar de **una sola Eucaristía**; porque una sola es la carne de nuestro Señor Jesucristo y **un solo cáliz para unirnos** con su sangre; un solo altar, así como no hay más que **un solo obispo**, juntamente con el colegio de ancianos y con los diáconos, consiervos míos. **De esta manera, todo cuanto hicieréis, lo haréis según Dios.**

Con el correr de las décadas, diferentes herramientas teológicas, ideológicas y literarias fueron acompañando y reflejando estos procesos. Los Padres Apostólicos, desde mediados del siglo I y hasta principios del II, hicieron una suerte de compendio de los principios morales elementales para los cristianos, sobre los cuales las diferentes y distantes iglesias pudieran constituirse fielmente.

Las largas y fuertes declaraciones sobre la concordia y la unidad que encontramos en la carta de la Iglesia romana 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>60</sup>

---

<sup>60</sup> Werner Jaeger, *Cristianismo primitivo y Paideia griega*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965, p. 32.

Pero sólo hasta mediados del siglo II, y por necesidad, nació la argumentación consistente de las cosas enseñadas, de los parámetros para establecer las virtudes y defectos que se imputarían unas Iglesias a otras, y que fue la defensa con la que la comunidad católica realizaría su delimitación dogmática fundamental. Para abordar esto habremos de ver el segundo de los procesos mencionados: una buena parte de las comunidades judío-cristianas comenzaron a definirse religiosamente como ajenas al judaísmo —si no adversas—. Los motivos fueron de diversa clase, ya que respondían a una distancia cada vez mayor entre la interpretación de Dios, de Jesús, de la Ley y de la fe que tenían unos y otros. Esto consecuentemente fue llevando a que aquella protección sinagoga de antaño también quedara cada vez más lejana, por lo que la fortaleza argumentativa, doctrinal y religiosa tenía que realizarse con bases firmes. Así pues, tal consolidación del cristianismo apostólico<sup>61</sup> fue causa y efecto al mismo tiempo de esta gran definición en negativo de la ortodoxia católica en términos políticos y administrativos frente a la institución de la Sinagoga.

Las comunidades nacidas de los Apóstoles y de sus discípulos judíos, reclutadas entre hombres de práctica judía, que se quedaron pequeñas y pobres y subsistían aún en Siria, Egipto y tal vez en Roma, fueron sobrepasadas por las grandes Iglesias pobladas de tránsfugas del paganismo.<sup>62</sup>

Esos “tránsfugas” —nuevos prosélitos cristianos que ensanchaban las filas eclesiásticas— evidentemente sentían un vínculo con la Sinagoga prácticamente nulo; los que antes se sentían ligados a Israel por herencia familiar o por tradición religiosa dejaron de hacerlo poco a poco, y “daban a la Ley, de la que Jesús había afirmado que

---

<sup>61</sup> Situada por Harnack hacia principios de siglo II, apostando a la datación establecida de los textos patrísticos apostólicos pero no pasando por alto la dificultad de situar temporalmente un proceso semejante (sin caer en generalizaciones que resulten ficciones). Cf. *ibid.*, p. 435.

<sup>62</sup> Ch. Guignebert, *El cristianismo antiguo*, p. 115.

no cambiaría un ápice, una interpretación puramente simbólica”<sup>63</sup>. Fue necesario concretar la postura *hacia fuera* de las comunidades, planteando o replanteando el lenguaje y el estilo literario que se necesitaría para la evangelización de los gentiles, adaptando la “buena nueva” de Jesús a términos comprensibles para los círculos intelectuales del Imperio<sup>64</sup> a través de los cuales pretenderían convencer a la esfera política romana —por lo menos y en primer lugar— mientras que se separaban más y más de la Sinagoga quedando con un buen grado de vulnerabilidad.

Así, a mediados del siglo II surgió una extensa literatura por medio de la cual los cristianos hablaban en defensa propia a la mayoría pagana de la población. Es evidente que este coro polifónico no podía dar por supuesto, en su apología, aquello que iba a defender. Esto es lo que distingue su situación de la literatura cristiana anterior. Estos nuevos abogados de su religión tienen que encontrar alguna base común con la gente a la que se dirigen a fin de entablar una verdadera discusión.<sup>65</sup>

En buena medida esto se llevó a cabo de manera necesaria, decíamos, y urgente.

El acoso del Estado romano, que no cesó las masacres a las comunidades sino hasta más de cien años después<sup>66</sup>, les exigía directa e indirectamente una argumentación de

---

<sup>63</sup> *Ibidem*.

<sup>64</sup> Cf. W. Jaeger, *ibid.*, p. 45.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>66</sup> Las últimas persecuciones coinciden con el último proceso de la Roma imperial, que ya no se la conocería como hasta entonces. Diocleciano en el año 285 instauró la Tetrarquía, sistema de gobierno en que no recaería todo el poder en el emperador (previniendo, entre otras cosas, su consecuente asesinato, como era lo usual), sino en dos emperadores y dos Césares, auxiliares que los reemplazarían más adelante, dividiendo así la jurisdicción del territorio. Él, a la cabeza de cualquier manera, y sus colaboradores impusieron la política anticristiana más radical que vivió la “nueva religión” en sus doscientos cincuenta años de historia. En el año 303 se elaboró el Edicto de Nicomedia en que se decretó la prohibición de reuniones religiosas cristianas, la demolición de sus iglesias, la quema de sus libros sagrados, la expulsión de los cargos públicos para aquellos que se confesaran cristianos (que era la mayoría), la aplicación de tortura en sus procesos judiciales, en la cárcel y en donde sea que fuesen atrapados, y la imposibilidad de emancipación de los esclavos que se confesaran cristianos y mientras lo hicieran (cf. Jacob Burckhardt, *Del paganismo al cristianismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 286). Al año siguiente se impuso la prisión para los clérigos y la persecución adquirió rango de *imperial*, es decir surgida por decreto legal del Imperio y aplicada en todo rincón del Imperio. Cualquier ocasión para quemar las viviendas de cristianos, y quemar vivas a las personas en sus viviendas, era bien acogida. Al parecer, trescientas mil personas murieron en ese periodo, hecho que se convirtió, particularmente para la vertiente apostólica del cristianismo, en sublimación: el *martirio* como virtud de aquellas y aquellos que no renegaron de su fe y por ende murieron torturados. En el año 306 Constantino, que había tenido el cargo de César, tomó el poder apoyado por el ejército y lo volvió a centralizar. Reformuló todas las políticas efectuadas por la Tetrarquía y por Diocleciano al punto de revertirlas.

defensa eventualmente indiscutible. Por otro lado, la proliferación de las otras muchas vertientes cristianas amenazaba con reducir su legitimidad, su número de prosélitos y su poder. La *auctoritas* con la que la ortodoxia se alzó como portadora de la Verdad y la verdadera Tradición fue la base y el fundamento de su consolidación, pero sólo salió victoriosa de entre tantas amenazas gracias a las herramientas que adoptó para traducirse a sí misma ideológica, teológica y religiosamente. Una de ellas fue la tradición filosófica griega. No sólo para poder “darse a entender”, sino además porque el helenismo y sus corrientes de pensamiento formaban parte *de hecho*, inherentes y activas, en el pensamiento cristológico<sup>67</sup>.

Aquello ocurrió en dos sentidos: por un lado, se adoptó en algunos casos un estilo literario similar al socrático, es decir el diálogo como método de enseñanza. Esto respondería a una adaptación formal de la tradición griega, la que utiliza Justino en su *Diálogo con Trifón*, por ejemplo. Pero también hubo, por otro lado, una adaptación conceptual. El sólo hecho de redactar en griego las cartas, los evangelios, los cursos catequistas, etc., y de esa forma *publicarlos* —en el estricto sentido del término—, ya representó eso solo un traslado significativo<sup>68</sup>. El arameo era la lengua común de los judíos de Palestina, y en arameo comprendían el mundo, a Dios y a la Ley<sup>69</sup>, incluidos

---

Impuso como ley imperial la tolerancia religiosa —es decir, tolerancia *incluso* a las comunidades cristianas, no sólo a las paganas que tradicionalmente se toleraban—, y fue ese el contexto de la aparición del Edicto de Milán en el año 325, en que explícitamente Roma acogería el culto cristiano, ya claramente diferenciado del judío, y le aseguraría estabilidad económica, social y sobre todo política. Las ventajas administrativas que esto le significó a Constantino fueron innumerables, como lo fue también la miseria que sobrevino en los pueblos del territorio occidental del Imperio (*cf. ibid., passim*).

<sup>67</sup> Cf. W. Jaeger, *ibid.*, pp. 22-24.

<sup>68</sup> “Con el uso del griego penetra en el pensamiento cristiano todo un mundo de conceptos, categorías intelectuales, metáforas heredadas y sutiles connotaciones. La explicación obvia de la rápida asimilación de su ambiente que efectúan las primeras generaciones cristianas es, desde luego: 1) el que el cristianismo [añadimos, católico y apostólico] era un movimiento judío y los judíos estaban ya helenizados en tiempos de Pablo; no sólo los judíos de la Diáspora sino también, en gran medida, los de Palestina misma; y 2) el que fuera precisamente esta porción helenizada del pueblo judío hacia la que se volvieran en primer lugar los misioneros cristianos” (*ibid.*, p. 14). “Nunca se hubiera formado un gran grupo de prosélitos gentiles si éstos no hubieran sido capaces de entender el idioma utilizado en el culto judío de las sinagogas de la Diáspora” (*ibid.*, p. 16), y por esto el papel de Pablo en la expansión del cristianismo apostólico es tan importante.

<sup>69</sup> Cf. Ch. Guignebert, *Jesús*, p. 114.



aquí Jesús mismo y sus compañeros. Sin embargo, la lengua corriente de las comunidades judías surgidas con la Diáspora era el griego y, ciertamente, la mayoría de ellas —fuera de Israel— ya comprendían ese mundo, ese Dios y esa Ley a través de la lengua griega, aunque pudieran todavía entender el arameo de sus abuelos. Fue un traslado natural, pero no obvio para la interpretación del proceso que allí tuvo lugar. Las categorías gramaticales griegas llevaron consigo las categorías conceptuales helenísticas, así que el proceso mediante el que se convirtió la nueva propuesta teológica a términos platónicos, pitagóricos, estoicos, etc., fue en buena medida un proceso integral y natural.

Como dijimos, muchos de los elementos que dieron forma al pensamiento soteriológico cristiano eran *de hecho* platónicos, pitagóricos, estoicos, etc., por lo que fue, así, una especie de retroversión a la versión primera, aun no siendo la vuelta a una eventual plataforma “original”. Los defensores de la Iglesia apostólica —no necesariamente conscientes de ello— elaborarían una “nueva versión” que se postularía como un nuevo lenguaje, no concediendo nunca el origen de Cristo a nada ni nadie que no fuera el Dios uno y único de la religión judía cuya nueva noticia había irrumpido en la historia humana.

Una referencia clara a esto —por su contextualización temporal, ideológica y literaria— está en Justino, Padre apostólico griego de la mitad del siglo II cuya peculiaridad fue el puente que procuró establecer con su público lector y argumentar la bondad del cristianismo a partir del propio discurso de los atacantes, mezclado con un pensamiento de suyo helenizado, es decir aquello que antes vimos explicado por W. Jaeger. Justino alega:

IApol 18, 3-6

La nigromancia, en efecto, el examen de las entrañas de niños inocentes, las evocaciones de las almas humanas y los llamados entre los magos espíritus de los sueños y espíritus asistentes, y los fenómenos que se dan bajo la acción de los que saben estas cosas, deben persuadirnos que aun después de la muerte conservan las almas la conciencia. Y lo mismo pudiéramos citar a los que son arrebatados y agitados por las almas de los muertos, a quienes todos llaman posesos y locos, los que entre vosotros se llaman Oráculos de Anfíloco, de Dodona y de Pitó, y otros que hay por el estilo, las doctrinas de escritores como Empédocles y Pitágoras, y Platón y Sócrates, el hoyo aquél de Homero [...] [etcétera]. Recibidnos a nosotros por lo menos de modo semejante a éstos, pues no menos que ellos creemos en Dios, sino más, como que esperamos recuperar nuestros propios cuerpos después de muertos y arrojados a la tierra, pues nosotros decimos que para Dios nada hay imposible.

IApol 20, 4

Y es así que cuando nosotros decimos que todo fue ordenado y hecho por Dios, no parecerá sino que enunciamos un dogma de Platón; al afirmar la conflagración, otro de los estoicos; al decir que son castigadas las almas de los inicuos que aun después de la muerte conservarán su conciencia, y que las de los buenos, libres de todo castigo, serán felices, parecerá que hablamos como vuestros poetas y filósofos.

En los siguientes fragmentos, Justino cuenta cómo Platón y los demás ya *intuían* a Cristo y cómo se habrían fundamentado en las Sagradas Escrituras para llegar a sus nociones sobre la divinidad. Al afirmar cosas semejantes, estaría reconfigurando de cierta forma el argumento mismo de Cristo y de su nueva noticia, aun cuando su intención primera fuera hacer entrar en razón al emperador Antonino Pío, demostrándole cómo su propia tradición, la del emperador, había sido desde siempre la gaceta del Cristo de los cristianos.

I Apol 44, 8-9.

De suerte que Platón mismo, al decir: «La culpa es de quien elige, Dios no tiene culpa»<sup>70</sup>, lo dijo por haberlo tomado del profeta Moisés, pues es de saber que éste es más antiguo que todos los escritores griegos. Y, en general, cuantos filósofos y poetas dijeron acerca de la inmortalidad del alma y de la contemplación de las cosas celestes, de los profetas tomaron ocasión no sólo para poderlo entender, sino también para expresarlo.

---

<sup>70</sup> Rep. X, 617e: «La responsabilidad es del que elige; no hay culpa alguna en la Divinidad».

I Apol 46, 2-3.

Nosotros hemos recibido la enseñanza de que Cristo es el primogénito de Dios, y anteriormente hemos indicado que Él es el Verbo, de que todo el género humano ha participado. Y así, quienes vivieron conforme al Verbo<sup>71</sup> son cristianos, aun cuando fueron tenidos por ateos, como sucedió entre los griegos con Sócrates y Heráclito y otros semejantes [...].

Para lo que respecta a la formación de la cosmovisión que se consolidó en la jerarquización de lo ontológico, para la vertiente apostólica del cristianismo, y la subsiguiente instauración del orden jerarquizado en la tierra como la apología de la nueva religión, Platón será en efecto una de esas herramientas, y quizá la más fundamental. O más específicamente, fue el vínculo que se estableció entre el monoteísmo y el platonismo, dado de forma tan estrecha que una cosa se llegó a explicar con la otra y gracias a ella el cristianismo, por lo menos el ortodoxo, gestó un paradigma filosófico en el que hizo descansar muchos de sus principios dogmáticos al mismo tiempo que conformaba una lente determinada para comprender la realidad. La posibilidad del diálogo entre un pensamiento y otro —el cristiano y el helenístico grecorromano— se dio generalmente entre las clases intelectuales y acomodadas, únicas para las que era importante la consecuencia lógica y la sustentabilidad argumentativa en las cuestiones de Dios, en un principio. Sin embargo, si tuvo éxito posteriormente esta empresa de “traducción” fue, como apunta W. Jaeger<sup>72</sup>, no por el estudio metódico y lógico del platonismo sino por el papel que se le atribuyó al mismo Platón, el “divino”, que apareció como suprema autoridad religiosa y teológica en el siglo II de nuestra era<sup>73</sup>. Si bien sólo los neoplatónicos lo esbozarán como método —con nombres,

---

<sup>71</sup> Para este fragmento en particular es imprescindible aclarar, o recordar, el sentido original griego: “Y así, son cristianos quienes vivieron **conforme al Logos**”. Efectivamente Sócrates y Heráclito comparten tal característica. Así, si el Logos socrático se vuelve el Logos de Dios, y se vuelve a su vez la herramienta de Dios para la creación, este fragmento se vuelve clave para comprender el desarrollo de la noción platónica en la constitución del pensamiento apostólico.

<sup>72</sup> W. Jaeger, *ibid.*, p. 67.

<sup>73</sup> En efecto, el platonismo medio al que nos referimos —siguiendo la denominación de W. Jaeger— se habría gestado a mediados del siglo II, no en una región determinada sino como un proceso heterogéneo y

apellidos y toda suerte de rastreos y fundamentos ontológicos y teológicos—, ya desde el período apologético, como vimos en las páginas anteriores, se comprueba que esta corriente en el pensamiento comenzaba a aparecer como suelo común para algunas — quizá la mayoría— de las comunidades apostólicas, y así será también para muchas comunidades cristianas gnósticas.

Lo que entendían por filosofía platónica no era una epistemología ni las teorías sociales de la *República*, que aún contemplan mucho del tenso espíritu de la antigua ciudad-Estado para hombres que vivían ahora como súbditos bajo la “pacífica” administración del Imperio romano. Las Ideas de Platón [...] eran interpretadas ahora como pensamiento de Dios, a fin de dar a la teología platónica una forma más concreta.<sup>74</sup>

El Dios de la Biblia judía se interpretó a través del *Lógos* platónico, cuando el principio religioso buscó su traducción filosófica, y poco a poco los atributos del primero se fueron explicando con los del segundo. Platón asevera:

Del mismo modo puedes afirmar que a las cosas inteligibles no sólo les adviene por obra del bien su cualidad de inteligibles, sino también se les añaden, por obra también de aquél, el ser y la esencia; sin embargo, el bien no es esencia, sino **algo que está todavía por encima de aquella en cuanto a dignidad y poder.**<sup>75</sup>

Eso que “no es esencia” sino que “está por encima de aquella” no será *el bien*, efectivamente, sino *la Idea de Bien*: anterior, superior, preferible. Ésta, a su vez, se comprenderá como “la causa de todo lo recto y lo bello que hay en todas las cosas”<sup>76</sup>. Es la causa última de todo lo que es. Es la Unidad en sí misma, la Plenitud en sí misma y,

---

ramificado, con más o menos contundencia y con mayor o menor presencia en la literatura cristiana en general —aclaramos, tanto la gnóstica como la apostólica—. Su clímax sin embargo se daría sólo hasta el siglo III con el llamado neoplatonismo, particularmente en Alejandría, y constituido tanto por filósofos judíos como por cristianos, que desde una plataforma común adquirirían y acuñaban argumentaciones para pelearse entre sí (*cf. ibid.*, p. 59 en particular y todo el capítulo IV). Tal período, y esta importantísima condición del pensamiento cristiano, exceden los límites de este trabajo a pesar de que son fundamentales para comprender el desarrollo posterior de la ideología cristiana católica.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>75</sup> *Rep.*, VI, 509b.

<sup>76</sup> *Rep.*, VII, 517c.

enfáticamente, la Verdad en sí misma, ya que nada puede ser falaz si *es*. De este modo, el ser que es el *Bien* fue equiparado con *Dios* en la religión cristiana como entre los filósofos judíos. Es atemporal y por lo tanto ahistórico, pero incidió en el tiempo y en la historia, para el cristianismo ortodoxo, a través de ciertos personajes que portarían de forma legítima su Verdad. Como vemos, ciertos elementos constitutivos del pensamiento judío son, en cierto sentido, paralelos a la estructura de pensamiento platónico helenístico: subordinantes. No serán equivalentes en su totalidad ni serán idénticos sus elementos de subordinación ya que, sobra decir, no son idénticos cada uno de sus elementos de conformación. Sin embargo hay ciertas similitudes puntuales entre ambas formas de comprender al mundo y sus relaciones, referidas sobre todo a los vínculos establecidos entre lo *Uno-y-Único* y lo plural —en muchas de sus distintas acepciones—. El Dios hebreo equivale por autoridad y jerarquía a la Ley que él mismo enunció y estableció sobre su pueblo. Creó el mundo y al ser humano obteniendo la máxima potestad sobre ambos, y así cada persona habrá de vivir por y para los preceptos de dicha Ley a fin de no caer en una impiedad que no tiene connotaciones meramente éticas sino ya también espirituales. Él es el único verdadero y su palabra es la única que lleva sobre sí la verdad, por lo que toda palabra alterna será una falacia, una corrupción de la realidad y como tal habrá de ser castigada. Dice la Toráh:

Éxodo 20, 3-5.

No tendrás dioses ajenos delante de mí. No harás escultura ni imagen alguna de lo que hay arriba en los cielos, ni de lo que hay abajo en la tierra, ni de lo que hay en las aguas debajo de la tierra. No te postrarás ante ellas ni les darás culto, porque yo Yahvé, tu Dios, soy un Dios celoso, que castigo la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación de los que me odian.

Creador supremo de todo orden celeste y terrestre, determinará este Dios los influjos y movimientos incluso de la parte más profunda del ser humano: su relación con la vida, su vinculación subjetiva —sea colectiva o individual— con la realidad; su espiritualidad. Las máximas autoridades, así pues, serán quienes decreten las leyes e impartan la justicia al mismo tiempo que administren la religión del pueblo. Todo aquello es comprendido como una unidad por principio jerárquica, una *supra-esfera* de legalidad, justicia y piedad, y todo lo que no forme parte constitutiva de ella estará sometido espiritual, social y jurídicamente a los parámetros de esa legalidad, esa justicia y esa piedad.

Así pues, ambas formulaciones —la judía y la platónica, una en el ámbito teológico-legalista, la otra en el ontológico— establecen ciertas características para el Sumo Ser que de por sí implican una relación de superposición de la parte (una y única) que decreta o define la virtud, frente a las partes (muchas y diferentes) que no comparten terreno con aquélla y que por fuerza no comparten la posibilidad del *decretar*. Así, esta síntesis de jerarquización religiosa establecida por la Ley hebrea y jerarquización ontológica perfeccionada y reformulada por el platonismo medio se sostuvo como una plataforma que ofreció poco a poco ciertos elementos de solidez teológica al pensamiento cristiano particularmente apostólico y que configuró de cierta forma —una forma argumentada— la manera en que se comprenderían las relaciones ontológicas, espirituales, antropológicas, económicas<sup>77</sup> y sociales. Hay en ella una relación de poder determinada por la sumisión o imposición respectiva de sus partes, relación necesaria y por principio *buena* desde el discurso. El conjunto de las cosas que

---

<sup>77</sup> “Al igual que otras religiones, el cristianismo consideraba al sacrificio como el fundamento de la vida personal y social, pero no aceptaba la destrucción sangrienta de ningún cuerpo vivo en el altar, sino el cotidiano sacrificio de servir a Dios por medio de la contención de los deseos carnales, la privación del placer y los bienes terrenales [...]. Se consideraba que **todo debía hacerse como pago insustituible para preservar el orden y la unión de la comunidad**, y para alcanzar la felicidad en la otra vida” (M. Pastor, *ibid.*, p. 12). Esta condición, que desde el catolicismo primitivo se asomaba, fue de suyo la puerta de entrada para la centralización de la economía litúrgica y luego, entonces, la economía comunitaria, cosa que es para M. Pastor el fundamento de la constitución de la Iglesia.

estén fuera de esta capitalidad, forzosamente serán inferiores a ella en todos sentidos y sujetadas por su voluntad.

Es así que el Dios de los cristianos apostólicos tendrá un juicio justo por naturaleza, una omnipotencia inquebrantable, una palabra verdadera por definición, una Ley única y universal. No hay más argumento para los atributos de la divinidad que la condición misma de *divinidad*. “A Dios hay que creerle en todo porque es veraz en todo”, nos dice Ireneo.<sup>78</sup>

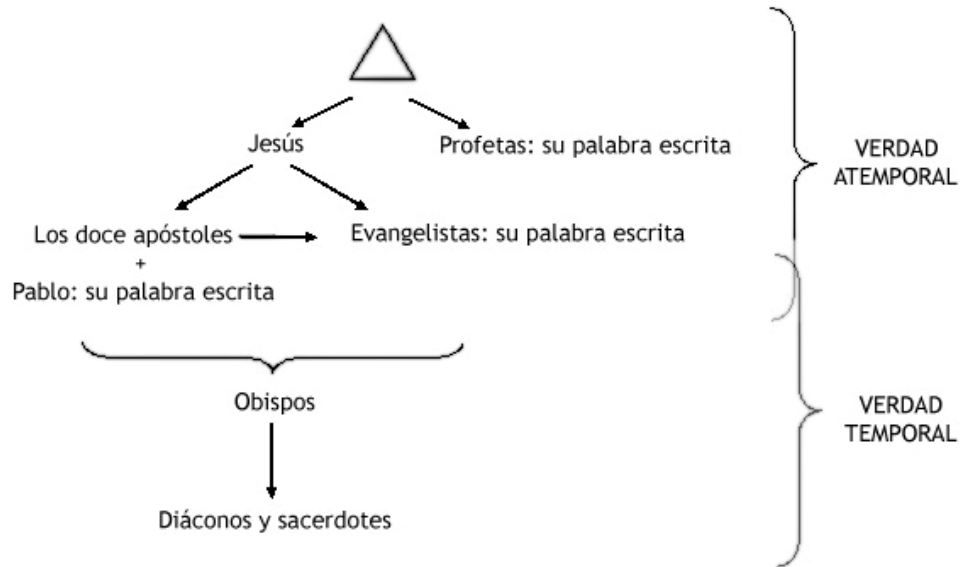
Esta versión de los hechos —que por mucho no fue la única entre las versiones de los hechos de los cristianismos primitivos<sup>79</sup>, como ya hemos mencionado y como veremos de nuevo más adelante— colocará al ser humano en una posición por principio inferior al Sumo Ser, tendente a disminuir su capacidad creativa y propositiva, su papel activo *consigo mismo* respecto a la capacidad de discriminar entre el bien y el mal y, en buena medida, su papel activo frente al mundo. Estos principios fueron adecuándose a la identificación entre la jerarquía del cielo y la de la tierra que, si bien se había configurado de algún modo escueto, previamente, adquiriría ahora una contingencia espiritual, a la vez que moral, a la vez que política, motivo por el que nadie se atrevería

---

<sup>78</sup> Ireneo de Lyon, *Demostración de la predicación apostólica*, §43.

<sup>79</sup> No sólo no era la única versión de los hechos entre los grupos cristianos, sino que incluso es posible que fuera completamente en contra de la propia propuesta de Jesús (y no es de extrañar que los grupos gnósticos, de los que hablaremos más adelante, establecieran una noción tan diferente del *poder humano* respecto al divino y del papel de Cristo en el proceso de la salvación). “Tal vez no sea inútil observar que Jesús no se atribuye el papel de intermediario, de mediador entre el pecado del hombre y el perdón de Dios. [...] [Para Jesús] **se debe más a la mala vida llevada que a la naturaleza** el hecho de que nadie sea bueno. Si estuviese persuadido [durante su prédica] de que sólo tenía ante él a unos incurables, cabría preguntarse por qué se tomó el trabajo de abrir la boca con la ilusión de sanarlos. Lejos de esto, todas sus actividades demuestran que suponía en el hombre un poder sobre lo que se agita *en el interior* de sí mismo. Este interior es el corazón, del cual, según Marcos VII, 21 y Mateo XV, 19, salen los más horribles pecados, las mayores manchas. [...] El hombre ha de ser juzgado por el testimonio de su corazón; de lo cual ha de deducirse sin duda que dicho corazón disponía de la facultad de elegir entre el bien y el mal. [...] No se trata, para descubrir el pecado, de referir los actos del hombre al Decálogo o a la Ley escrita, sino a lo que Jesús concibe como la voluntad y el placer de Dios. Ésta es una representación, más vaga, más subjetiva, pero también más flexible y menos estrecha que la idea legalista judía de la infracción de la *Toráh*. Es, pues, el testimonio del corazón el que descubre el pecado: **el corazón, o por mejor decir la conciencia, sabe si un acto es o no conforme a la gran ley del amor**” (Ch. Guignebert, *Jesús*, Uteha, México, 1961, pp. 328-329). Dicha ley es la doble premisa del amor a Dios y del amor al prójimo. Esto, como se sabe, irá perdiendo forma conforme vaya conformándose la jerarquía de la moral que la Iglesia apostólica construirá.

a cuestionarla sino poniendo en riesgo su espíritu: su propio ser. Al emitirse desde el extremo superior la Verdad, ésta y toda la *auctoritas* que supone incidirían en el mundo a través de sus puentes de enlace: sus representantes en la tierra. El orden celestial-terrenal de las comunidades apostólicas, pues, quedaba organizado de esta forma a mediados del siglo II:<sup>80</sup>



La posición ética, moral, del ser humano en el cosmos y en *su* cosmos, en vinculación directa con el orden de autoridades que vemos arriba, es un tema aquí inabarcable por las muchísimas variables que implica. Sólo podremos esbozar algunos breves puntos que nos permitan, más adelante, acercarnos a explicar la postura ortodoxa de Ireneo en su *Adversus Haereses*.

Ya asentándose el canon (primitivo) en que se basaría la ortodoxia, y definidas las líneas de autoridad de la verdadera Iglesia, se dio forma a la dogmática mediante una Regla de fe que, “establecida, sobre las opiniones de la mayoría, por las autoridades competentes”, llegó a ser “una explicación *ne varietur* del mundo, de la vida y del

<sup>80</sup> Cf. Ch. Guignebert, *El cristianismo antiguo*, capítulo VIII, *passim*.



destino”<sup>81</sup> en la que dicha “mayoría” no tendría participación directa alguna. Aquella persona que llevaba consigo la administración espiritual comenzó a ejercer el papel de dictaminadora de todo lo relativo a las costumbres y a la disciplina respecto a la nueva religión —que implicaba una nueva *fides* y por lo tanto una nueva *mos*—. El ámbito de lo ético, lo moral, se comenzó a decretar a través de la centralizada y (primitivamente) institucionalizada *auctoritas* espiritual<sup>82</sup>.

Ya en el *Evangelio* atribuido a Juan —fiel o no a las propuestas de Jesús— se dice cómo todas las características del bien, englobadas en la noción de *amor* y posteriormente en la noción de *rectitud moral*, se remiten a elementos de pureza<sup>83</sup>. Ésta sería una virtud muy compleja ya que reuniría la veracidad, que es la pureza de las intenciones; la castidad, que es la pureza de las costumbres; y, entre otras varias, la mansedumbre y la humildad, que son la simplicidad de corazón<sup>84</sup>. Pero esta humildad,

---

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 126. Por la ambigüedad de la traducción española del original francés, aclaramos: se trata de una Regla de Fe establecida *por encima de* las opiniones de la mayoría, no *basada* en éstas.

<sup>82</sup> *Cf. ibid.*, p. 127.

<sup>83</sup> Para Ch. Guignebert, Jesús no necesariamente habría definido qué era el pecado y qué la virtud en función de una administración terrenal de Dios, ni mucho menos en virtud del sometimiento a ésta. Posiblemente, no habiendo tenido jamás la intención de institucionalizar el espíritu y la noción de *amor* que abanderaba, su discurso careciera de preceptos normativos para una recta fe según quien autoriza, decreta y delimita la bondad, sino que se ceñiría a lo que reside en el corazón y a la propia certeza del amor expresada en la conversión hacia el bien: la *metánoia*. Esto podría considerarse a través de una lectura estrictamente espiritual de lo dicho por Jesús, tanto en los *Evangelios* como en los *Lógia*, a los que Guignebert se refiere particularmente. Según Aurelio de Santos Otero (*cf. Los Evangelios apócrifos*, p. 83), estos *Lógia* aparecieron en un fragmento papiáceo datado entre fines del siglo II y principios del III y consisten en ocho dichos de Jesús, varios de ellos encontrados en los textos canónicos (*cf. Mt 7, 5*), algunos en cambio contrarios al pensamiento apostólico, teniendo un corte ya judío, ya gnóstico. Para la época de Guignebert, en que los textos de Nag Hammadi no se habían editado aún, se consideraba a los *Lógia* como una posible fuente **original** del registro de las verdaderas y auténticas palabras de Jesús, en la que todos los textos evangélicos —gnósticos u ortodoxos— posiblemente se habrían basado. Hoy en día se sabe que son, en realidad, algunos *excerpta* del *Evangelio gnóstico de Tomás* (una suerte de selección de fragmentos aislados), por lo que muy probablemente no sean ninguna fuente “original”, ni más antigua que los *Evangelios* canónicos ortodoxos. Así pues, afirmar lo que Guignebert haría necesario asegurar que la fuente original de los cuatro evangelios canónicos —al menos— fue ya una versión alevosamente alterada de las propuestas originales de Jesús, cosa que no es imposible pero que no puede asegurarse de forma absoluta. No hay bases concretas —papirológicas, al menos— en que se pueda comprobar, siendo que tenemos otras versiones cristianas de la palabra de Jesús pero registradas en manuscritos doscientos o trescientos años posteriores a los papiros más antiguos de los textos canónicos. No es imposible, insistimos, y mucho se ha trabajado —ya desde el siglo XIX pero particularmente en la segunda mitad del siglo XX en América Latina— para evidenciar que lo que Jesús dijo y propuso dista por mucho de lo que escribieron sus apóstoles y los descendientes de éstos; pero lamentablemente no tenemos todavía fuentes para demostrarlo.

<sup>84</sup> *Cf. Ch. Guignebert, Jesús*, p. 330.

un valor por completo positivo en este contexto, equivalió ya en el siglo II —como Ireneo de Lyon mostrará— a sentir un determinado respeto por la estructura celeste-terrenal que se mostró arriba; es decir, equivalió a asumirla. Asumirla significó que por ningún motivo nadie podía tener la ocurrencia de rebelarse ante ella, escaparse de su orden, asumirse superior a ninguna de las partes que la conforma —que sea lo que facilitaría la rebelión—. Dichas partes son, así, incuestionables, y como tales tienen todo el poder y la legitimidad para dirigir. Como ese poder no se queda sólo en Dios o en Jesús, como vimos, sino que emana hacia abajo llegando hasta el mundo humano, inunda también a quienes hubieran sido elegidos por Dios (es decir los profetas) o por Jesús (es decir los apóstoles) para registrar en papel y tinta la verdad de la Palabra divina. Los obispos, presbíteros y diáconos, dentro de la organización comunitaria, serán copartícipes de ella. En última instancia, la *humildad positiva* será aquella que nazca del sometimiento a la *auctoritas* ejercida por tales personajes, por un lado, y al sometimiento del pensamiento rebelde que se sepa más capaz y más fuerte que las partes que conforman la estructura jerárquica, por otro lado.

Algo que habría ayudado indirectamente a fijar tal estructura e indirectamente le hubiera permitido sobrevivir fue la proliferación de “inspirados itinerantes”<sup>85</sup> — fundadores probablemente de las diferentes vertientes cristianas— en quienes las y los feligreses apostólicos encontraban confusión y misterio o, en última instancia, una mejor propuesta. Había que contrarrestar tanto la confusión y el misterio como la seducción. Para ello la *Regula fidei* mencionada se volvió cada vez más esquemática, simple y asequible, y se la inundó con la dogmática regular de lo moral que impuso los valores antes mencionados en la médula de la conciencia humana.

---

<sup>85</sup> Ch. Guignebert, *El cristianismo antiguo*, p. 134.

Como era natural, al salir del período primitivo en que la fe no se normaba, en definitiva, más que por las sugerencias del Espíritu, los cristianos [ortodoxos] vieron sobre todo el peligro que podía hacerles correr la “subjetividad”, es decir la fantasía individual. Además padecieron la eterna ilusión de todas las religiones reveladas: la verdad es *una* y por lo tanto [...] es perfectamente estable. [...] Para consolidar esta convicción, tanto como para evitar el peligro de la dispersión de creencias, o de una puja inconsiderada, establecieron la *Regula fidei* considerada invariable.<sup>86</sup>

Con el paso del tiempo la noción ético-religiosa del ser humano, en tanto individuo y en tanto comunidad de individuos, que la tradición occidental grecolatina había configurado durante el helenismo, tanto para las esferas ilustradas y adineradas (*honestiores*) como para el pueblo trabajador (*humiliores*) y los esclavos, se transformó en la noción judeocristiana de la personalidad absorbida por el canon y el dogma por y para Jesucristo<sup>87</sup>. Un Jesucristo administrado por ciertos representantes legitimados en

---

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>87</sup> Ésta puede explicarse en dos ámbitos diferenciados. Dentro de las clases adineradas —cúpulas políticas, patricios y alguna fracción de comerciantes, que tenían acceso a estudios— en general predominó (posiblemente hasta el siglo IV) la inclinación ético-religiosa bien por el estoicismo o bien por el epicureísmo. Ambas, doctrinas basadas esencialmente en diferentes tipos de egoísmo o agudizada subjetividad, pero ambas preocupadas por el papel ético y político del individuo en su entorno social. El estoicismo, consistente en la búsqueda del pleno dominio de la razón y el *deber* por sobre cualquier impulso sensible, emocional o adverso al Destino, tenía como fin encontrar la virtud individual a través del autorreconocimiento y el autocontrol. El epicureísmo, por su parte, trataba de liberar al ser humano de los mitos y las ficciones con que vivía engeguado: su eventual relación con los dioses (puesto que éstos, decían, no tenían absolutamente ningún vínculo con lo terrenal y lo humano) y el sufrimiento como camino para hallar la virtud. De ese modo, planteaba la desaparición de todo *simulacrum* a fin de poder vivir en armonía, en plena satisfacción personal y en un desapego total del dolor (*cf.* Lucrecio, *De rerum natura* IV, vv. 1037-1072; V, v. 91; y *passim*). En cualquiera de los dos casos, había un eje central de escepticismo: el sinsentido de la vida que no encontraba alegría y satisfacción en las propuestas religiosas paganas de las y los dioses del Panteón que la tradición del Estado ofrecía, causa y efecto al mismo tiempo de que los sujetos se volcaran hacia sí mismos construyendo una noción del *yo* —acrecentada por la práctica lectoescriturística a la que en mayor o menor medida tenían acceso (*cf. supra*, nota 37)— fundamentada sí en la razón pero, sobre todo, en la búsqueda de la comprensión de sí mismos **en tanto subjetividades autodeterminadas**, comprensión que pudiera explicar quiénes somos y para qué estamos en este mundo. A los sectores campesinos, los soldados del ejército, las y los esclavos, entre otros, en general tales deliberaciones ético-religiosas no satisfacían sus inquietudes espirituales, en parte por mantener una cosmovisión referente a vínculos mucho más estrechos con la realidad natural, el trabajo con la tierra y la armonía con ella; y en parte porque, aun cuando circularan las formas de pensamiento de un sitio a otro, y se reconocieran esas otras formas de comprender el mundo, la preocupación por las categorías éticas del deber y los vínculos entre el intelecto y el devenir del cosmos no se volvían preocupaciones centrales cuando la salud y la alimentación de las familias no estaban precisamente aseguradas; cuando la vida estaba en permanente riesgo; cuando se nacía y se moría siendo esclavo; cuando no se era libre *de facto*; en fin, el sinsentido de la vida se experimentó también, pero de una forma muy distinta. La magia y las divinidades paganas (pertenecientes o no al Panteón romano), las fuerzas *tangibles* de la realidad, eran las formas de espiritualidad más importantes y el modo en que se comprendía al ser humano era a partir de su vínculo con ellas. Pero las propuestas religiosas que llegaron

sus “maniobras” espirituales. Frente a un panorama de religiosidades plurales, éticas algunas, naturales otras, la religión cristiana propuso no más especulaciones respecto a la propia condición individual frente al mundo, ética, social y psicológicamente, como tampoco propuso, claramente, seguir pensando en la espiga de trigo como una fuerza divina feliz y cabal.

El “yo” tenía ahora una misión clara, que era encontrar a Dios a través de la palabra de Jesús; y no más resignificaciones de los vínculos con la tierra, el propio esfuerzo y el propio entorno, puesto que la respuesta condujo ahora hacia la única fuerza en el cosmos que hace crecer y existir todo lo que hay, es decir el único Dios Padre Todopoderoso. Todos los caminos para la comprensión del mundo se establecieron y arraigaron poco a poco en y hacia Dios y el Cristo Jesús. Clemente Romano redacta:

1Cor LIX, 3

A Ti, que abates la altivez de los soberbios, deshaces los pensamientos de las naciones, levantas a los humildes y abates a los que se exaltan. Tú enriqueces y Tú empobreces. Tú matas y Tú das vida. [...]

1Cor LXI, 1

Danos ser obedientes a tu omnipotente y santísimo nombre y a nuestros príncipes y gobernantes sobre la tierra. Tú, Señor, les diste la potestad regia, por tu fuerza magnífica e inefable, para que, conociendo nosotros el honor y la gloria que por Ti les fue dada, nos sometamos a ellos, sin oponernos en nada a tu voluntad.

---

de Oriente permearon dentro de tales cosmovisiones, en tales ámbitos sociales, décadas o quizá siglos antes del nacimiento de Jesús (cf. Ch. Guignebert, *El cristianismo antiguo*, p. 118), ofreciendo la salvación de las almas y el fin del sufrimiento: el principio soteriológico, cuando comenzaron a transformarse (aunque nunca de forma homogénea) esas mismas cosmovisiones. La noción del individuo, así pues, para la religiosidad no-filosófica, radicaba en una serie de vínculos en los que estaba en juego el devenir de *todos*, comunitariamente, y no sólo del *yo*. Más adelante habría aquí también un desapego de la realidad terrenal, para buscar una solución espiritual abstracta que resultara más prometedora. Sin embargo no creemos que se pueda afirmar que, para estas religiosidades no-filosóficas, haya desaparecido la noción del ser humano como parte activa de una comunidad y un entorno natural determinado, con todo y aquel proceso de búsqueda en las religiones escatológicas. Posiblemente porque, para algunos casos particulares, en realidad, el cristianismo no desterró las fuerzas naturales y mágicas: las reformuló (cf. *supra*, nota 45).

Sin mucho apunte al poder creativo y autónomo del discernimiento, la virtud tanto del individuo como de las comunidades radicará en aquella humildad que permita la sumisión a la jerarquía establecida. Esto es, entre otras cosas, la subordinación de todos los actos esenciales de la vida a la dirección implantada por las autoridades eclesiásticas, de la mano con la asunción —como parte constitutiva de sí— de la necesidad imperante de experimentar a Cristo por medio de ritos que lo hicieran presente, de forma tangible, y unificaran a las y los hermanos de la comunidad, es decir de la Iglesia<sup>88</sup>. Fuera de ésta, el espíritu de las personas estaría perdido. Lejos de los lazos de la Iglesia, ninguna forma de vinculación entre las personas, y de éstas con el mundo, sería fructífera ni feliz.

---

<sup>88</sup> Cf. *ibid.*, p. 159, y M. Pastor, *op. cit.*, *passim*.

## Capítulo II

### Traducción del *Adversus Haereses* (fragmentos).

El orden de los quince fragmentos aquí expuestos corresponde al orden en que serán abordados en el capítulo III, es decir respondiendo a su temática y a los elementos escogidos para su análisis, y no ya a su ubicación original en la obra. El número romano inicial en cada fragmento indica a cuál de los cinco libros del *Adversus Haereses* pertenece<sup>89</sup>; el número arábigo que le sigue indica su apartado, y el siguiente, el párrafo dentro del propio apartado. La numeración corresponde a la que presentan las dos ediciones en las que aquí nos hemos apoyado, Migne y Harvey<sup>90</sup>, que no difieren entre sí para tal numeración. Aparece entre corchetes todo aquello que no existe en el texto original, incluyendo los periodos omitidos —reemplazados aquí por puntos suspensivos—. Los paréntesis que aparecen en la traducción al español son los originales de la versión tanto griega como latina. Cuando existen lagunas en el original griego, aparecen con puntos suspensivos *sin corchetes*. Las negritas de las tres columnas —griega, latina y española— son nuestras, y apuntan hacia el eje central de lo que ya en el capítulo III será analizado para cada uno de los quince fragmentos.

La traducción española que realizamos aquí no se apoya en ninguna traducción moderna, más de manera excepcional. En aquellos casos en que se han confrontado otras versiones, lo especificamos correspondientemente en nota al pie. Para esta traducción nos hemos basado fundamentalmente en la traducción latina del original griego —puesto que, como hemos aclarado, de éste no se han rescatado más que fragmentos aislados y escasos—. Sin embargo, en aquellos casos en que está a nuestra disposición el original, nuestra traducción se basa en ambas versiones. Señalamos en

---

<sup>89</sup> Para la estructura completa de la obra, sus secciones y su contenido, *cf.*, Preliminares: Ireneo y la redacción del *Adversus Haereses*, p. 21 particularmente, y *passim*.

<sup>90</sup> *Cf.* Preliminares, p. 25.

nota al pie cada vez que las versiones discrepan, especificando cuál de las dos preferimos para nuestra traducción y por qué.

## Fragmentos

1) *Adv. Haer.* III, 2, 1.

Cum enim ex Scripturis arguuntur, in accusationem convertuntur ipsarum Scripturarum, quasi non recte habeant, **neque sint ex auctoritate**, et quia varie sint dictae, et quia **non possit ex his inveniri veritas ab his, qui nesciant Traditionem. Non enim per litteras traditam illam, sed per vivam vocem**; ob quam causam et Paulum dixisse: «Sapientiam autem loquimur inter perfectos; sapientiam autem non mundi huius». Et hanc sapientiam unusquisque eorum esse dicit, quam a semetipso adinvenerit, fictionem videlicet, ut **digne secundum eos sit veritas, aliquando in Valentino, aliquando autem in Marcione, aliquando in Cerintho: postea deinde in Basilide fuit** [...].

Pues cuando se sostienen a partir de las Escrituras, se convierten en la acusación de las Escrituras mismas: dicen que no hay nada correcto en ellas, que **no provienen de autoridad alguna**, que desvarían y que **es imposible encontrar a partir de ellas la verdad —por éstos, que no conocen la Tradición—**. **Pues ésta no sería transmitida a través de las letras sino a viva voz**; y por eso también Pablo habría dicho: «Hablamos de la sabiduría entre los perfectos; sabiduría que, sin embargo, no es de este mundo»<sup>91</sup>. Cada uno de ellos dice que tal sabiduría es la que encontró por sí mismo, evidentemente una ficción aunque según ellos **la verdad se encuentre dignamente algunas veces en Valentín, otras en Marción, otras en Cerinto, finalmente en Basíledes** [...].

2) *Adv. Haer.* III, 2, 2.

Cum autem ad eam iterum Traditionem, quae est ab apostolis, quae per successiones presbyterorum in Ecclesiis custoditur, provocamus eos; **adversantur Traditioni**, dicentes se **non solum presbyteris, sed etiam apostolis** existentes sapientiores, **sinceram invenisse veritatem**.

Mas cuando los incitamos, incesantemente, a la Tradición que existe desde los apóstoles, la que es custodiada en las Iglesias por las sucesiones de presbíteros, **se ponen en contra de la Tradición** diciendo que ellos, los más sabios, **habrían encontrado la verdad sincera no sólo en sus presbíteros sino también en sus apóstoles**.

---

<sup>91</sup> 1Cor 2, 6. Indicaremos el original de todas las citas vetero y neotestamentarias presentes en el texto de Ireneo. Son también traducciones nuestras, pero confrontando siempre la versión canónica, cuya edición se especifica en la sección final de la Bibliografía.

3) *Adv. Haer.* III, 3, 2.<sup>92</sup>

Sed quoniam valde longum est in hoc tali volumine omnium Ecclesiarum enumerare successiones, maximae et antiquissimae, et omnibus cognitae, **a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae Ecclesiae, eam quam habet ab apostolis traditionem, et anuntiatam hominibus fidem, per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos indicantes, confundimus omnes eos, qui quoquo modo, vel per sibi placentiam, vel vanam gloriam, vel per caecitatem et malam sententiam<sup>93</sup>, praeterquam oportet colligunt. Ad hanc enim Ecclesiam propter potentior<sup>94</sup> principalitem necesse est omnem convenire Ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles, in ea qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea quae est ab apostolis Traditio.**

Ya que sería demasiado largo enumerar en obra como ésta las sucesiones de todas las Iglesias, indicamos las de la más grande y la más antigua, por todos conocida, **fundada y constituida en Roma por los dos tan gloriosos apóstoles Pedro y Pablo, aquella que lleva desde los apóstoles la tradición y la fe anunciada a los hombres, y que llega hasta nosotros por las sucesiones de los obispos**; y así confundimos a aquellos que, del modo que sea, ya por propia complacencia, **ya por vanagloria, ya por ceguera y equivocada opinión, recogen más de lo que conviene. Así, es necesario que toda Iglesia —es decir, aquellos fieles que están por cualquier parte— se aproxime a ésta por ser la de más poderosa primacía, en la que siempre es conservada, por aquellos dispersos, la Tradición de los apóstoles.**

---

<sup>92</sup> En el último pasaje de este fragmento (*Ad hanc enim Ecclesiam...* etc.), las nociones que se ponen en juego son fundamentales para vislumbrar la realidad a la que Ireneo hace mención, y de ellas hablaremos en el capítulo III. Nuestra traducción se ha apoyado, para esta serie de oraciones, en un estudio realizado a través de Barrel Rider Resources, en Web: [http://resources.barrel-rider.com/2007/07/irenaeus\\_adversus\\_haereses\\_iii.html](http://resources.barrel-rider.com/2007/07/irenaeus_adversus_haereses_iii.html), artículo en que se tratan a profundidad los problemas que este fragmento representa, tanto filológica como históricamente.

<sup>93</sup> *Mala sententia* equivaldría aquí a κακή δόξα, como probablemente aparecía en el griego original, en precisa contraposición con la ὀρθή δόξα que él y su Iglesia portan.

<sup>94</sup> Migne: *potiore*. El texto al parecer adquiere más sentido con la versión de Harvey.



4) *Adv. Haer. I, 3, 6.*

Τοιαῦτα μὲν οὖν περὶ  
τοῦ Πληρώματος  
αὐτῶν, καὶ τοῦ  
πλάσματος πάντες  
λέγουσιν, ἐφορμίζειν<sup>95</sup>  
βιαζόμενοι τὰ  
καλῶς εἰρημένα τοῖς  
κακῶς ἐπινενοημένοις  
ὑπ' αὐτῶν.  
Καὶ οὐ μόνον ἐκ τῶν  
εὐαγγελικῶν καὶ τῶν  
ἀποστολικῶν πειρῶνται  
τὰς ἀποδείξεις  
ποιεῖσθαι,  
**παρατρέποντες τὰς  
ἐρμηνείας, καὶ  
ῥαδιουργοῦντες τὰς  
ἐξηγήσεις, ἀλλὰ, καὶ ἐκ  
νόμου καὶ προφητῶν,  
ἅτε πολλῶν παραβολῶν  
καὶ ἀλληγοριῶν  
εἰρημένων, καὶ εἰς  
πολλὰ ἔλκειν  
δυναμένων τὸ  
ἀμφίβολον διὰ τῆς  
ἐξηγήσεως.** Ἔτεροι δὲ  
δεινῶς τῷ πλάσματι  
αὐτῶν, καὶ δολίως  
ἐφαρμόζοντες,  
**αἰχμαλωτίζουν ἀπὸ  
τῆς ἀληθείας τοὺς μὴ  
ἐδραΐαν τὴν πίστιν εἰς  
ἓνα Θεὸν Πατέρα  
παντοκράτορα, καὶ εἰς  
ἓνα Κύριον Ἰησοῦν  
Χριστὸν τὸν Υἱὸν τοῦ  
Θεοῦ διαφυλάσσοντας.**

Talia igitur de Pleromate  
ipsorum, et plasmate  
universorum dicunt, adap-  
tare cupientes ea, quae bene  
dicta sunt, iis quae male  
adinventa sunt ab ipsis. Et  
non solum autem ex  
evangelicis et apostolicis,  
tentant ostensiones facere,  
**convertentes interpreta-  
tiones** et adulterantes  
expositiones; sed etiam ex  
Lege et Prophetis, cum  
multae parabolaee et  
allegoriae sint dictae, et in  
multa trahi possint  
ambiguum, per  
expositionem propensius ad  
figmentum suum, et dolose  
adaptantes, **in captivitatem  
ducunt a veritate eos, qui  
non firmam fidem in unum  
Deum Patrem omnipo-  
tentem, et in unum Jesum  
Christum Filium Dei  
conservant.**

Tales cosas dicen, así pues,  
de su Pléroma y de la  
formación de todas las  
cosas, deseosos de adaptar  
las cosas que fueron dichas  
rectamente a aquellas que  
malamente descubren. Y no  
sólo de los textos  
evangélicos y apostólicos  
intentan tales artificios,  
**transformando las inter-  
pretaciones** y adulterando  
las exposiciones, sino  
incluso también de la Ley y  
los Profetas, pues hay en  
ellas muchas parábolas y  
alegorías que en muchos  
casos pueden prestarse a  
ambigüedad, propensas a  
sus ficciones a través de su  
exposición. Adaptándolas  
dolosamente, **llevan a un  
cautiverio lejos de la  
verdad a aquellos que no  
conservan la fe firme en  
un Dios Padre  
omnipotente y en un  
Jesucristo Hijo de Dios.**

<sup>95</sup> Harvey: ἐφαρμόζειν. El significado varía al variar la intención primera del sujeto: ἐφορμίζειν tiene el sentido de “impulsar” o “mover” hacia algún lado, por ὀρμάω que significa, entre otras cosas, “lanzarse” o “disponerse a”; mientras que el término que aparece en la edición de Harvey significa “ajustar” o “acomodar”, por ἀρμόττω que es literalmente “adaptar” o “unir” (es decir, se trataría de una segunda acción consecutiva al traslado realizado previamente). Por el *adaptare* del latín, es posible que en efecto el original fuera ἐφαρμόζειν.

5) *Adv. Haer.* V, 24, 1.

Non enim ipse [serpens]<sup>96</sup> determinavit huius saeculi regna, sed Deus: «Regis enim cor in manu Dei». Et per Salomonem autem ait Verbum: «Per me reges regnant, et **potentes tenent justitiam**. Per me principes exaltabuntur, et tyranni per me regnant terram». Et Paulus autem apostolus in hoc ipsum ait: «**Omnibus potestatibus sublimioribus subjecti estote: non est enim potestas nisi a Deo**. Quae autem sunt, a Deo dispositae sunt». Et iterum de ipsis ait: «Non enim sine causa gladium portat; Dei enim minister est, vindex in iram ei qui male operantur». Quoniam haec autem **non de angelicis potestatibus, nec de invisibilibus principibus dixit, quomodo quidam audent exponere, sed de his quae sunt secundum hominem potestatem [...]**.

Pues no fue la serpiente quien determinó los reinos de este mundo, sino Dios: «El corazón del Rey está en manos de Dios»<sup>97</sup>. E incluso por Salomón dijo el Verbo: «Por mí los reyes reinan, y **los poderosos ejercen la justicia**. Por mí los príncipes se exaltan, y los jefes por mí gobiernan la tierra»<sup>98</sup>. También Pablo el apóstol dijo respecto a esto mismo: «**Estén sometidos a todos los poderes superiores, pues no hay autoridad si no es de Dios**. Todo lo que es, está dispuesto por Dios»<sup>99</sup>. Y de nuevo dice acerca de lo mismo: «No en balde porta la espada; pues es ministro de Dios, su vengador para la furia de los que se conducen mal»<sup>100</sup>. Y, ciertamente, cuando dijo esto **no fue respecto a los poderes angelicales ni a los principios invisibles, como algunos osan argumentar, sino a los gobiernos humanos**.

---

<sup>96</sup> *Serpens* tiene ambos géneros, por lo que *ipse* efectivamente se refiere a ella. En los intitulados de la versión de W. Harvey aparece *Diabolus* al referirse a la temática de los pasajes, mientras que Carlos Ignacio González (edición de la Conferencia del Episcopado Mexicano, México, 2000) inserta el nombre de *Diablo* cuando en el latín ni siquiera hay sujeto explícito. Ireneo habla de *serpens* a lo largo de los dos pasajes anteriores (V, 23, 1-2), mientras que *Diabolus* aparece apenas en V, 22, 2.

<sup>97</sup> Prov 21, 1.

<sup>98</sup> Prov 8, 15-16.

<sup>99</sup> Rom 13, 1. La cita aparece algo alterada respecto al texto neotestamentario de la edición que ocupamos para esta investigación (ver Bibliografía). La versión canónica del siglo XX dice: *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit. Non est enim potestas nisi a Deo, quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt*. Para el análisis de este fragmento, en el capítulo III, volveremos a esta diferencia por las implicaciones ideológicas que conlleva, diferencia que desde luego no es ninguna “errata” sino la obviedad de un canon literario no definido todavía a cabalidad, con —al menos— mil novecientos años de traslados exegéticos, concilios, copias y versiones manuscritas de la *Carta a los Romanos*.

<sup>100</sup> Rom 13, 4. Quien porta la espada es el *princeps* (cf. Rom 13, 3). Por la relevancia de esta sentencia habrán de tratarse más adelante, en el tercer capítulo, otros versículos de Rom 13, incluidos los que le siguen a esta cita.

6) *Adv. Haer. V, 24, 2.*

Quoniam enim absistens a Deo homo in tantum efferavit, ut etiam consanguineum hostem sibi putaret, et in omni inquietudine, et homicidio, et avaritia sine timore versatur; **imposuit illi Deus humanum timorem** (non enim cognoscebant timorem Dei), **ut potestati hominum subjecti**, et lege eorum astricti, ad aliquid assequantur justitiae, et **moderentur ad invicem, in manifesto propositum gladium timentes** [...].

Cuando el hombre se aleja de Dios, se vuelve salvaje a tal grado que incluso piensa que cualquier familiar es enemigo, inclinándose hacia toda agitación, homicidio y avaricia, sin temor alguno. **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 intimidante se manifiesta.**

7) *Adv. Haer. II, 6, 2.*

Et propter hoc Altissimi et Omnipotentis appellationi omnia subjecta sunt: et huius invocatione etiam ante adventum Domini nostri salvabantur homines et a spiritibus nequissimis, et a daemoniis universis, et ab apostasia universa: non quasi vidissent eum terreni spiritus, aut daemones, **sed cum scirent quoniam est, qui est super omnia Deus**, cuius et invocationem tremebant, et tremit universa creatura, et Principatus, et Potentia, et omnis subjecta Virtus. Aut **nunquid hi, qui sub Romanorum imperio sunt, quamvis nunquam viderint Imperatorem**, sed valde et per terram, et per mare separati ab eo, cognoscent, **propter dominium**, eum qui maximam potestatem habet principatus [...].?

Y por eso todo está sometido al nombre del Altísimo y Omnipotente: y, por su invocación, incluso antes de la llegada de nuestro Señor los hombres eran salvados de los tan perversos espíritus, de todos los demonios y de toda apostasía. No como si los espíritus o demonios terrenos lo hubieran visto, **sino como si supieran que existe ese Dios que está por encima de todas las cosas**, por cuya invocación se estremecían y se estremece toda criatura del universo, todo Principado, todo Poder y toda Fuerza<sup>101</sup> sometida. **¿O acaso no conocen éstos que están sujetos al Imperio romano a su Emperador, aun cuando nunca lo hayan visto** —extremadamente separados de él por tierra y por mar— **gracias a su dominio**, es decir el principado que tiene el máximo poder [...].?

---

<sup>101</sup> *Virtus* es el término con que se traduce δύναμις, como se verá en el fragmento 15, V, 3, 1. Aunque probablemente esto responda a la propia tradición y evolución semántica del término en el contexto católico, continuada aquí por el traductor latino, respetaremos su sentido primario aprovechando que podemos confirmar —al menos en el griego de dicho fragmento— que Ireneo no se está refiriendo a una ἀρετή vinculada a cualidades espirituales, intelectuales o morales solamente, como podríamos afirmar generalmente del término griego, sino a una cualidad que en sí misma implica un cierto grado de poder, es decir la *fuera*.

8) *Adv. Haer. I, 13, 1-4.*

Μάρκος δέ τις ...  
ἀπὸ τούτων ὀρμώμενος,  
καὶ παρὰ τούτων  
τολμήσας ...  
γύναια καὶ ἄνδρας ὑπ'  
αὐτοῦ πεπλανημένα τε  
καὶ πεπλανημένους  
ἐπεγάγετο [...], ἃς  
πολλάκις ὑπάγεσθαι  
πειρώμενος, κολακεύων  
φησὶν αὐταῖς·  
Μεταδοῦναί σοι θέλω  
τῆς ἐμῆς χάριτος,  
ἐπειδὴ ὁ Πατήρ τῶν  
ὄλων τὸν  
ἄγγελόν σου διαπαντός  
βλέπει πρὸ προσώπου  
αὐτοῦ. [...]  
Ἴδοῦ ἡ χάρις κατήλθεν  
ἐπὶ σε· ἀνοιξὸν τὸ  
στόμα σου, καὶ  
προφήτευσον. Εἰ οὖν  
Μάρκος μὲν κελεύει, ἢ  
ἄλλος τις, ὡς εἰώθασιν  
ἐπὶ τοῖς δεῖπνοις τοῦ  
κλήρου οὗτοι πάντοτε  
παίξουσιν, καὶ ἀλλήλοις  
ἐγκελεύεσθαι τὸ  
προφητεύειν, καὶ πρὸς  
τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας  
ἑαυτοῖς μαντεύεσθαι<sup>102</sup>,  
ἔσται ὁ κελεύων  
μείζων τε καὶ  
κυριώτερος τοῦ  
προφητικοῦ πνεύματος,  
ἄνθρωπος ὢν,  
ὄπερ ἀδύνατον.

Alius vero quidam ex iis,  
qui sunt apud eos  
[gnosticos]<sup>103</sup>, magistri  
emendatorem se esse  
glorians (Marcus est autem  
illi nomen), magicae  
imposturae peritissimus,  
per quam et viros multos,  
et non paucas feminas  
seducens [...], quas saepe  
abducere tentans, dicit  
blandiens eis: «Participare  
te volo ex mea gratia,  
quoniam Pater omnium  
angelum tuum semper  
videt ante faciem suam.  
[...] Ecce **gratia descendit  
in te, aperi os tuum, et  
propheta**». [...] Si ergo  
Marcus quidem jubet, vel  
alius quis, sicut solent in  
coenis sortibus hi omnes  
ludere, **et sibimetipsis  
invicem imperare ut  
prophetent**, et secundum  
suas concupiscentias eos  
sibi prophetare, **erit ille  
qui jubet et major et  
dominatior prophético  
spiritu, cum sit homo,  
quod est impossibile**.

Otro, de entre aquellos que  
están con los gnósticos, se  
glorúa de ser enmendador  
del maestro. Marcos es su  
nombre. Es el más experto  
en imposturas mágicas, con  
las que seduce a muchos  
varones y a no pocas  
mujeres [...], a las que  
intenta siempre atraer, y  
halagándolas les dice:  
«Quiero que participes de  
mi gracia<sup>104</sup>, pues el Padre  
de todas las cosas siempre  
observa tu ángel frente a su  
rostro. [...] He aquí que **la  
gracia ha descendido  
sobre ti. Abre la boca y  
profetiza**». [...] Así pues, si  
Marcos manda —o  
cualquier otro, como suelen  
hacer todos éstos en sus  
banquetes, jugando a las  
suertes y **exhortándose a  
profetizar los unos a los  
otros**, haciendo  
adivinaciones para sí  
mismos según sus propios  
deseos—, **quien mande  
será mejor y tendrá más  
dominio que el espíritu  
profético, aun siendo  
hombre<sup>105</sup>, lo cual es  
imposible**.

<sup>102</sup> Se distingue aquí μαντεύω de προφητεύω, como excepción en todo el fragmento, aunque en el texto latino se han traducido todos como *prophetizare*. Preferimos, en el español, mantener la diferencia del texto griego.

<sup>103</sup> Cf. *Adv. Haer. I, 12, 4.*

<sup>104</sup> Χάρις tiene como primera acepción “gracia” o “hermosura”, pero también puede significar —sin ninguna partícula o verbo aledaño, como en este caso— “gratitud”. A lo que Marcos invita es en efecto a una ceremonia, por lo que considero que posiblemente tenga un sentido más parecido a esta última acepción, y que se esté refiriendo a una *acción* de gracias parecida a la εὐχαριστία, y no ya a “**la gracia**” en abstracto (ni la divina ni la suya), como sí ocurre en cambio en la oración siguiente.

9) *Adv. Haer.* **III**, 16, 6.

In omnibus autem est et homo, plasmatio Dei: et hominem ergo in semetipsum recapitulans est, invisibilis visibilis factus, et incomprehensibilis factus comprehensibilis, et impassibilis passibilis, et Verbum homo, universa in semetipsum recapitulans: uti sicut in supercoelestibus, et spiritalibus, et invisibilibus princeps est Verbum Dei; **sic et in visibilibus, et corporalibus principatum habeat**, in semetipsum primatum assumens, et **opponens semetipsum caput Ecclesiae, universa attrahat ad semetipsum apto in tempore.**

Pues el hombre es, en todo, conformación de Dios<sup>106</sup>: por esto Dios fue en sí mismo recapitulador del hombre, haciéndose visible el invisible, comprensible el incomprensible, sufriente 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 supracelste, 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.**

---

<sup>105</sup> Tanto el latín como el español necesitan, para completar el sentido de esta frase, una partícula concesiva que en el griego no aparece, ni la requiere, pues completa el sentido sólo con el participio ὄν.

<sup>106</sup> *Plasmatio* podría quizá significar “copia”, pero es preferible mantener la acepción primera del término por el sentido activo que tiene el término en este pasaje.

10) *Adv. Haer.* V, 19, 1.

Manifeste itaque in sua propria<sup>107</sup> venientem Dominum, et sua propria eum bajulante conditione, quae bajulatur ab ipso, et recapitulationem eius, quae in ligno fuit inobedientiam, per eam quae in ligno est obedientiam, facientem, et seductionem illam solutam, qua seducta est male illa, quae jam viro destinata erat virgo Eva, per veritatem evangelizata est bene ab angelo jam sub viro Virgo Maria. Quemadmodum enim illa per angeli sermonem seducta est, ut effugeret Deum, praevaricata verbum eius; ita et haec per angelicum sermonem evangelizata est, ut portaret Deum, obediens eius verbo. **Et si ea inobedierat Deo; sed haec suasa est obediere Deo, uti virginis Evae Virgo Maria fieret advocata.** Et quemadmodum astrictum est morti genus humanum per Virginem<sup>108</sup>, salvatur per Virginem: **aequa lance disposita, virginalis inobedientia, per virginalem obedientiam.**

Vino manifiestamente el Señor a sus dominios, llevando sobre los hombros su propia creación, que [a su vez] sobre sí lo lleva, y su recapitulación, aquella que en un árbol fue desobediencia por aquella que en otro árbol fue obediencia. Disuelta la seducción por la que desgraciadamente fue seducida la virgen Eva —que ya estaba destinada a un varón—, fue buenamente evangelizada por el ángel, a través de la verdad, la Virgen María —quien ya estaba bajo el mando de un varón—. Pues así como aquélla fue seducida mediante el discurso del ángel, de tal suerte que escapara de Dios, prevaricando de su palabra, así ésta fue evangelizada mediante el discurso angelical de modo que portara a Dios obedeciendo su palabra. **Pero<sup>109</sup> si aquélla lo había desobedecido, ésta en cambio fue persuadida de obedecerlo, de modo que la Virgen María se volviera abogada de la virgen Eva.** Y de la misma forma en que el género humano fue atado a la muerte por una Virgen, es salvado por otra Virgen: **la desobediencia virginal compensada en la balanza mediante la obediencia virginal.**

---

<sup>107</sup> La traducción literal de *sua propria* sería “sus propias cosas” o “sus propios asuntos”, pero el contexto nos lleva a pensar en “sus propias cosas creadas” —en este caso, la Tierra—, por lo que lo hemos sintetizado e interpretado como “sus dominios”. En el fragmento 11), II, 1, 4-5, sólo se utiliza *suis* para referirse a ese mismo ámbito, sin otro adjetivo neutro plural. Lo entenderemos igual que éste: “lo suyo” = “sus dominios”.

<sup>108</sup> Contradicción con el uso de mayúsculas y minúsculas con que ha venido distinguiendo a la virgen mala de la Virgen buena. En Harvey, las dos presentes en esta línea aparecen con minúscula. Respetamos la contradicción de Migne en la traducción.

<sup>109</sup> Utilizamos una adversativa en español, que en latín es sólo un *et* copulativo, no transformando el sentido de la oración sino para completar mejor su significado (en español) frente al *sed* adversativo de la segunda oración y el *uti* consecutivo de la tercera.

11) *Adv. Haer. II*, 1, 4-5.

Similiter autem haec et adversus eos qui sunt a Marcione, aptata sunt. Continebuntur enim et circumfinientur<sup>110</sup> et duo Dei eius ab immenso intervallo, quod separat eos ab invicem. Sic autem ad excogitandum est necessitas secundum omnem partem multos deos immensa separatione distantes, ab invicem quidem inchoantes, ad invicem autem finientes [...]. **Et nullus status, neque firmitas continebit sensum<sup>111</sup> nostrum, sed in immensos mundos, et indeterminatos deos excedere necessitas erit.** Et cum haec sic se habeant, unusquisque Deus suis contentus erit, et non curiose aget de alienis: si quo minus<sup>112</sup>, injustus erit, et avarus, et cessans esse quod Deus est. [...] **Oportet enim aut unum esse, qui omnia continent,** et in suis fecit unumquodque eorum quae facta sunt, quemadmodum ipse voluit, aut multos rursus et indeterminatos factores et deos, ab invicem quidem incipientes, ad invicem autem desinentes per omnem partem: et alios omnes a foris ab altero quodam majore contineri, et velut inclusos et manentes in suis, unumquemque eorum confiteri necessitas erit; **neminem autem horum omnium esse Deum. Deerit enim unicuique eorum, partem minutissimam habenti, ad comparationem omnium reliquorum,** et solvetur Omnipotentis appellatio, et necessitas erit in impietatem cadere talem sensum.

De igual manera adaptamos estos argumentos contra aquellos que siguen a Marción. Pues dos Dioses [según ellos] se contienen y se delimitan por un inmenso espacio que los separa mutuamente. Así, es necesario —para comprender esto— pensar en muchos dioses alejados por una inmensa separación en todas sus partes, teniendo principio cada uno a partir del otro y teniendo fin cada cual en el otro [...]. **Ningún orden, ninguna solidez contendrá a nuestro pensamiento, sino que necesariamente éste se perderá entre inmensos mundos y dioses indeterminados.** Y como existan de esta forma, cada uno de los Dioses estará contento en sus propios dominios, y no tendrá curiosidad por los asuntos del otro: de lo contrario, si fuera injusto y avaro, dejaría de ser lo que es un Dios. [...] **Así pues, es necesario que sea uno el que contenga todas las cosas;** que haya hecho cada una de las cosas que existen dentro de sus dominios según su voluntad, o bien que, por el contrario, muchos creadores y dioses indeterminados tengan inicio cada uno a partir del otro y tengan límite cada uno en el otro y en todas sus partes. Sería necesario afirmar que todos y cada uno de ellos, distintos, tendrían que estar contenidos externamente por uno mayor, como incluidos y conservados en sus dominios; **y entonces ninguno de ellos sería Dios: serían defectuosos todos y cada uno, siendo dueños de una parte pequeñísima en comparación con todo el resto de cosas,** y se anularía el título de Omnipotente, y necesariamente tal pensamiento caerá en impiedad.

<sup>110</sup> No respetamos el futuro de estos dos verbos ya que consideramos que pierde claridad en el español.

<sup>111</sup> A lo largo de estos quince fragmentos, el sustantivo *sensus* y muchos de sus derivados aparecen en nueve ocasiones y con diferentes matices de significado. Si *sentire* —verbo del que procede— en un contexto dado puede tener el significado primero de “percibir a través de los sentidos”, *sensus* significará “percepción”, conservando su connotación física, sensitiva o sensual. Si, por el contrario, el texto exige una connotación ya intelectual o racional de la percepción como forma cognoscitiva, el significado se alejará de lo sensitivo para quedar como “pensamiento” o alguno de sus derivados.

<sup>112</sup> Se han separado los elementos de la conjunción *quominus* en las dos ediciones en que nos hemos basado. Asumimos que su sentido es el mismo.

12) *Adv. Haer. II*, 13, 8.

Ab hoc [Nu] enim Logon et Zoen<sup>113</sup> fabricatores huius Pleromatis dicunt emissos, et Logi, id est Verbi, quidem emissionem ab hominum affectione accipientes, et addivinantes adversus Deum, quasi aliquid magnum adinvenientes in eo quod dicunt, **a Nu esse emissum Logon**: quod quidem omnes videlicet sciunt, quoniam **in hominibus quidem consequenter dicatur; in eo autem qui sit super omnes Deus, totus Nus et totus Logos cum sit [...], iam non talis huius ordinationis sequitur emissio**. Quemadmodum qui dicit eum totum visionem, et totum auditum (in quo autem videt, in ipso et audit; et in quo audit, in ipso et videt) non peccat; sic et qui ait, totum illum sensum, et totum verbum, et in quo sensus est, in hoc et verbum esse, et verbum esse eius hunc Nun, minus quidem adhuc de Patre omnium sentiet; decentiora autem magis quam **hi, generationem prolative hominum verbi transferunt in Dei aeternum Verbum, et prolationis initium donantes et genesis, quemadmodum suo verbo. Et in quo distabit Dei Verbum, imo magis ipse Deum, cum sit Verbum, a verbo hominum, si eandem habuerit ordinationem et emissionem generationis?**

Así pues, dicen que Logos<sup>114</sup> y Zoé, los fabricantes de este Pléroma, fueron emitidos por la Mente, y consideran que la emisión del Logos, es decir del Verbo, fue según el modo de ser humano. Y especulando en contra de Dios —como si hubieran descubierto algo importante en lo que dicen— **afirman que el Logos fue emitido por la Mente**, lo cual evidentemente todos saben puesto que es **lógico decirlo respecto de los seres humanos. Pero si se habla respecto a aquel que está por encima de todas las cosas, Dios, que es todo Mente y todo Logos [...], ya no se sigue la emisión de ese orden**. Por ejemplo, quien afirma que es todo vista y todo oído (pues donde ve, allí mismo escucha, y en donde escucha, allí mismo ve), no comete pecado<sup>115</sup>; así tampoco quien dice que él es todo percepción y todo verbo, que en donde está su percepción también allí está su verbo, y que su Mente es el verbo. Hasta aquí, quien diga esto entendería poco respecto al Padre de todas las cosas, pero sería más decente que **éstos que equiparan al Verbo eterno de Dios con la generación del verbo producido por los hombres, y que ponen el inicio y la generación de la producción [del Verbo de Dios] igual a la de su verbo. Así ¿en qué se diferenciará el Verbo de Dios —o incluso Dios mismo, en tanto que es Verbo— del verbo humano, si tuvieran el mismo orden y la misma emisión original?**

---

<sup>113</sup> Harvey: *Zoën*.

<sup>114</sup> Este *Logos* (Λόγος) es el nombre del Eón, funge como nombre propio y así aparece en varias ocasiones. Respetando tal cosa, el traductor diferenció entre éste y el *Verbum* sólo cuando el sentido lo exigía para el texto latino, a pesar de ser sinónimos cuando son sustantivos comunes en ciertos contextos particulares, como éste. Así respetaremos también los términos originales para estas traducciones, sin perder de vista —para poder comprender su significado— que *Logos* y *Verbum* son equivalentes conceptualmente, en este caso particular.

<sup>115</sup> Hubiera sido posible escoger el sentido literal de “cometer una equivocación” o “fallar”. El contexto, sin embargo, ya no permite sacar de este verbo su carga ideológica y semántica, pues se diluiría en mucho el sentido del texto.



13) *Adv. Haer. II*, 13, 3-4.

Si autem Scripturas cognovissent et a veritate docti essent, scirent utique quoniam **non sic Deus, quemadmodum homines; et non sic cogitationes eius, quomodo cogitationes hominum.** Multum enim distat omnium Pater ab his, quae proveniunt hominibus, affectionibus et passionibus: et simplex, et non compositus, et similibus, et totus ipse sibi simile, et aequalis est; totus cum sit sensus, et totus spiritus, et totus sensuabilis, et totus ennoea<sup>116</sup>, et totus ratio, et totus auditus, et totus oculus, et totus lumen, et totus fons omnium bonorum [...]. **Sic autem et in reliquis omnibus nulli similis erit omnium Pater hominum pusillitati:** et dicitur quidem secundum haec propter dilectionem, sentitur autem super haec secundum magnitudinem.

Mas si hubieran conocido las Escrituras y se hubieran educado por la verdad, sabrían entonces que **Dios no es como los hombres; y que sus pensamientos no son como los pensamientos de éstos.** Pues el Padre de todas las cosas dista por mucho de lo que proviene de los hombres, de sus modos de ser y sus pasiones. Es simple, no compuesto, idéntico en todas sus partes, todo en sí mismo similar a sí mismo y uniforme en tanto que es todo percepción, todo espíritu, todo sensación, todo pensamiento, todo razón, todo oído, todo ojo, todo luz y todo fuente de todos los bienes [...]. Así en todo lo demás, **el Padre de todas las cosas en nada será similar a la pequeñez humana. Y aunque ciertamente a causa de su amor pueden ser dichas estas cosas, se las comprende sin embargo según su magnitud.**

14) *Adv. Haer. V*, 20, 2.

Plantata est enim Ecclesia, paradus in hoc mundo. «Ab omni» ergo «ligno» Paradisi escas «manducabitis» ait Spiritus Dei; id est ab omne Scriptura Dominica manducate: **superelato autem sensu ne manducaveritis,** neque tetigeritis universam haereticam dissensionem. Ipsi enim confitentur semetipsos agnitionem habere boni et mali: et super Deum, qui fecit eos, jaculantur sensus suos impios. **Supra igitur sentiunt, quam est mensura sensationis.** Quapropter et Apostolus ait: «**Non plus sapere, quam oportet sapere, sed sapere ad prudentiam**»; ut non illorum manducantes agnitionem<sup>117</sup>, ea quae plus quam oportet, sapit, projiciamur de paradiso vitae [...].

Sembrada fue, pues, la Iglesia: el Paraíso en este mundo. Por eso el Espíritu de Dios dijo: «Comerás» los frutos «de todo árbol»<sup>118</sup> del Paraíso; es decir, coman de toda la Escritura del Señor, pero **no coman con una perspicacia demasiado alta,** ni toquen nada del mundo de la disensión herética. Pues éstos confiesan poseer en sí mismos el conocimiento del bien y del mal y, por encima de Dios, que los creó, arrojan sus impíos pensamientos. **Piensen por encima del límite del pensamiento.** Por ello también el Apóstol dijo: «**No sepan más allá de lo que se debe saber; sepan con prudencia**»<sup>119</sup>, y así no seamos echados fuera del paraíso de la vida por comer de su conocimiento —ese que sabe más de lo que conviene— [...].

<sup>116</sup> Latinización de ἔννοια: “pensamiento”, confrontada con *sensuabilis* y quitándole a ésta última todo sentido cognoscitivo o intelectual, en este caso.

<sup>117</sup> *Agnitio* es el término con que se suele traducir γνῶσις a lo largo de toda la obra. Así, en el intitulado de Migne: *Detectionis et Eversionis Falso Cognominatae Agnitionis*.

<sup>118</sup> Gén 2, 16.

<sup>119</sup> Rom 12, 3.

15) *Adv. Haer.* V, 3, 1.

Σαφέστατα δὲ Παῦλος  
ἀπέδειξεν,  
ὅτι παρεδόθη τῇ  
ἑαυτοῦ ἀσθενείᾳ ὁ  
ἄνθρωπος, ἵνα μὴ  
ἐπαρθεῖς ἀστοχίῃ  
τῆς ἀληθείας, ...  
εἰπών·...

Ἦδιστα οὖν μάλλον  
καυχῆσομαι ἐπὶ ταῖς  
ἀσθενείαις, ἵνα  
ἐπισκηνώσῃ ἐπ' ἐμὲ ἡ  
δύναμις τοῦ Χριστοῦ.

Manifestissime autem  
Apostolus ostendit, quoniam  
**traditus est suae  
infirmi-  
tati homo, ne elatus  
aliquando excideret a  
veritate,** in secunda, quae  
est ad Corinthios, dicens: «Et  
ut sublimitate revelationum  
non superextollar, datus est  
mihi stimulus carnis,  
angelus Satanae, uti me  
colaphizet<sup>120</sup>. Et super haec  
Dominum rogavi, ut  
absistat a me; et dixit mihi:  
'Sufficit tibi gratia mea; nam  
virtus in infirmitate  
perficitur.' Libenter ergo  
magis gloriabor in  
infirmi-  
tati-  
bus, ut inhabitet in  
me virtus Christi». Quid  
ergo (dicet enim aliquis)?  
Voluit ergo Dominus  
Apostolum suum sic  
colaphizari, et talem  
sustinere infirmitatem?  
Etiam, dicit verbum, **virtus  
enim in infirmitate  
perficitur, meliorem  
efficiens hunc, qui per  
suam infirmitatem  
cognoscit virtutem Dei.**  
Quemadmodum enim  
didicisset homo, quoniam  
ipse quidem infirmus et  
natura mortalis, Deus autem  
immortalis et potens, nisi id  
quod est in utroque,  
didicisset experimento?

Pablo<sup>121</sup> claramente demostró que **el hombre fue entregado a su debilidad para que no escapara una y otra vez, altanero, lejos de la verdad.** 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<sup>122</sup> se perfecciona en la debilidad.' Así pues, gustosamente más me gloriaré en la debilidad, a fin de que habite en mí la fuerza de Cristo.»<sup>123</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.** 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>120</sup> Harvey: *colaphiseta*, y *colpaphisari* para el *colaphiz-* posterior.

<sup>121</sup> Seguimos el original griego, Παῦλος, y no ya el *Apostolus* con que se versó al latín.

<sup>122</sup> Cf. *supra*, nota 101 en el fragmento 7).

<sup>123</sup> 2 Cor 12, 7-9.

### Capítulo III

## Conflictos religiosos e ideológicos entre los cristianismos primitivos a la luz del *Adversus Haereses* y las nociones de poder de la ortodoxia.

### a) Sobre la *auctoritas* y la Tradición verdadera

Los tres primeros fragmentos de los que han sido traducidos en el capítulo anterior son claves para la identificación de la construcción de las nociones que ya en el apartado a) de nuestro capítulo I señalábamos: la *auctoritas* de la Tradición apostólica y su carácter de auténtica, las elucubraciones mediante las cuales se buscó legitimarla y el discurso con el que se pretendió volverla universal. Respondiendo al contexto de pugna con vertientes cristianas adversas, Ireneo esboza en estos textos cuál deberá ser la actitud de quienes sigan el camino de la verdad, claramente discriminado de los otros múltiples caminos existentes, formando así un parámetro discursivo que indica y distingue la autenticidad de la falsedad. Establece aquí, así, un ataque directo a la posibilidad de cambio, reinterpretación o fractura de la línea de *auctoritas* fundamentada en los textos neotestamentarios que él mismo defiende como los límites de una suerte de *canon*.

Nos acercamos así a algunos de los pasajes del *Adversus Haereses* que más nítidamente nos dibujan el panorama del contexto de heterogeneidad y pluralidad ideológica que se implicaba en la gran pugna por la primacía de la propia versión de los hechos; causa y efecto a la vez la una de la otra, es decir, una heterogeneidad que nace en cierta medida como consecuencia de los ímpetus de poder y autoridad, y que al mismo tiempo empuja al poder a tomar medidas contundentes respecto a su ejecución y su detención. En fin, el contexto de lucha entre los cristianismos de los albores de nuestra era, particularizando aquí las nociones antes mencionadas, como veremos.

Fragmento 1)

Pues cuando se sostienen a partir de las Escrituras, se convierten en la acusación de las Escrituras mismas: dicen que no hay nada correcto en ellas, que **no provienen de autoridad alguna**, que desvarían y que **es imposible encontrar a partir de ellas la verdad** —para éstos, que no conocen la Tradición—. **Pues ésta no sería transmitida a través de las letras sino a viva voz**; y por eso también Pablo habría dicho: «Hablamos de la sabiduría entre los perfectos; sabiduría que, sin embargo, no es de este mundo». Cada uno de ellos dice que tal sabiduría es la que encontró por sí mismo, evidentemente una ficción aunque según ellos **la verdad se encuentre dignamente algunas veces en Valentín, otras en Marción, otras en Cerinto, finalmente en Basílides [...]**.

Ireneo describe cómo es que los cristianos gnósticos, o un cierto grupo particular de ellos, rechazaban categóricamente la autoridad que las Escrituras supondrían, aun sosteniéndose (*arguuntur*)<sup>124</sup> en ellas —lo cual significaría que, de tomarlas en cuenta y considerarlas para su lectura, las abordarían como una *contraversión* o una *per-versión* y como tal habrían de estudiarse—. Las Escrituras, es decir los libros, evangelios y cartas que secundaban y respetaban las comunidades ortodoxas, no sólo no eran los únicos existentes, sino que ni siquiera eran textos considerados sagrados para la totalidad de comunidades cristianas (y quizá algunas, nos atrevemos a decir, ni siquiera habían oído hablar de ellos, aunque no sería el caso de lo que Ireneo redacta en este pasaje particular). Muchas de estas comunidades creían en una tradición heredada de forma oral (*per vivam vocem*), según la cual una verdad y su respectiva enseñanza no podían fijarse en tinta para sólo de esa forma obtener dignidad, negando así el hecho de

---

<sup>124</sup> En este capítulo hemos dispuesto la versión en español de cada uno de los quince fragmentos del capítulo II para facilitar la lectura y su análisis. Cuando en el corpus del texto nos refiramos a ellos de nuevo, y siempre que corresponda realizar tales referencias, entre paréntesis irá el original latino o griego, respectivamente.

que la verdad fuera una sola y que solamente ciertos *auctores* fueran dignos de transmitirla<sup>125</sup>. En cambio, quien haya encontrado por sí mismo la verdad genuina, en sí mismo la portará, sin estar subordinado en ningún sentido a la “mayor dosis de verdad” de algún redactor original. Cada cual la *verifica*: cada cual la carga de verdad en tanto que es propia y real. Así es que la verdad dignamente se encontraría algunas veces en Valentín, otras en Marción, otras en Cerinto, finalmente en Basíldes —como apunta Ireneo en nuestro primer fragmento—. No son todos ellos redactores de textos sagrados: son intérpretes y maestros de distintas vertientes cristianas, cuyas enseñanzas serían legítimas no por remitirse a la tradición escrita —ni a sus sucesiones de poder—

---

<sup>125</sup> El pensamiento cristiano gnóstico excluye en sí mismo, en mayor o menor medida según su vertiente, la posibilidad de establecer un “canon” de legitimación de la verdad. Desde el ámbito teológico y cosmológico, el motivo de esto es que el verdadero Dios, el *Dios trascendente*, poco o nada tiene que ver con la realidad cósmica, la terrenal, y menos aún con la humana —en plena confrontación, claro está, con el Dios judío del *Antiguo Testamento*, que es también el cristiano católico y que es por tanto el neotestamentario canónico, no tanto cualitativamente como sí **tradicionalmente**—. Por este motivo no se lo conoce en primera instancia a partir de ningún texto, de dichos, narraciones, o experiencias “legítimas” registradas en el pasado, como sí es el caso de la Tradición apostólica, en que la interpretación de las experiencias de los antepasados es columna para el conocimiento actual, individual o colectivo, de Dios. Será posible otorgarle a un texto un carácter más o menos *divino* y *verídico* y que eso lo vuelva *legítimo*, pero la verdadera *legitimidad* de Dios no estará en tal texto sino en la experiencia personal con él: en el hecho de conocerlo, por una o uno mismo, a él **en sí mismo** inmediata, subjetiva y esotéricamente (Cf. H. Jonas, *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, p 79). A veces incluso sin moral ni ética de por medio: sin absolutamente nada humano que interceda entre las sustancias espirituales que se encontrarán —es decir la de Dios y la del sujeto en cuestión—. Por consiguiente ésta es una experiencia que no puede ser convertida en dogma universal. Las experiencias pasadas serán sí consideradas como importantes ilustradoras de la gnosis y de su naturaleza, y serán parte de la *tradición* para algunos grupos, pero habrá tantas *auctoritates* como experiencias pasadas se registren (cf. E. Pagels, *Los evangelios gnósticos*, p. 57), así que no podrán ser solamente cuatro los herederos del conocimiento y la Tradición. Para ciertos gnósticos, probablemente los valentinianos a quienes se atribuye el *Segundo Apocalipsis de Santiago* (cf. J. Montserrat Torrents, *Biblioteca de Nag Hammadi [BNH de ahora en adelante]*, tomo III, p. 99), por ejemplo, no eran Pedro y Pablo los discípulos más cercanos al maestro, sino, efectivamente, Santiago. Y eran los doce discípulos y siete mujeres más, destacadas en el texto hermético gnóstico *La Sabiduría de Jesucristo* (cf. F. García Bazán, *BNH*, II, p. 192), los auténticos receptores de la legítima palabra de Jesús (apuntado también por. R. Sánchez Valencia en *De la heterodoxia a la ortodoxia. Hacia una historia hermenéutica de los dogmas nicenos*, p. 148). Estas personas podrán y/o deberán compartir sus experiencias, enseñarlas a otras y otros gnósticos, pero esto no será más importante que el hecho de que otras y otros tengan la posibilidad de vivir en carne propia esa experiencia verdadera y legítima, con lo que la *auctoritas* frente a la comunidad no se vincula de forma automática con la *auctoritas* textual, como ocurre en el constructo ideológico apostólico, y los textos de los discípulos de Jesús serán tan legítimos como los futuros textos que se escriban, por lo que un eventual “canon” sería infinito y por lo tanto contradictorio en sí mismo (cf. R. Sánchez Valencia, *op. cit.*, p. 151). Los textos no son ya la voz inalterable e irrepetible de Dios materializada en grafías, sino alegorías teóricas o ejemplos prácticos desde los que se construyen los propios parámetros del conocimiento actual. No podría ser de otra forma: “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.” (E. Pagels, *op. cit.*, p. 59).

contenida en ciertos textos determinados, sino por contener y heredar toda una experiencia respecto a una forma de conocimiento determinada y que, en última instancia, se perfecciona en el conocimiento pleno de sí como vía para el conocimiento pleno de Dios: tantos conocimientos *verdaderos* como sujetos conocedores.

Fragmento 2)

Mas cuando los incitamos, incesantemente, a la Tradición que existe desde los apóstoles, la que es custodiada en las Iglesias por las sucesiones de presbíteros, **se ponen en contra de la Tradición** diciendo que ellos, los más sabios, **habrían encontrado la verdad sincera no sólo en sus presbíteros sino también en sus apóstoles.**

Las *auctoritates* se vuelven tan plurales y diversas que, desde luego, merecen la urgente y contundente reprobación por parte de las autoridades episcopales católicas. Ellas procurarán encaminar hacia el bien a los detractores de la Tradición, a pesar de que éstos, como vemos en el fragmento 2), no estén interesados. Habrían encontrado la verdad sincera (*sinceram invenisse veritatem*) en otros presbíteros y otros apóstoles: no las autoridades católicas sino las que representan *otra tradición diferente*. La legitimación de la autoridad a través de los vínculos de poder terrenales, espejo de los vínculos de poder celestes, no puede existir en el pensamiento gnóstico<sup>126</sup>. Para el pensamiento apostólico, en cambio, es una de las premisas fundamentales. Así, ninguna versión de los hechos diferente a la apostólica será legítima o verdadera, menos aún si quienes la juzgan quieren conservar íntegra su propia versión de los hechos y la

---

<sup>126</sup> La ruptura que el gnosticismo supuso frente a toda tradición —la judía, por un lado, y la grecolatina o helenística por el otro— lo dejaba en una posición de alguna forma “huérfana” según la apreciación de H. Jonas (*op. cit.*, pp. 260 y ss.). De esa forma, sin aferrarse a una tradición monolítica de *la Verdad* sino, por el contrario, multiplicando infinitamente las experiencias de legitimación de Dios, la noción de *auctoritas* queda también vacía de significado y más aún cuando **no será** por vías humanas y terrenales —en la mayoría de las ocasiones— que se verificará la cercanía con lo divino.

estructura de legitimidad con que ésta se autoriza para poseer la verdad<sup>127</sup>. Tenemos, pues, que la ilegitimidad de los presbíteros y apóstoles de los gnósticos atacados no es un problema solamente de “fidelidad” a Cristo Jesús o a su palabra, siendo que, de hecho, Jesús jamás habló de obispos y muy probablemente jamás pensó en ellos. Era ya un problema político. Las comunidades cristianas no universalizadoras —es decir, la mayoría— no se subyugarían al designio de un obispo determinado, cosa que para la ideología católica, antes que una falta a la moral de Jesús, significaba una fuga de cohesión y por lo tanto de trascendencia: una fuga de poder. Los rebeldes no sólo no asumían las sucesiones de poder y su consecuente legitimación sino que, aun más, la referencia para su supuesta “rebeldía” era un sistema teológico fuera y lejos de tal tradición, en el que teóricamente ningún valor judío o en su caso helenístico tenía, en teoría, nada que ver con las y los *verdaderos* cristianos, o *verdaderos* conocedores, o *verdaderos* seres espirituales (es decir, ellos mismos)<sup>128</sup>. De alguna forma, la organización de varias comunidades gnósticas se centró en el carácter espiritual de la *buena nueva*, y muy poco en sus asuntos administrativos terrenales. Esto los llevó a

---

<sup>127</sup> Es fundamental atender aquí al tono de la ortodoxia. La Tradición subraya su mayúscula y carece de cualquier tipo de pronombre, en el latín, convirtiéndose en absoluta. No es “nuestra”, ni “una”, ni “esta”, ni “aquella”. Es la única. Aunque Ireneo a lo largo de los cinco libros del *Adversus Haereses* explica varias veces a qué se refiere cuando abandera la Tradición, como en los tres primeros fragmentos que hemos seleccionado, ni en éstos ni en cualquier otro matiza su carácter contingente y absoluto, y jamás la acompaña de pronombres que le resten universalidad.

<sup>128</sup> Para la gran mayoría de vertientes gnósticas, la antropología se dibujaba sobre la noción de una humanidad difractada, diferenciada en tres “niveles” o estadios del conocimiento que son, a su vez, estadios del espíritu. La especulación gnóstica, en términos generales (y aquí a la marcionita), entiende al ser humano como una presa del Demiurgo, de la materia, del Cosmos, del mundo maldito y miserable, pero que en verdad está en cierta identificación con el Dios verdadero, trascendente, en lo más hondo de su ser. Así, los Siete Planetas son culpables de la existencia de los siete “vestidos del alma” que el ser humano padece en su constitución (cf. H. Jonas, *op. cit.*, p. 78). Muy dentro de sí, por debajo de esos vestidos reside una chispa divina, una porción del Pneuma verdadero y que es el verdadero Yo sumergido en la mentira del Demiurgo, que no es conciente de sí por culpa de la intoxicación que el mundo impone sobre cada ser. La gnosis consiste en ese despertar. Es la llave para el conocimiento de la realidad, tanto la *pneumática* (es decir, la espiritual más profunda) como la cósmica. Esto trae consigo una diferenciación entre las personas, es decir aquellas que han sabido encontrar esa verdadera centella divina dentro de sí, y las que no. Los seres humanos se distinguen, pues, en tres naturalezas: los materiales o *hílicos* (ὕλικοί), destinados a la aniquilación; los *psíquicos* (ψυχικοί), que vivían la fe y estaban sometidos a las reglas morales; y, finalmente, los espirituales o *pneumáticos* (πνευματικοί), los únicos que comprendían verdaderamente la gnosis y que seguían una conducta determinada por el amor y no por la imposición (cf. para la descripción detallada de todo lo anterior, A. Piñero y Montserrat Torrents, *BNH*, tomo I, p. 78 y ss.).

rechazar de hecho y de palabra la Tradición episcopal, acusando a sus autoridades de ser “canales vacíos”<sup>129</sup> y, en muchos casos, establecieron dinámicas sociales y religiosas radicalmente distintas a las de aquella<sup>130</sup>, ya por confrontación, ya por autonomía de tradición. Así llegamos a nuestro siguiente pasaje.

Fragmento 3)

Ya que sería demasiado largo enumerar en obra como ésta las sucesiones de todas las Iglesias, indicamos las de la más grande y la más antigua, por todos conocida, **fundada y constituida en Roma por los dos tan gloriosos apóstoles Pedro y Pablo, aquella que lleva desde los apóstoles la tradición y la fe anunciada a los hombres, y que llega hasta nosotros por las sucesiones de los obispos;** y así confundimos a aquellos que, del modo que sea, ya por propia complacencia, **ya por vanagloria, ya por ceguera y equivocada opinión, recogen más de lo que conviene. Así, es necesario que toda Iglesia —es decir, aquellos fieles que están por cualquier parte— se aproxime a ésta por ser la de más poderosa primacía, en la que siempre es conservada, por aquellos dispersos, la Tradición de los apóstoles.**

<sup>129</sup> Se relata en el *Apocalipsis de Pedro*, texto gnóstico-judaizante de finales del siglo II: “Estas cosas dijo (el Salvador) mientras yo veía a unos sacerdotes y al pueblo que corrían hacia nosotros con piedras como para matarnos. Y me aterrericé (pensando) que íbamos a morir. Y me dijo: —Pedro, te he dicho muchas veces que son ciegos y que no tienen guía. Si quieres conocer su ceguera, pon tus manos sobre los ojos de tu vestido y di lo que ves.” (ApPe §72). “Y existen otros, de aquellos que están fuera de vuestro número, que se llaman a sí mismos obispos y también diáconos, como si hubieran recibido la autoridad de Dios. Caen bajo el juicio de los principales puestos. Esta gente son canales vacíos.” (ApPe §79).

<sup>130</sup> “A través de la iniciación que Valentín ofrece, el candidato aprende a rechazar, por considerarlas necesidades, la autoridad y todas las exigencias del creador. Lo que los gnósticos saben es que el creador tiene falsas pretensiones de poder (‘Yo soy Dios y fuera de mí no hay ningún otro’) que se derivan de su propia ignorancia.” (E. Pagels, *op. cit.*, p. 79; y *cf. Adv. Haer. III*, 12, 6-2 para el designio del Dios celoso). Pagels plantea una nueva problemática: “Si los cristianos gnósticos criticaban el desarrollo de una jerarquía de la iglesia, ¿cómo podían formar ellos mismos una organización social? Si rechazaban el principio de rango, insistiendo en que todos son iguales, ¿cómo podían siquiera celebrar una reunión?” (*ibid.*, p. 83). Una de sus respuestas es la ceremonia que el mismo Ireneo relata en *Adv. Haer. I*, 13, 1-4, correspondiente a nuestro fragmento 8) y que analizaremos más adelante. Los otros panoramas se refieren a la eventual erradicación de toda jerarquía espiritual, ética y política, a las cuales también haremos referencia, intentando abordar algunas de las implicaciones de las diferentes organizaciones religiosas entre los cristianos.



Ireneo, por un lado, indica una vez más cuál es la Tradición verdadera sobre la que se funda la verdadera y legítima fe, colocándose discursivamente en la óptima posición de la autoridad<sup>131</sup>. Por otro lado, explica qué clase de espíritu tienen los que no se cobijan en ella y que no asumen tal Tradición, apuntando hacia la definición ya moral del ser humano. Nos dice que ya sea por vanagloria —en contraposición con la humildad—, ya sea por ceguera y equivocada opinión —en contraposición con la recta opinión, es decir la *ortodoxia*—, los sujetos en cuestión yerran doblemente: primero, por tener tales pensamientos, y segundo por permitir que su actitud los aleje de la verdad y la verdadera Iglesia. Vemos aquí muy concretamente aquello que ya antes mencionábamos<sup>132</sup>: la humildad —esa que a los herejes les falta— equivale a no cuestionar la Tradición. Cuestionarla sería una falacia, equivocados conocimientos y sobre todo *arrogancia* —la que abordaremos con detenimiento más adelante, con los fragmentos 14) y 15)—. Así llega a explicarnos por qué todos los fieles que están en cualquier parte habrán de aproximarse hacia *hanc Ecclesiam*, ninguna otra más que la de Roma: es la de más poderosa primacía (*potentior principalitas*). Pero ¿cuál *principalitas* es aquella que se le atribuye a *haec Ecclesia*, y qué o quién le da el carácter de “necesario” al hecho de aproximarse a ella todas las demás? La *principalitas* se carga de significado en el propio discurso ortodoxo, ya desde los Padres Apostólicos, como hemos visto, y particularmente aquí en el discurso ireneano. Su Iglesia es la más grande y la más antigua (*maxima et antiquissima*) desde que la labor Apostólica otorgó a los textos indicados —cien años atrás— su carácter de *primarios*, es decir los primeros y los más confiables (tenga esto para algunos casos elementos de verdad, o no). La propia Tradición que se abandera debe vencer sobre la pluralidad, bajo el

---

<sup>131</sup> Este pasaje del *Adversus Haereses* resulta fundamental para comprender ciertos aspectos de la historia del paleocristianismo en general y del crecimiento del cristianismo ortodoxo en particular, y mucho se lo ha investigado. Un minucioso análisis de éste, que ofrece varias posibles traducciones e interpretaciones, se encuentra en Barrel-Rider Resources, Web: <http://resources.barrel-rider.com>, 2005.

<sup>132</sup> Cf. capítulo I, p. 57.

supuesto de que aquellas otras tradiciones no son tan antiguas como ésta y, por ende, no tan confiables. ¿De dónde tal *principalitas* es *potentior*? Es la Iglesia universal, y como universal forzosamente debe ser la única, cosa que le otorga todo el poder existente —o, al menos, más que al resto de iglesias—, siendo de esa forma *más poderosa*. Conformada tal noción de poder, y asentados los parámetros de su Tradición, se convoca en nuestro fragmento 3) a los fieles que están por cualquier parte (*ei qui sunt undique fideles*), quienes habrán de converger “necesariamente” hacia su Iglesia, la de Roma, y ninguna otra. Tal *necessitas* es, así, producto de la defensa de la Tradición que legitima dicho poder, que está en manos —repite Ireneo— de aquellos que están por todas partes. ¿Esta última declaración no sería más una exhortación, antes que la exposición de una realidad determinada? Consideramos que sí. La Tradición de los apóstoles no era conservada por todos los que estaban “por todas partes”, como hemos visto. Es el discurso el que modela esa realidad y, en tanto tal, *refleja* a la vez que *impulsa* un proceso determinado. Así llegamos a otro panorama de la misma divergencia:

Fragmento 4)

Tales cosas dicen, así pues, de su Pléroma y de la formación de todas las cosas, deseosos de adaptar las cosas que fueron dichas rectamente a aquellas que malamente descubren. Y no sólo de los textos evangélicos y apostólicos intentan tales artificios, **transformando las interpretaciones** y adulterando las exposiciones, sino incluso también de la Ley y los Profetas, pues hay en ellas muchas parábolas y alegorías que en muchos casos pueden prestarse a ambigüedad, propensas a sus ficciones a través de su exposición. Adaptándolas dolosamente, **las llevan a un cautiverio lejos de la verdad aquellos que no conservan la fe firme en un Dios Padre omnipotente y en un Jesucristo Hijo de Dios.**

Se refiere el obispo a ciertos cristianos gnósticos que, a sus ojos, asumían como sagradas las mismas escrituras que los apostólicos cobijaban —al contrario de lo que ocurría en el primero de los fragmentos—, tanto las evangélicas como las veterotestamentarias<sup>133</sup>. Así como en el tercer fragmento no era posible encontrar la virtud lejos de la Iglesia verdadera, en este caso no existirá verdad alguna si se tienen diferencias con la lectura que ésta efectúa de tales textos. El *error* que se ataca aquí se establece por el hecho de transformar la interpretación y adulterar la exégesis (παρατρέπειν τὰς ἐρμηνείας, καὶ ῥαδιουργεῖν τὰς ἐξηγήσεις). Si se encuentran matices, si se entienden de otra forma los argumentos, si se lee con otra perspectiva, si se enriquece el texto, si se realiza un traslado, una variante, si se hace una exégesis nueva; es decir, si hay diferencias, habrá por principio mentira y error.

---

<sup>133</sup> Ireneo está confundiendo diferentes casos y situaciones. Nos dice que algunas de las vertientes cristianas se basaban en los mismos textos considerados legítimos para los apostólicos a fin de establecer tanto sus principios teológicos como su principio de legitimidad textual, sólo que lo hacían **en contraposición con aquéllos**: refutándolos o, en sus propias palabras, “transformándolos”. Los cristianos gnósticos realizaron esto que nos cuenta el obispo pero enfáticamente respecto a la Biblia judía, y, salvo excepciones, nada más respecto a ella. Buena parte de la literatura evangélica gnóstica, la que habla de Jesús y de la salvación a partir de él, no parece proceder de los textos evangélicos cobijados por la comunidad apostólica sino que, por el contrario, establece versiones en cierta medida originales, compartiendo nodos con aquéllos pero prácticamente sólo como referencias mitológicas (Jesús y los personajes que los rodean). Una “transformación de la interpretación” implicaría que hay un marco fijo, digamos un canon a partir del cual pudiera hablarse de una *subversión*. Esto aplica, así, a la lectura de las escrituras judías por parte de grupos como los setianos del *Apocalipsis de Adán* (en función de sus homonimias), los valentinianos de *Sobre el origen del Mundo* o del *Testimonio de la Verdad*, por poner sólo unos pocos ejemplos. Y aplica también, respecto a los textos neotestamentarios, a algunas 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 ortodoxos, por ejemplo. Sin embargo, múltiples obras gnósticas no reflejan ese vínculo sino que, por el contrario, muestran cierta independencia, sea por ejemplo el caso del *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 nodo común más que el personaje mencionado (cf. para ello R. Sánchez Valencia, *op. cit.*, pp. 153-154, y E. Pagels, *op. cit.*, p. 55). La confusión de Ireneo —por la que coloca dentro del mismo costal las reinterpretaciones literarias y la creación autónoma de textos— se aparece, como decíamos, como una generalización que lleva detrás la intención de forjar un canon que todavía no existe pero que en su discurso se establece como punto de referencia y parámetro interpretativo. En tanto que en la realidad no había tal fijación (y, por otra parte, posiblemente tampoco hubiera una fuente “única” y “original” de ningún texto evangélico), no podría haber ningún tipo de *subversión* ya que el punto de referencia realmente no era uno y único, ni desde la oficialidad ni desde la praxis, más que el que discursivamente Ireneo y sus colegas abanderaban, asumiendo una vez más la potestad de la definición. Desde el asentamiento discursivo de un marco semejante, y sólo a partir de ese momento, fue posible, efectivamente, hablar de “per-versiones” y subversiones literarias.

Ireneo nos describe que estos gnósticos utilizaban los mismos textos de la ortodoxia como sus propias fuentes, sólo que con una peculiar diferencia: una interpretación radicalmente distinta, misma que llevará a las y los lectores de tales escritos a la conclusión —nos dice— de que *no hay* un Dios Padre todopoderoso Uno y Único (una de las verdades primordiales que están en juego, en última o en primera instancia<sup>134</sup>) y que *no hay* un Jesús, hijo de Dios, que sea uno con Cristo. Aquí, particularmente, se está hablando de la interpretación ptolemaica valentiniana. En efecto, a través de ella no se llegará a un único Dios Todopoderoso ni a un hijo suyo llamado Jesús y que sea el mismo con Cristo<sup>135</sup>. El asunto capital se repite y se refuerza: quienes no conserven la fe firme (τοὺς μὴ ἑδραίααν τὴν πίστιν διαφυλάσσοντας) en aquellas cosas que esta Iglesia guarda, se alejarán de la virtud determinada por la universalidad de la misma Iglesia en cuestión, discurso que hereda a la vez que ayuda a fortalecer la monumental muralla de la univocidad del juicio que discrimina entre la verdad y la mentira, la virtud y el pecado, la recta exégesis y las realidades ofrecidas por la interpretación.

---

<sup>134</sup> Desde el punto de vista teológico y religioso, se puede decir que es en primera instancia: el punto de partida. Desde el punto de vista de la práctica social podríamos decir que es en última instancia y, además, un punto difuso puesto que en realidad sería sólo una “conclusión” de toda la larga lista de valores, condiciones, deberes y necesidades sociopolíticas, ideológicas y espirituales —ya fueran impuestas o auténticas— de los pueblos del territorio helenístico y posteriormente imperial romano, que poco a poco fueron adoptando y *autorizando* un pensamiento monoteísta cristiano, cualquiera que éste fuera.

<sup>135</sup> Cf. *infra*, nota 164.

## b) Sobre el traslado a la tierra del poder divino (y viceversa)

Veremos que, para la vertiente católica del cristianismo, la identificación entre el cielo y la tierra significó la argumentación y defensa de una jerarquía social determinada: la que procede de la jerarquía espiritual y que conduce a la jerarquía política. Y viceversa.

Fundamentada en la Tradición y la legitimación de su *auctoritas* —ya ampliamente descritas—, esta jerarquía se manifestó en el discurso del obispo de Lyon básicamente a través de dos vías: el recoger la tradición ideológica previa, la que venía conformando una ideología ortodoxa ampliamente dicha, y el establecer la refutación de las vertientes cristianas gnósticas que supieran poner en riesgo tal conformación. Por la gran variedad de tales vertientes, los argumentos son muchos y muy diferentes. Aquí no podremos reproducirlos en su totalidad, pero rastrearemos algunos de ellos a través de los pasajes que hemos seleccionado y expuesto en el capítulo II.

Para Ireneo, los parámetros de la legitimación del orden jerárquico y monárquico se pueden remitir tanto a la tradición bíblica judía y la preeminencia monoteísta, según aparece en el fragmento 5), como a la equivalencia con el orden imperial romano que veremos en el fragmento 7), por ejemplo. Cada cual tendrá sus propias características específicas, que habremos de describir. Pero en todo el discurso ireneano —y en el católico en general, ya desde el siglo I— hay una constante básica sobre la que se construye cualquier argumento: el temor a Dios (*timor Dei*)<sup>136</sup>. El quinto de nuestros fragmentos es muy aclarador de la urgencia con que la comunidad de Ireneo construyó el discurso del dominio sobre la tierra:

---

<sup>136</sup> Cf. capítulo I, p. 34 y ss.

Fragmento 5)

Pues no fue la serpiente quien determinó los reinos de este mundo, sino Dios: «El corazón del Rey está en manos de Dios». E incluso por Salomón dijo el Verbo: «Por mí los reyes reinan, y **los poderosos ejercen la justicia**. Por mí los príncipes se exaltan, y los jefes por mí gobiernan la tierra». También Pablo el apóstol dijo respecto a esto mismo: «**Estén sometidos a todos los poderes superiores, pues no hay autoridad si no es de Dios**. Todo lo que es, está dispuesto por Dios». Y de nuevo dice acerca de lo mismo: «No en balde porta la espada; pues es ministro de Dios, su vengador para la furia de los que se conducen mal». Y, ciertamente, cuando dijo esto **no fue respecto a los poderes angelicales ni a los principios invisibles, como algunos osan argumentar, sino a los gobiernos humanos**.

La realidad mundana es dominada por Dios, con su omnipotencia, de la misma forma que los seres humanos en la tierra han de ser dominados por sus superiores. Además, lo hace con toda legitimidad puesto que él —Dios— modeló la tierra, volviéndose ésta un objeto de su propiedad, respondiendo una vez más al pensamiento que no distingue en el término *auctoritas* una “autoría” de una “autoridad”. Fue Dios quien creó los reinos, y así es que el corazón del Rey está en sus manos (*Regis enim cor in manu Dei*). Con la palabra de Pablo en su *Carta a los Romanos* (Rom 13, 1), Ireneo preconiza que todos han de estar sometidos a los poderes superiores, pues no hay autoridad si no es de Dios (*Omnibus potestatibus sublimioribus subjecti estote: non est enim potestas nisi a Deo*).

Será fundamental acercarnos a la epístola paulina en este caso particular, pues nos abre un panorama más amplio y muy importante. Como comentamos en la nota 11 del capítulo II, el versículo que Ireneo cita tiene una diferencia fundamental con la edición canónica que ocupamos en esta investigación y conlleva, tal diferencia, una importante implicación ideológica. Esta versión —extendida hasta el segundo versículo— dice así:

Rom 13, 1-2

Πᾶσα ψυχὴ ἐξουσία  
ὑπερεχούσαις  
ὑποτασσέσθω. οὐ  
γὰρ ἔστιν ἐξουσία  
εἰ μὴ ὑπὸ Θεοῦ,  
αἱ δὲ οὖσαι ὑπὸ  
τεταγμένοι εἰσίν.  
ὥστε ὁ  
ἀντιτασσόμενος τῇ  
ἐχουσίᾳ, τῇ τοῦ  
Θεοῦ διαταγῇ  
ἀνθέστηκεν· οἱ δὲ  
ἀνθεστηκότες  
ἑαυτοῖς κρίμα  
λήψονται.

Omnis anima potesta-  
tibus sublimioribus  
subdita sit. Non est enim  
potestas nisi a Deo, quae  
autem sunt, a Deo  
ordinatae sunt; itaque **qui**  
**restitit potestati, Dei**  
**ordinationi restitit**, qui  
autem restitunt ipsi sibi  
damnationem acquirunt.

Que toda alma se  
somete a los poderes  
superiores. Porque no  
hay poder que no sea  
instituido sino por Dios;  
y las que existen, por  
Dios han sido ordenadas.  
Así que **el que se resiste**  
**al poder, se resiste a la**  
**ordenación de Dios**, y  
los que se resisten su  
propia condena recibirán.

Muy probablemente no se trate de una manipulación por parte de Ireneo, consideramos, sino simplemente de una versión diferente del texto, tomando en cuenta los —al menos— mil novecientos años que separan una redacción de otra. No ahondaremos en el conflicto de las ediciones y de la fijación de los manuscritos, ya que nos superaría por mucho para lo que en este trabajo pretendemos abordar, pero vale la pena comentar qué implica lo que Pablo hubiera redactado según esta versión: no se trataría de un sometimiento “general” como nos diría la versión de Ireneo, ni sería exclusivamente político, hablando de reyes y reinos. No se trataría tampoco del sometimiento humano a la voluntad de otros humanos legitimados, según su tradición, en el poder de Dios. Se trata, nos diría Pablo, del sometimiento de lo más profundo de la subjetividad humana. Son todas y cada una de las almas (πᾶσα ψυχὴ, en nuestro texto) las que, sometidas a Dios, se habrán de someter a los reyes y su autoridad. No es una cuestión de renunciar en tanto pueblos a su autodeterminación —en el sentido que fuere, pero sometiéndose al Rey y su espada—, sino de renunciar a la propia libertad de la conciencia, los deseos, las necesidades e incluso la forma de comprender el mundo, y todo el resto de cosas que se hayan de incluir en la noción de “alma”.

Se ponen así las piezas clave del proceso mediante el cual el nuevo orden cósmico —es decir, el de Jesucristo y su Iglesia según la interpretación apostólica— se imponía no sólo a partir de la afiliación voluntariosa de algunos pueblos o comunidades del Asia Menor y el Imperio de Roma, y no sólo mediante la legitimación teórica del poder hegemónico de los obispos y de Dios, sino ahora a través de la imposición en la conciencia y en aquello que suele llamarse el “espíritu” de cada uno de los seres humanos. De esta forma justifica que los gobiernos humanos —a los que se referirá en el fragmento sexto— estén encabezados por una autoridad suprema (el *princeps*) legitimada con la *auctoritas* que Dios les otorga, sólo que estará auxiliada por la aparición de un nuevo elemento...

Fragmento 6)

Cuando el hombre se aleja de Dios, se vuelve salvaje a tal grado que incluso piensa que cualquier familiar es enemigo, inclinándose hacia toda agitación, homicidio y avaricia, sin temor alguno. **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 intimidante se manifiesta.**

La mencionada autoridad habrá de ser vengadora (*vindex*) de Dios —ya que a eso se consagra— y con su avalúo habrá de ejercer su *auctoritas* llevando en la mano la espada “que intimidante se manifiesta” (*in manifesto propositum gladium*).

Pero, una vez más, no es un problema sólo de milicia ni de monarquías administrativas. La espada y la ley son, desde el discurso apostólico, una herramienta complementaria para imponer una verdad determinada. No menos importante, pero no la primera. Lo primordial, lo fundamental, es lo que ocurre con las “almas”: la conciencia, la inconciencia, la voluntad, los impulsos, la forma de los seres humanos de



comprenderse a sí mismos y a su entorno. En este caso el “nuevo” elemento (nuevo para la *consecutio* argumentativa) es el miedo, el arma más efectiva de todas, que se adentrará en aquellas “almas” configurando para hombres y mujeres una nueva forma de comprender el mundo. Nos cuenta Ireneo cómo el sometimiento político, más que *estar vinculado con* el sometimiento espiritual a Dios, *es equivalente a éste*, y nos lleva a considerar como inequívoca la relación que establece entre dicho sometimiento espiritual y el *timor Dei*. Para conseguir un “orden social” el dominio espiritual es absolutamente necesario, como el mismo Pablo de Tarso había afirmado, volviendo hacia el texto epistolar antes citado:

Rom 13, 5

Διὸ ἀνάγκη  
ὑποτάσσεσθαι, οὐ  
μόνον διὰ τὴν ὀργήν  
ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν  
συνείδησιν.

Ideo necesse est subditos  
esse, non solum propter  
iram sed et **propter**  
**conscientiam.**

Por lo cual, es forzoso  
someterse, no ya sólo por  
el castigo, sino también  
**por la conciencia.**

Dios mismo había venido a imponer el miedo en los seres humanos (*imposuit illi Deus humanum timorem*), dice en este fragmento 6), a fin de que, sometidos a los gobiernos humanos, se aten a sus leyes (*ut potestati hominum subjecti, et lege eorum astricti*) y lleguen a sentir respeto —es decir, temor— por la susodicha espada: la que intimidante se manifiesta. El curso de los argumentos se establece desde la omnipotencia de Dios, mediante la cual no existe *potestas* alguna fuera de su designio. Quienes porten la espada, ergo, lo harán por empresa de Dios y serán sus vengadores, y por el hecho de portarla es que gobernarán a los pueblos y los someterán, pues sólo bajo la espada intimidante de Dios —dice Ireneo— los pueblos controlan el salvajismo al que se suelen convertir (*efferant*). Esto sólo puede ocurrir a partir de imponer el terror tanto Dios como el gobernador. Así, se organiza un control del ser humano y su

naturaleza, y se lo hace a partir de la espada omnipotente y hegemónica, como vemos aquí:

Fragmento 7)

Y por eso todo está sometido al nombre del Altísimo y Omnipotente: y, por su invocación, incluso antes de la llegada de nuestro Señor los hombres eran salvados de los tan perversos espíritus, de todos los demonios y de toda apostasía. No como si los espíritus o demonios terrenos lo hubieran visto, **sino como si hubieran sabido que existe ese Dios que está por encima de todas las cosas**, por cuya invocación se estremecían y se estremece toda criatura del universo, todo Principado, todo Poder y toda Fuerza sometida. **¿O acaso no conocen éstos que están sujetos al Imperio romano a su Emperador, aun cuando nunca lo hayan visto** — extremadamente separados de él por tierra y por mar— **gracias a su dominio**, es decir el principado que tiene el máximo poder [...]?

Éste, en el que hace un paralelismo entre la estructura del Imperio de Roma y la Iglesia, es de los pocos fragmentos en que Ireneo declara abiertamente que su vertiente cristiana pretende, sin más, adecuar una estructura hegemónica (y ecuménica) al símil del Imperio. En el pasaje del *Adversus Haereses* que antecede a nuestro séptimo fragmento, habla de unos ciertos gnósticos que plantean que los Ángeles y el Demiurgo —creadores del cosmos y de todas las cosas terrenales— ignoraban por completo al verdadero Dios, al *Dios trascendente*, por haber “descendido lejos de él”.<sup>137</sup>

Por supuesto el pensamiento apostólico no puede aceptar tal cosa. Así como no es posible un gobierno plural en el cielo, no sería posible bajo ninguna circunstancia un gobierno plural o difractado en la tierra. Y viceversa. El Imperio romano se planta para Ireneo como el argumento conclusivo de la necesidad de un Dios omnipotente, creador de todas las cosas que existen y plenamente rector de lo que hay en sus dominios. (Y viceversa). El texto dice: todo Principado, todo Poder y toda Fuerza sometida (*et*

---

<sup>137</sup> *Adv Haer.* II, 5, 2 - 6, 1.

*Pricipatus, et Potentia, et omnis subjecta Virtus*) están bajo el control del Emperador, y lo conocerán a pesar de no poder verlo. Roma, con su estructura política, es para Ireneo el claro ejemplo de cómo la situación respecto a lo divino no puede ser de otra forma. Jerarquizada y centralizada, es reflejo de lo que ocurre con la organización del cielo, que será a su vez el modelo para la organización eclesiástica que con ímpetu defenderán tanto Ireneo como sus colegas, como ya mencionábamos en el capítulo I. Aunque los pueblos de los rincones más apartados del Imperio jamás hayan visto al Emperador, saben que existe y que es el Sumo Pontífice de quien ellos, los pueblos, son súbditos. Así será con Dios. La estructura retórica de este fragmento, crecida desde la analogía, una vez más apunta la generación de una noción en construcción que rescata elementos previos, continúa una columna del pensamiento y, al mismo tiempo, la perfecciona y la completa hacia la novedad del presente.

Hay que señalar la aparente contradicción entre esa referencia casi natural al “orden de las cosas” del Imperio, y el rechazo que *per se* tenían las comunidades cristianas a tal orden estatal en el marco de la persecución, es decir, en el período que nos atañe. A lo que nos enfrentamos no sea tal vez a una “contradicción” en todos sentidos, sino posiblemente a la escisión entre lo que ocurría en la realidad —los pueblos y comunidades cristianas perseguidas por el Estado, y su particular interpretación de Cristo y de la salvación— *versus* lo que ocurría en el ámbito intelectual de los ilustrados escritores apostólicos<sup>138</sup> que, a través de las apologías, intentaban conciliar la propuesta digamos revolucionaria del cristianismo, que rechazaría de manera absoluta el orden establecido del poder terrenal, y éste mismo orden establecido que los masacraba pero que les había otorgado, de una forma u otra, algunas de sus raíces más primarias. Sin la obtención de un cierto avalúo del poder no

---

<sup>138</sup> Cf. Preliminares, pp. 19-20.

podrían subsistir, y aquí subrayamos la consideración de que esto era algo que los intelectuales de la comunidad apostólica cristiana no sólo tenían en cuenta, sino que incluso pretendían alcanzar al elaborar, reelaborar y fundamentar varios de sus constructos teológicos. Ejemplo de lo que decimos es, en el *Adversus Haereses*, este séptimo fragmento.

Como sabemos, cualquier otro tipo de propuestas organizativas para la ideología apostólica serán ya perversiones o ya subversiones heréticas. En el fragmento siguiente se explica:

Fragmento 8)

Otro, de entre aquellos que están con los gnósticos, se gloria de ser enmendador del maestro. Marcos es su nombre. Es el más experto en imposturas mágicas, con las que seduce a muchos varones y a no pocas mujeres [...], a las que intenta siempre atraer, y halagándolas les dice: «Quiero que participes de mi gracia, pues el Padre de todas las cosas siempre observa tu ángel frente a su rostro. [...] He aquí que **la gracia ha descendido sobre ti. Abre la boca y profetiza**». [...] Así pues, si Marcos manda —o cualquier otro, como suelen hacer todos éstos en sus banquetes, jugando a las suertes y **exhortándose a profetizar los unos a los otros**, profetizando para sí mismos según sus propios deseos—, **quien mande será mejor y tendrá más dominio que el espíritu profético, aun siendo hombre, lo cual es imposible.**

Este pasaje nos narra la trágica empresa de Marcos, el mago diabólicamente inteligente que embaucaba —dice Ireneo— a hombres y mujeres por igual, invitándolas a participar de su gracia (μεταδοῦναι τῆς χάριτος) y a tener, así, una experiencia religiosa de comunión con Dios inmediata y profunda, hasta llegar al punto de convidarlas con el don de la adivinación: “Abre la boca y profetiza” (ἄνοιξον τὸ στόμα σου, καὶ προφήτευσον), le dice a una mujer ya embriagada con los elixires mágicos que previamente le dio a beber. Pero el problema no radica

primordialmente allí, sino en lo que la posibilidad de la profecía colectiva representa para la Tradición y la monarquía espiritual.

Las reuniones religiosas de los susodichos se convertían, según Ireneo, en un banquete profético en que todos y todas bebían, en cálices, elixires mágicos u otras bebidas equivalentes y comenzaban a hablar en nombre de Dios, ordenándose todos a todos y todas a todos, sin discriminación alguna, a profetizar (καὶ ἀλλήλοις ἐγκελεύεσθαι τὸ προφητεύειν). Sin adentrarnos en cuánto de cierto hay en que el “método” de Marcos fuera embaucar y seducir, ni en la presencia de elixires mágicos y otros licores en sus banquetes —ya que sólo contamos con la versión de Ireneo, que no puede más que ofrecer un juicio de valor parcial—, este pasaje nos ocupa por la realidad que, una vez más, nos demuestra Ireneo respecto no sólo de las prácticas religiosas de algunas de las comunidades cristianas gnósticas, sino fundamentalmente de lo que éstas significaban para la Iglesia cristiana ortodoxa.

Sólo de manera excepcional citaremos un pequeño pasaje de otro apologista católico, latino en este caso, Tertuliano —tan ortodoxo que le pareció laxa la iglesia católica y se adscribió a otra, la montanista, hacia la segunda mitad del siglo II—. En su obra *De praescriptione haereticorum*, describe algo complementario a lo narrado por Ireneo y que nos ayudará a captar de forma más integral de qué se trataban las experiencias religiosas de estos grupos —sin perder de vista que, de nuevo, se habla desde la óptica episcopal ortodoxa—.

En un momento dado ponen novicios en los cargos; en otro, personas ligadas por empleo secular [...]. En ninguna parte es más fácil el ascenso que en el campo de los rebeldes, donde el simple hecho de estar allí es un servicio principal. De manera que hoy es obispo un hombre y mañana otro; la persona que hoy es diácono mañana es lectora; la que es sacerdote hoy es laica mañana; ¡pues incluso al laicado otorgan las funciones del sacerdocio!<sup>139</sup>

---

<sup>139</sup> Tertuliano, *De praescriptione haereticorum*, §41.

Con todo esto, vale la pena contextualizar lo que se nos presenta, volviendo a Marcos en el texto ireneano. Para sus seguidores y seguidoras, como para muchas otras vertientes gnósticas del cristianismo, los seres *pneumáticos* —es decir, los espirituales— poseían una gnosis común y ajerarquizada puesto que, como explicamos antes, la experiencia de Dios se entendía como personal y original, y no ya como *tradicional*. De la mano con que la chispa interna de los seres espirituales es idéntica a la de Dios, todas y todos pueden no sólo ofrecer la eucaristía o dirigir las reuniones, sino incluso hablar a nombre del mismo Dios insuflados por el espíritu, es decir, *profetizar*<sup>140</sup>. Mujeres y hombres por igual tenían y transmitían la palabra de Dios y su experiencia con él, así que todas y todos podían dirigir los asuntos espirituales. En general, aun aquellos que asumían una iglesia con dirigentes como obispos o diáconos, no los consideraban superiores espiritualmente ni les atribuían, por ende, una mayor autoridad moral<sup>141</sup>. Desde luego que esta confrontación nos esboza un panorama de lucha profunda que comienza en las nociones religiosas más básicas para terminar en las nociones sociales más delicadas. O viceversa. La monarquía teológica y la “monarquía” de las comunidades y asambleas necesitaban que todos las asumieran como legítimas o de lo contrario no habría cohesión alguna ni posibilidad de estructurar una jerarquía administrativa determinada.

Nos acercamos hacia una suerte de síntesis de las nociones que hemos visto acerca de Dios y su manifestación en la tierra, que ciertamente es crucial respecto a las divergencias ideológicas entre los diferentes cristianismos en pugna: la analogía establecida entre el dominio espiritual y el dominio corporal, que es terrenal y que es social —y que será una de las características fundamentales del Dios Uno judeocristiano—.

---

<sup>140</sup> Cf. E. Pagels, *op. cit.*, pp. 83 y 85.

<sup>141</sup> Cf. *ibid.*, p. 65.

Fragmento 9)

Pues el hombre es, en todo, formación de Dios: por esto Dios fue en sí mismo recapitulador del hombre, haciéndose visible el invisible, comprensible el incomprensible, sufriente 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.**

Por seguimiento lógico, y como conclusión del discurso, el Verbo de Dios habrá de imponerse como cabeza de la Iglesia (*caput Eccelsiae*) y hacia ella deberá confluir todo el conjunto de las cosas que existen en lo temporal —es decir, en la tierra— puesto que hacia Dios confluyen todas las cosas que *supra-existen* en el *supra-terreno* de lo espiritual. Pero también en el sentido inverso: puesto que en la tierra existe un Imperio hegemónico y *absoluto* en todos sentidos, no sería posible pensar en una organización divina diferente<sup>142</sup>. Las nociones de Dios también habrán de homologarse a ésta y funcionar como su espejo. Siempre retroalimentándose, serán una de la otra causa y efecto al mismo tiempo.

---

<sup>142</sup> Para un amplio y profundo análisis de este sentido “inverso” —que, consideramos, no sólo no es secundario sino que quizá sea el único factible—, cf. P. Hadot, “El fin del paganismo”, en H.-Ch. Puech (dir.), *Las religiones en el mundo mediterráneo y en el Oriente próximo*, pp. 98-105.

### c) Sobre la inferioridad ontológica del ser humano y las diferentes vías de subordinación.

Comenzamos esta sección con un fragmento que, por su riqueza temática, sus implicaciones y su complejidad, merecería todo un estudio independiente y mucho más profundo del que podremos desarrollar en este espacio. Nos atendremos aquí a una descripción de algún modo somera que nos permita al menos llegar a reconocer una de las vías por las que el pensamiento apostólico impulsó un esquema de ideales y valores a través de los cuales se promulgó una original forma de sumisión de las (múltiples) naturalezas humanas —o, en otras palabras, los múltiples ámbitos de lo humano—. Los caminos fueron diversos. Uno de ellos gira particularmente en torno a la mujer y el papel de lo femenino en el mundo, como vemos aquí.

#### Fragmento 10)

Vino manifiestamente el Señor a sus dominios, llevando sobre los hombros su propia creación, que [a su vez] sobre sí lo lleva, y su recapitulación, aquella que en un árbol fue desobediencia por aquella que en otro árbol fue obediencia. Disuelta la seducción por la que desgraciadamente fue seducida la virgen Eva —que ya estaba destinada a un varón—, fue buenamente evangelizada por el ángel, a través de la verdad, la Virgen María —quien ya estaba bajo el mando de un varón—. Pues así como aquélla fue seducida mediante el discurso del ángel para escaparse de Dios, prevaricando de su palabra, así ésta fue evangelizada mediante el discurso angelical de modo que portara a Dios obedeciendo su palabra. **Pero si aquélla lo había desobedecido, en cambio ésta fue persuadida de obedecerlo, de modo que la Virgen María se volviera abogada de la virgen Eva.** Y de la misma forma en que el género humano fue atado a la muerte por una Virgen, es salvado por otra Virgen: **la desobediencia virginal compensada en la balanza mediante la obediencia virginal.**



No es del todo novedoso lo que se nos dice. La mujer de la tradición judía, la Eva desobediente, tuvo que compensar en la tierra su error en el Paraíso y actuar según lo que su pueblo decretara sobre su vida tanto pública como privada —ímpetus y logros del pueblo del monoteísmo patriarcal y falocéntrico, al que E. Pagels señala como el único en su especie entre las religiones del Medio Oriente antiguo<sup>143</sup>—.

Para la tradición grecolatina, en cambio, las instancias femeninas actuaban activamente en el mundo divino y, aunque no podemos hablar de una sociedad “igualitaria” ni mucho menos, ya que política y culturalmente siempre se dirigió por varones, el panorama era en cierta forma diferente. En Grecia y Asia Menor la mujer participaba más y más en diferentes ámbitos de la vida pública y religiosa, e incluso en Roma, dentro de la clase aristocrática, la educación de niños y niñas se realizaba sin discriminación alguna ya desde el siglo II a.n.e.<sup>144</sup>

Sin embargo, la nueva religión de la nueva promesa rediseñó el papel de la mujer hasta entonces conocido, tanto para el judaísmo como incluso también para el Occidente grecolatino, dentro de los marcos de su consolidación teológica, religiosa y social. Su papel fue reivindicado —por los varones— simbólica y ontológicamente, desde luego no siguiendo la tradición de participación activa que se venía llevando a cabo en el territorio imperial sino redefiniéndola. Se le atribuyó a lo femenino un cierto

---

<sup>143</sup> “A diferencia de muchos de sus contemporáneos entre las deidades del Cercano Oriente antiguo, el Dios de Israel no compartía su poder con ninguna divinidad femenina ni era divino Esposo o Amante de ninguna otra. [...] A decir verdad, la ausencia de simbolismo femenino referente a Dios caracteriza al judaísmo, al cristianismo y al islamismo en notable contraste con las demás tradiciones religiosas del mundo, ya sean de Egipto, Babilonia, Grecia y Roma, África, India y América del Norte” y, añadimos, toda la América prehispánica. E. Pagels, *op. cit.*, p. 91.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 107. “Doscientos años después, en los comienzos de la era cristiana, las formas arcaicas, patriarcales, del matrimonio romano se veían cada vez más desplazadas por una nueva forma legal bajo cuyo amparo el hombre y la mujer se unían por medio de votos voluntarios y mutuos” (*ibidem*). “Bajo el Imperio, las mujeres participaban por doquier en los negocios y en la vida social, asistiendo a teatros, acontecimientos deportivos, conciertos, fiestas, viajes... con o sin sus maridos. Tomaban parte en toda una nueva gama de deportes, incluso llevaban armas y acudían a las batallas.” (L. Swidler, “Greco-Roman Feminism and the Reception of the Gospel”, en B. Jaspert, *Traditio-Krisis-Renovatio*, Marburg, 1976, pp. 41-55, citado por E. Pagels, *op. cit.*, p. 108). Muy diferente era la situación en la cultura hebrea, nos dice Pagels: “Las mujeres de las comunidades judías [...] tenían prohibido participar activamente en el culto público, la educación y la vida social y política fuera de la familia” (*ibidem*).

nivel de contingencia para el devenir de lo espiritual, es decir que tuvo ahora un rol fundamental y “necesario” en la realización del *destino de Dios*. ¿Cuál fue ese papel? La sumisión. A su padre, a su hijo, a su esposo y a Dios.

Pieza imprescindible para el orden cósmico, la mujer se volvió clave en el proceso de redención de la humanidad: la sumisión de su ser a todo ser masculino lograría que el diseño cósmico divino se perfeccionara. Fue reivindicada, sí, pero a partir de *tal condición*. La virgen Eva, en la mitología hebrea y posteriormente la apostólica, había sido la causante del pecado original desobedeciendo la palabra de Dios para obedecer a la serpiente —el más astuto de todos los animales que existen en la tierra<sup>145</sup>— tomando el fruto del árbol. Así, la mujer se consideraba, en primera instancia y en cuanto a su origen, una errante subversiva y sucia. Ahora la Virgen María tenía la oportunidad de redimir a todo el género femenino y ajustar el orden del cosmos otra vez obedeciendo el mandato del ángel —nos dice Ireneo— y acatando la orden de Dios, que en este caso era la de portar a su hijo en su vientre y dar a luz al Salvador. La seducción de la que fue presa una, que la había descarrilado hacia la desobediencia, sería redimida por la sumisión de la otra. Así, la virtud femenina radicarán de ahora en más en su obediencia, como se explicita en este fragmento.

Sin embargo esto no sólo se refiere a la obediencia al ángel enviado por Dios ni sólo a la sumisión frente a Dios mismo. En el paralelismo negativo establecido entre ambas vírgenes, quien está presente es siempre “su varón”: a quien la mujer deberá someterse en primera instancia y sin el cual no tendrá razón de ser, lo cual se evidencia para la cosmovisión judeocristiana apostólica, entre otras cosas, en la erradicación de la noción de la divinidad femenina en tanto fuerza autónoma y en sí misma poderosa, nociones comunes dentro del Panteón grecorromano, si no de manera absoluta, sí de

---

<sup>145</sup> Ὁ δὲ ἦν φρονιμώτατος πάντων τῶν θηρίων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς (Gén 3, 1). Aparece ὄφις en la Septuaginta, y no hay ningún *Διάβολος* en el comienzo de tal narración.

manera recurrente. No habrá nada similar a una Diosa Madre junto al Dios Padre, en el mismo nivel ontológico, ni colaboración alguna entre sexos para la empresa de la creación. Nada parecido a una Diosa Omnipotente, desde luego, y menos aún cuando el título de omnipotencia no es distributivo, según nos contará Ireneo en el pasaje correspondiente al fragmento 11) y que veremos más adelante. Nada que indique que lo femenino sea *per se* una fuerza creadora o, menos todavía, el gran poder de la creación en sí: toda posibilidad de *dýnamis* existirá de forma exclusiva en el Dios y lo masculino. En fin, si María es divina y digna de adoración lo será en tanto *madre de Jesús*, es decir por haberse sometido a la voluntad del Dios Padre, y no ya por derecho propio. Una vez más, una mujer cuya existencia no encontrará sentido sino gracias a un varón que la defina.

Del otro lado, entre las nociones cristianas gnósticas acerca de la mujer y la divinidad, se presentan panoramas radicalmente diferentes. Así, respecto a lo que implicaba la pugna con las ideologías adversas, este pasaje es fundamental. Sobre ellas es que Ireneo levanta su argumentación. Muchos textos de la Biblioteca gnóstica de Nag Hammadi reflejan una concepción de lo femenino y de su papel en el devenir del ámbito divino no sólo diferente en cuanto a simbología y mitología se refiere, sino también muy distinto, cualitativamente, en cuanto al valor de su papel en el orden del cosmos. El *Testimonio de la Verdad* —texto gnóstico cuya filiación particular no se ha determinado pero que es claramente adverso a la tradición judía, la ortodoxa católica y a otras vertientes gnósticas<sup>146</sup>—, por ejemplo, plantea una versión del rol de Eva en el drama del Paraíso muy distinto a la versión judía que se sigue, como se sabe, también en la ortodoxia.

---

<sup>146</sup> F. García Bazán, *BNH*, tomo III, p. 213.

En la Ley se escribe sobre esto, cuando Dios dio un mandamiento a Adán: «De todo árb[ol] puedes comer, [pe]ro del árbol que está en medio del Paraíso no comas, porque el día que comas de él con seguridad morirás»<sup>147</sup>. Pero la serpiente era más hábil que todos los animales (*zōon*) que había en el Paraíso, y convenció a Eva diciendo: «El día en que comas del árbol que está en medio del Paraíso se abrirán los ojos de vuestro corazón». 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.<sup>148</sup>

La Eva del grupo gnóstico a quien se remita la autoría de este texto, lejos de ser la desobediente e insurrecta es la iluminada destinataria del conocimiento que la serpiente les ofrece. La serpiente misma es la Eva espiritual encarnada en animal terrestre, eligiendo a la otra mujer, la Eva terrenal, para *abrir los ojos de su corazón*. Dios le habla a Adán, pero es a ella a quien se confía el discernimiento del bien y del mal, a través del fruto del árbol, y es ella la que se lo podrá compartir al varón —y no al revés—. El papel que asume la Mujer Eva, la terrenal, en este esbozo mitológico, se muestra radicalmente diferente al planteado por Ireneo y la tradición que lo respalda. Así vemos también en el texto *Sobre el origen del mundo* —probablemente valentiniano, aunque entremezclado con varios trazos de maniqueísmo<sup>149</sup>— la descripción no ya de una nueva exégesis de la historia del Paraíso perdido, sino la narración de cómo el primer Adán, el inferior o terrenal, recibió su alma tras ser fabricado por los Arcontes malvados, creadores de toda la materia del universo:

---

<sup>147</sup> Cf. Gén 2, 16, y el análisis *infra* del fragmento 14), correspondiente a *Adv. Haer.* V, 20, 2, en que se tratará sobre este punto ya no desde la problemática de Eva sino desde las diversas formas de conocimiento.

<sup>148</sup> TestV, §45-46. Más adelante, para el análisis de nuestro fragmento 14), volveremos a este texto.

<sup>149</sup> J. Montserrat Torrents, *BNH*, I, p. 392.

Después del día del reposo, Sofía<sup>150</sup> envió a su hija Zoé<sup>151</sup>, la llamada Eva<sup>152</sup>, 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<sup>153</sup> 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<sup>154</sup>. Además, los que nazcan de ella quedarán bajo nuestra obediencia. Sin embargo, nada digamos de esto a Adán, 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>155</sup>

El pensamiento gnóstico referido en ambos textos no sólo postula a Eva como la verdadera dadora de vida (ζωή) y conocimiento (γνώσις), sino que incluso establece que el hecho de considerársela inferior al varón fue un mito infundido por los creadores de la miseria terrenal, es decir los Arcontes, como una ficción: una pantalla hipnótica, a fin de que asuma el varón que en efecto ha de ser sometida, mientras que ella, violada tras su captura, se someterá a la miseria terrenal por quedar preñada de las potencias, forzada a asumir ese mismo rol en el ciclo de la cosmogonía, es decir, el de la subordinación en que permanecerá de ahora en adelante.

Otro texto, el setiano *Apocalipsis de Adán*, de forma breve y concisa revela esa misma noción. Adán le habla a Set, su hijo, contándole la historia de su creación:

---

<sup>150</sup> Literalmente, *Sabiduría*.

<sup>151</sup> Literalmente, *Vida*.

<sup>152</sup> Literalmente, *Mujer* y también *Instructora* (del verbo hebreo *hawā*: “mostrar” o “instruir”), que a su vez se convierte en paralelo del sustantivo *hewya*, “serpiente”, como apunta E. Pagels (*op. cit.*, p. 71).

<sup>153</sup> Es decir, los Arcontes creadores de la materia y que la dominan, según el constructo teológico gnóstico valentiniano.

<sup>154</sup> La Eva en cuestión es la Eva espiritual (superior) que descendió sólo en apariencia para poder acercarse al nuevo Adán.

<sup>155</sup> OgM, §115-116.

[...] Set, cuando de la tierra fui creado por dios, junto con Eva, tu madre, yo estaba junto con ella en la gloria, la cual ella había visto en el eón del que proveníamos. Ella me enseñó la palabra del conocimiento del Dios eterno y entonces éramos como los grandes y eternos ángeles [...].<sup>156</sup>

Pero no fueron estas nociones ni estos símbolos mitológicos los que se perpetuaron, como vemos y sabemos, en el mundo cristiano occidental. La ideología cristiana apostólica, desde su principio universalizador, fue generando un ámbito de identificación popular inédito. La palabra del Salvador era *para todos* cualquiera fuera su origen, cualquiera su lengua, cualquiera su nivel educativo, cualquiera su clase social, cualquiera su forma de ganarse la vida, cualquiera el color de su piel, cualquiera su credo antiguo o familiar y cualquiera fuera su sexo. Todos y todas se verían identificados en este nuevo orden soteriológico. La mujer, así, tuvo un papel fundamental en la realización de la salvación: sin ella, es decir sin la Virgen María, ningún Jesús podría haber venido a la tierra. La población femenina se veía reflejada en un nuevo espejo de contingencia divina, sublime, que en el fundamento religioso del paganismo posiblemente era difícil de generar<sup>157</sup>.

Todos los anteriores son elementos que nos permiten aseverar la actitud por principio incluyente de esta nueva versión del mesías. Lo peculiar fue la forma en que se efectuó tal inclusión frente a todo este mar de pluralidades: el sometimiento, cada cual según corresponda, a la voluntad del poder. En ese mismo sentido lo veremos a lo largo de los siguientes cuatro fragmentos, escogidos para este apartado como diferentes temáticas o variantes de una misma línea de condicionamiento ideológico basado en ciertas formas de subordinación de diferentes aspectos humanos.

---

<sup>156</sup> ApAd, §64. Esta traducción, como excepción en las presentes traducciones, no corresponde a *BNH* sino a R. Sánchez Valencia, *Apocalipsis de Adán*, UNAM-FFyL, México, 2007, p. 39.

<sup>157</sup> En la religiosidad oriental, sobre todo del Asia Menor y Babilonia, pudo haber existido también una identificación entre el proceso de la pasión divina y el propio (es decir el personal, humano, terrenal), pero sólo hasta el momento en que la divinidad o divinidades se transformaron en entidades más o menos abstractas y de características más o menos humanas, con las que la subjetividad pudiera identificarse realmente, muy diferentes de las divinidades antropomórficas que son personificaciones de las fuerzas naturales, aun teniendo nombre y apellido.

En el fragmento 11) vemos cómo el discurso de Ireneo asemeja la contingencia de un único Dios todopoderoso a la contingencia de un único Pensamiento que gobierne en el ser humano, desechando instantáneamente todos aquellos aspectos que de suyo lo integran pero que, evidentemente, para el pensamiento católico serán error y pecado. No hablaremos de tales “desechos” ni ahondaremos en las postreras implicaciones antropológicas de tal línea ideológica, sino de ese momento previo: el proceso argumentativo que lleva a tal conclusión.

Fragmento 11)

De igual manera adaptamos estos argumentos contra aquellos que siguen a Marción. Pues dos Dioses, según ellos, se contendrían y se delimitarían a través de un inmenso espacio que los separa mutuamente. Así, es necesario —para comprender esto— pensar en muchos dioses alejados por una inmensa separación, teniendo principio cada uno a partir del otro y teniendo fin cada cual en el otro [...]. **Ningún orden, ninguna solidez contendrá nuestro pensamiento, sino que necesariamente se perderá entre inmensos mundos y dioses indeterminados.** Y como existan de esta forma, cada uno de los Dioses estará contento en sí mismo, y no se meterá curiosamente en los asuntos del otro: de lo contrario, si fuera injusto y avaro, dejaría de ser Dios. [...] **Así pues, es necesario que sea uno el que contenga todas las cosas;** que las haya hecho en sus dominios según su voluntad, o bien que, por el contrario, muchos creadores y dioses indeterminados tengan inicio cada uno a partir del otro y tengan límite cada uno en el otro y en todas sus partes. Evidentemente sería necesario que todos ellos, distintos, tuvieran que estar contenidos externamente por uno mayor, como incluidos y conservados en sus dominios; y entonces ninguno de ellos sería Dios pues serían defectuosos todos y cada uno, siendo dueños de una parte pequeñísima en comparación con todo el resto de cosas, y se anularía el título de Omnipotente, y necesariamente tal pensamiento caerá en impiedad.

Para abordar este fragmento hay tres cuestiones distintas a considerar: en primer lugar, la especulación marcionista con que Ireneo se está enfrentando aquí. En segundo lugar, los elementos que llevan a Ireneo a concluir la imposibilidad de la ambigüedad, es decir la pluralidad, de Dios o los Dioses. Por último, la construcción del argumento

desde el cual se equipara la pluralidad divina a la eventual inconsistencia del pensamiento humano.

La gran mayoría de vertientes gnósticas tenían una noción de disociación ontológica entre dos instancias fundamentales: el Dios verdadero y trascendente, y el Demiurgo creador de la materia (es decir el judío) que, aunque en ocasiones puede ser llamado “Dios”, no se lo considera una divinidad semejante al primero<sup>158</sup>. El

---

<sup>158</sup> Existe la disputa entre si esta noción cosmológico-teológica es en efecto una suerte de *dualismo*, variante del dualismo original —indioirano e incluso también zoroástrico—, o si, por el contrario, se trata de un monismo puro, trascendentalista, en el que la existencia de dos dioses no sería más que un artificio para comprender la formación de la materia mientras que sólo se considera a la divinidad trascendente como la única y la única verdadera. Investigadores como H. Jonas piensan al marcionismo como un movimiento anticósmico claramente gnóstico y claramente dualista. Otros como Etienne Trocmé lo distinguen del gnosticismo, y A. Von Harnack lo considera una versión cristológica única que no habría compartido originalmente las nociones gnósticas y, tal vez, tampoco las del monoteísmo hebreo (cf. A. Von Harnack, *op. cit.*, p. 69), aunque lo incluye dentro del amplio concepto de *unicidad* teológica como lo hace con el resto de vertientes cristianas de los albores de nuestra era: “Para explicar el origen del mundo [...] el “aparato” del sistema requirió eones, seres intermedios, semi-dioses y mensajeros; la deidad suprema no era suprema si se sostenía por sí misma. Aun así, toda esta forma de pensamiento era monoteísta en el fondo: elevó el Dios más alto a la posición de Dios principal, y sólo a éste —no a ninguna de las deidades subordinadas—” (*ibid.*, p. 34). El dualismo oriental digamos “estricto”, del siglo IV a.n.e., esbozó la coexistencia de dos instancias autónomas desde el origen de los orígenes y en cierta medida complementarias: el Bien y el Mal; la Luz y las Tinieblas, una suerte de derivación de la noción de complementariedad ontológica (☯) que conduciría a la noción de paridad o igualdad (●○). En su origen, como se ve, no están en relación de subordinación sino colindantes o correspondientes, ya sea separadas *ad infinitum* o ya mezcladas en la misma gran instancia divina (como en el primer dibujo) —dependiendo la versión— en la prefabricación del mundo. En cualquier caso, ambas instancias poseen una misma fuerza, un mismo alcance y un mismo *grado* ontológico. Dicha igualdad no es necesariamente positiva para el total de las especulaciones dualistas, como por ejemplo para el gnóstico maniqueísta, pero de cualquier modo tal paridad o igualdad es responsable de que estén ambas instancias en permanente lucha y de que, por consecuencia, exista el movimiento y la creación. Ya para la rama persa-babilónica del gnosticismo, el mundo no está entendido como unión armónica de opuestos. Al crearse la materia, dominó la oscuridad sobre la luz generando un mundo fatídico, deleznable y angustiante. El marcionismo, particularmente, si pudiera llamarse *dualista*, entendería la dualidad de una forma impar, desigual y ahora sí subordinada: ●. En vertientes gnósticas tan importantes como la valentiniana ya desaparece dicho dualismo para elaborar un monismo puro —del que hablaremos páginas adelante— que sólo considera a una de las dos instancias como deidad (○) siendo la instancia creadora solamente un desperdicio, muy lejos de ser algo así como *dios* (y aunque algunas investigaciones contemporáneas no diferencian tal especulación de las claramente dualistas, dentro del gnosticismo, consideramos que se debe subrayar esa diferencia ya que, de lo contrario, se les estaría imputando a algunos movimientos gnósticos una cosmovisión ajena y, en fin, sería falaz). Volviendo a Marción, su caso no es el del dualismo integral u “original”, como decíamos: está orientado hacia la plena y fatal contraposición entre el mundo espiritual y el material, la *bondad* y la *justicia* respectivamente, cada cual con sus respectivos creadores; por completo ajenos, por completo extraños, sin ningún tipo de injerencia el uno en el otro y, por lo tanto, ningún tipo de injerencia del Dios verdadero en los territorios del dios judío —como veíamos en el texto ireneano—. Para cierta teoría de la religión gnóstica, esto directamente no debería llamarse dualismo: puesto que sólo una es la divinidad verdadera y sólo una preside el máximo nivel ontológico —no ya dos, como en los otros casos— no podría hablarse de una teología dualista, que es precisamente a lo que Harnack apunta. Consideramos que esto es completamente cierto si se entiende por dualismo la equivalencia ontológica entre dos entidades ingénitas, es decir, si ambas poseen una misma “sustancia”, el mismo nivel de poder, de creatividad y de contingencia ontológicamente hablando. Pero si entendemos al dualismo no ya a partir



marcionismo es un pensamiento por completo adverso a la tradición judía veterotestamentaria<sup>159</sup> y, por ende, adverso a su Dios Demiurgo, como ocurre en la mayoría de las especulaciones gnósticas. Sin embargo, y de forma excepcional entre las vertientes paleocristianas, los dos Dioses —el verdadero y el falso— son absolutamente desconocidos uno por el otro, por completo ajenos y por completo inoperantes en los dominios del otro, de modo que no existe ningún tipo de presencia o reminiscencia del verdadero Dios en la creación<sup>160</sup>. Aunque —como indica H. Jonas— Marción no elabora conceptualmente el motivo ni el proceso mediante el cual el Dios bueno quiere salvar a un ser humano con el que no tiene absolutamente nada que ver, es un hecho que su bondad, su envío de Cristo a la tierra y la redención por él efectuada es lo que nos salvará “del mundo y de su dios para convertirnos en niños de un Dios nuevo y

---

de la identidad ontológica sino de la naturaleza **autónoma** u original de dos entidades, el marcionismo entraría en tal concepto. La referencia de Marción (*cf. infra*, nota 160) es a *dos dioses* que no han sido derivados el uno del otro sino que son únicos en su naturaleza, ingénitos y omnipotentes en sus dominios. Recurrentemente confronta al *Buen Dios* con el *dios creador*, **literalmente** (*cf.* Tertuliano, *Adversus Marcionem*, I, 14, citado por H. Jonas en *op. cit.*, p. 172), por lo que merece una especificidad mayor que la que el término *monismo* ofrece. La organización del cosmos o de la realidad, ampliamente dicha, que propone el marcionismo está tan disociada, planteando dos realidades tan absolutamente autónomas y distintas, que consideramos que sí debería hablarse de una noción *dualista* de dicha realidad. No es la indoiranía, la maniqueísta, etc., puesto que ontológicamente no se establece ningún tipo de correlación entre ambas deidades y no coinciden en grado. Etienne Trocmé incluso lo considera un dualismo ingenuo “puesto que la superioridad del dios bueno y oculto no es en modo alguno explicada por Marción, y la teología marcionista no comporta sino una antropología muy rudimentaria” (“El Cristianismo desde los orígenes hasta el Concilio de Nicea”, en H.-Ch. Puech, *op. cit.*, p. 303), por lo que una especulación dualista en su base, similar a la oriental por ejemplo, no tendría lugar. Pero tampoco es el monismo valentiniano, y menos todavía el monoteísmo judío y judeocristiano, claro está. Se trata de una versión única entre todas —compartiendo la opinión de Harnack— a la que, sin embargo, no se le podría quitar un grado particular de dualismo si por tal cosa entendemos una noción disociada entre dos realidades por completo adversas pero, las dos, genuinas.

<sup>159</sup> Cf. R. Sánchez Valencia, *De la heterodoxia a la ortodoxia*, p. 212.

<sup>160</sup> Cf. H. Jonas, *op. cit.*, p. 167. No existe en la Biblioteca de Nag Hammadi ningún texto manifiestamente marcionista. Lo que conocemos de este movimiento es prácticamente gracias a la descripción de los heresiólogos griegos y latinos —Ireneo inclusive— pero por esa misma razón se debe tomar con cuidado lo que se conoce respecto a aquél. H. Jonas anota: “La fuente más importante [del Evangelio de Marción] es la obra de Tertuliano, *Adversus Marcionem*, dividida en cinco partes. De la extensa polémica de Orígenes —el otro gran crítico de Marción en el siglo III— sólo se han conservado algunos fragmentos. En cuanto al resto, todos los heresiólogos, comenzando por el primero, Justino Mártir (siglo II), trataron el caso de Marción o de sus seguidores, y la polémica continuó hasta el siglo V cuando seguían vivas en Oriente comunidades marcionistas enteras, remanentes de la iglesia que Marción había fundado” (*ibid.*, nota 88, de la p. 168, en p. 366).

extraño”<sup>161</sup>, por completo desconocido por la humanidad de forma natural. A diferencia de los sistemas gnósticos en general, no hay ninguna chispa divina en el ser humano, ni vinculación posible con el verdadero Dios a través del autoconocimiento<sup>162</sup>. Sólo gracias a su bondad —una bondad intuita a través de un proceso de *fe*— es que el ser humano tendrá un eventual vínculo con él, y no ya gracias a un proceso cognoscitivo alevoso y activo.

Así pues, Marción propone —según nos cuenta Ireneo— dos dioses absolutamente distintos e infinitamente distantes entre sí. Y se sorprende el obispo de que tal cosa pueda considerarse posible: si hay dos en vez de uno, tendría que haber miles, millones, o infinidad de dioses. Si no es uno y sólo uno, se multiplican las posibilidades *ad infinitum*, y habría allí un problema de omnipotencia... Dios no se concibe, en el judeocristianismo (ortodoxo), como ya hemos visto, si no reside en él toda la *dýnamis* existente, puesto que él en sí mismo no puede ser otra cosa que la

---

<sup>161</sup> A. Von Harnack, *Marcion: Das Evangelium von fremden Gott*, Leipzig, 1924, p. 31, citado por H. Jonas en *op. cit.*, p. 168.

<sup>162</sup> Cf. H. Jonas, *ibidem*. Las causas y consecuencias de tal cosmovisión desde un punto de vista antropológico, incluso psicológico, y social, son muchas y será imposible profundizar en ellas en este espacio, por lo que procuraremos describir algunas de ellas al menos someramente. Hay un desprecio por la realidad humana, causa obvia e inmediata del surgimiento del Demiurgo y su despreciable creación. A partir de asumir tal cosa, en general se produce una desaparición de las nociones del pecado y la virtud (*ἀμαρτία* y *ἀρετή*), amoralidad desde la que las acciones humanas no modificarán cualitativa ni cuantitativamente la presencia de la divinidad en el sistema mundano puesto que ésta es completamente ajena a la *praxis* terrenal. Se puede explotar la materia y experimentar con el cuerpo todo lo que se desee puesto que nada de lo que ocurra con él tendrá que ver en lo absoluto con el espíritu de Dios. Éste sería el llamado “libertinaje gnóstico” (*ibid.*, p. 80). Pero puede ocurrir, también, exactamente lo contrario —que es el caso más cercano a Marción—. En tanto que el mundo y todo lo material es un engendro infecto, será preferible evadir la realidad sensible, llegando a una agudizada austeridad a través de la cual no se colaboraría más en los planes truculentos del Demiurgo. Al contrario, se trabajaría para huir por fin de su trampa material no teniendo prácticamente ningún vínculo con ella. Esto se conoce como el “ascetismo gnóstico” (*ibid.*, p. 81). Todo esto surge, en cualquier caso, a partir de un nodo común: el enfrentar la miseria de la realidad humana. Frente a ella se está renunciando a la posibilidad de reformular o resignificar sus aspectos o, mejor aún, la posibilidad de **transformarla**. Lejos de ello, Marción —entre otros— habría elegido escapar a otra realidad y destruir lo que somos. Hay, sin embargo, un punto que consideramos fundamental entre toda esta serie de conclusiones nihilistas y pesimistas, y más dentro de este proceso ofensivo-defensivo entre cristianismos, y es que con lo que plantea el marcionismo, así como desaparece el pecado, la virtud y las afecciones humanas, desaparecen a su vez el miedo a la autoridad dominante por antonomasia, el *timor Dei*, la llamada al arrepentimiento, la culpa, el juicio del Gran Inquisidor y su condena mortal (cf., para un análisis profundo sobre esto, *ibid.*, pp. 173 y ss). Se erradica de la psique humana el fatal *deber ser* que imprime el creador sobre su creación —y sobre sus creados—. Está claro que para el cristianismo ortodoxo ésta era una gran confrontación, y que para la historia de Occidente otro hubiera sido el panorama si el cristianismo reinante hubiera sido aquél.

esencia misma de la *dýnamis*. Así llega a una suerte de demostración de la unicidad de Dios: si existieran muchos, no podrían cumplir cabalmente la función de lo que Ireneo entiende por “Dios”. Si existieran dos, cada cual ocupado sólo en lo suyo, como propone el marcionismo, no podrían ser “omnipotentes” más que *en lo suyo* y, por ende, dejarían de ser algo similar a un Dios. Las fuerzas creadoras, en plural, son destronadas puesto que el hecho de pluralizar la fuerza —es decir, pluralizar el poder o compartir los dominios— ontológicamente no le crea ningún sentido al obispo. Esto está relacionado también con lo visto antes respecto a la divinidad femenina, en el fragmento 10): no es ontológicamente posible la existencia de dos instancias divinas — mujer y varón— ya que no correspondería el epíteto de “Omnipotente” para ninguna de las dos y, así, no podrían ser Diosa y Dios respectivamente.

Dicho esto, Ireneo lleva esta gran escena celestial a una analogía con el propio ser humano, argumentando con otro elemento más cómo no sería posible tal pluralidad. Dice cómo nuestro pensamiento (*sensum nostrum*) no descansaría en ninguna solidez y en ninguna firmeza (*nullus status, neque firmitas*) si en efecto existiera más de un Dios. El hecho de reflejar la condición humana en su respectiva divinidad o religiosidad, de hecho es un engranaje conocido y no es raro lo que aquí vemos con forma de espejo. Lo peculiar es la noción que tiene Ireneo del pensamiento humano. Ha de ser, pues, un pensamiento uno y único como Dios. Unívoco, como la verdad de Dios. Si éste es monarca del universo, tiene que tener las mismas funciones y características que nuestra propia mente, monarca de nuestro ser, que no deberá dejar lugar a ninguna otra fuerza más que ella en sí misma, con lo que el resto de aspectos humanos no vinculados con la mente habrán de ser sometidos por ésta. Caben aquí los impulsos y las pasiones, tan físicas como emocionales, que para el discurso apostólico no deberán exceder bajo

ninguna circunstancia a la gran potencia del pensamiento puesto que habrán de estar siempre encauzadas hacia Dios y por él.

Un nuevo aspecto de esta cuestión aparece en el texto ireneano, y se refiere a la puesta en cuestión del poder creativo del ser humano *per se* frente al de Dios. Dos fragmentos consecutivos abordarán la misma temática. Los hemos acomodado aquí alterando el orden del texto, analizando primero el **II**, 13, 8 y posteriormente el **II**, 13, 3-4 para abordarlos de una forma más clara puesto que Ireneo, en el corpus del texto, esbozó su conclusión antes de ejemplificar.

Fragmento 12)

Así pues, dicen que Logos y Zoé, los fabricantes de este Pléroma, fueron emitidos por la Mente, y consideran que la emisión del Logos, es decir del Verbo, fue según el modo de ser humano. Y especulando en contra de Dios —como si hubieran descubierto algo importante en lo que dicen— **afirman que el Logos fue emitido por la Mente**, lo cual evidentemente todos saben puesto que **es lógico decirlo respecto de los seres humanos. Pero si se habla respecto a aquel que está por encima de todas las cosas, Dios, que es todo Mente y todo Logos [...], ya no se sigue la emisión de ese orden.** Por ejemplo, quien afirma que él es todo vista y todo escucha (pues donde ve, allí mismo escucha, y en donde escucha, allí mismo ve), no comete pecado; así tampoco quien dice que él es todo percepción y todo verbo, que en donde está su percepción también allí está su verbo, y que su Mente es el verbo. Hasta aquí, quien diga esto entendería poco respecto al Padre de todas las cosas, pero sería más decente que **éstos que equiparan al Verbo eterno de Dios con la generación del verbo producido por los hombres, y que ponen el inicio y la generación de la producción [del Verbo de Dios] igual a la de su verbo. Así ¿en qué se diferenciará el Verbo de Dios —o incluso Dios mismo, en tanto que es Verbo— del verbo humano, si tuvieran el mismo orden y la misma emisión original?**

Se está hablando aquí de los gnósticos valentinianos, a los que, como vimos, Ireneo dedica prácticamente dos libros enteros de su *Adversus Haereses*. Éstos elaboraron un sistema cosmogónico fundamentado en el Pléroma desde el cual, dicen,

Logos y Zoé fueron emitidos por la Mente (*ab Nu Logon et Zoen dicunt emissos*)<sup>163</sup>.

Esquemáticamente abordaremos lo que este planteamiento gnóstico representa para este fragmento particular.

El gnosticismo valentiniano —y a partir de él muchas otras especulaciones gnósticas— no podría suscribir la noción dualista del cosmos que tanto el marcionismo, en su particularidad, como el maniqueísmo secundaban. Para Valentín, Dios es uno solo. El creador del mundo no es tenido como dios sino como una emanación más de toda la larga serie de producciones descendentes a partir de aquél, entre las que se encuentra la creación de *Sophía* (cuyo papel en la creación de la materia es fundamental), por lo que nada de su naturaleza *creadora* se equipara a ningún tipo de naturaleza *divina*, por complicado que resulte<sup>164</sup>. El mundo, dirán, fue plasmado por el

---

<sup>163</sup> Λόγος es traducido en el texto latino de nuestras dos ediciones de forma variable, ya como *Logos*, ya como *Verbum*, en función de la categoría que represente en cada caso particular (*vid.* p. 68 del capítulo II y la nota 110 del mismo). Si se refiere al nombre del Eón, la traducción será directa como “Logos” tanto en latín como en español. Si se refiere al sustantivo que éste representa, es decir *la palabra* —para este contexto particular—, el traslado se hace como *Verbum*. En nuestra traducción al español respetamos tal diferenciación. Carlos Ignacio González, por ejemplo, optó por traducir “Verbo” toda vez que aparece el término referido en el latín al *Verbum Dei*, y como “palabra” toda vez que se hace referencia al *verbum humanum* (*cf. op. cit.*, p. 190). Esta opción nos parece por completo tendenciosa, ya que no habría por qué romper con el paralelismo que se describe y se establece lingüísticamente, por más que les pese ideológicamente tal panorama tanto a Ireneo de Lyon como a Carlos Ignacio González.

<sup>164</sup> *Cf.* R. Sánchez Valencia, *op. cit.*, p. 214. El valentiniano es uno de los sistemas que más se destacan en la obra ireneana, quizá por ser uno de los más fuertes, con más prosélitos y con una mejor estructura para este fin del siglo II. Sus nociones del Dios trascendente, del Demiurgo y de Cristo habrán de exponerse al menos de manera somera —ya que algo más profundo excede el tema central de este trabajo— para comprender, por ejemplo, en qué difieren el Cristo apostólico y el Cristo gnóstico, y la naturaleza de Dios y los dioses, para poder comprender en qué se fundamentan las acusaciones ireneanas. Relata (*Adv. Haer.* I, 1, 1 - 3, 6) la primera parte de la narración sobre el origen del cosmos y del Pléroma que se atribuye al cristiano gnóstico Valentín y a discípulo Ptolomeo. No lo transcribiremos literal sino sintetizadamente. Existía en las alturas innombrables un Eón perfecto (Αἰὼν, cuya traducción literal es “mundo”, “tiempo” o “espíritu de los tiempos”, pero que aquí significa más una entidad espiritual-eterna y plural), invisible, no-gestado e innombrable que, para no nombrarlo, lo nombraron Proto-principio, (Προαρχή), Proto-padre (Προπάτορα) y/o Abismo (Βυθός). Junto a él coexistían Pensamiento (Ἔννοια) o Silencio (Σιγή) —varía según el texto en cuestión—. Un día este Proto-principio pensó emitir autónomamente un Principio (Ἀρχή). Todavía como pensamiento, es decir como semilla en potencia, esta *idea* de Principio fue colocada en el seno de Silencio, su compañera. De esto surgió Intelecto (Νοῦς), el único ser capaz de comprender al Proto-padre. Este Intelecto se llamó efectivamente Principio, Padre-de-todas-las-cosas y Unigénito (Μονογενής). Al mismo tiempo que fue engendrado éste, fue engendrada Verdad (Ἀλήθεια). Hasta aquí, lo que Ireneo llama la “Tétrada pitagórica”: Abismo + Silencio, progenitores de Intelecto + Verdad. A continuación el Unigénito, Padre-de-todas-las-cosas, tomó conciencia de sí mismo para, autorreflexivamente (solo y solitario), engendrar los eones Logos (Λόγος) y Vida (Ζωή), que en conyugio engendraron a su vez a Ser humano (Ἀνθρωπος) e Iglesia (Ἐκκλησία). Estas cuatro parejas conforman la llamada Ogdóada (Ογδόαδα) primigenia, raíz

Demiurgo a partir del deseo indirecto del Dios Trascendente, es decir trayendo hacia sí “las formas [preexistentes y las únicas inteligibles] recibidas de lo alto”<sup>165</sup>. Estas formas inteligibles preexistentes aparecen como equivalentes a las εἶδες o ἰδέαι del platonismo; todo lo que existe en el mundo existe como su copia y gracias a su existencia, y sólo por tal consecución existe, pues, una realidad concreta. Las εἶδες son la condición de posibilidad de la creación; pero residen en, o son, al mismo tiempo, el λόγος creador: el *verbum* —también preexistente— a partir del cual el dios Demiurgo creó al mundo<sup>166</sup>. Muy resumida y esquemáticamente, ocurre también, según el rescate ideático platónico de los valentinianos que nos describe Ireneo, que a través de tales

---

y fundamento de todas las potencias. Cada eón femenino se unió a uno masculino formando así un espacio celeste no sólo equilibrado sino con una capacidad creadora efectiva. A continuación, el par Logos-Vida gestó otros cinco pares de eones: Profundo (Βύθιος) y Mezcla; Eterno (Αγήρατος) y Unión (Ἐνώσις); Genuino (Αὐτοφυής) y Placer (Ἡδονή); Inmóvil (Ἀκίνητος) y Comunió (Σύγκρασις); Unigénito (Μονογενής) y Beata (Μακαρία). Por su parte, el par Ser humano-Iglesia engendró a seis pares nuevos: Paráclito (Παράκλητος) y Fe (Πίστις); Paternal (Πατρικός) y Esperanza (Ἐλπίς); Maternal (Μητρικός) y Amor (Ἀγάπη); Intelecto Eterno (Αείνους) y Entendimiento (Σύνεσις); Eclesiástico (Ἐκκλησιαστικός) y Beatitud (Μακαριότης); y finalmente, Deseado (Θελητός) y Sabiduría (Σοφία). Todos éstos conforman el llamado Pléroma (“plenitud”, “composición total”) de Valentín y sus discípulos. Pero hubo un *error* en este orden: aquella última, *Sophía* —o Sabiduría— cayó del Pléroma. Fue abrumada por una pasión terrible, el irrefrenable deseo de abarcar al Proto-padre no dándose cuenta de que lo que quería conocer era incognoscible y su deseo un imposible. Este deseo la llevó a hundirse cada vez más, y hubiera sido absorbida en la sustancia universal (el espacio extrapleromático) de no ser por el Límite (Ὁρος) que divide el Pléroma del mundo exterior (o *inferior*, ya que no está claro si es esférico o no). Contenida, entonces, por el Límite, fue consolidada y devuelta a sí misma, convencida ya de que conocer al Proto-principio era imposible. Durante este proceso de retornar a sí misma, *Sophía* engendró una cierta sustancia amorfa: una objetivación o materialización de su propia pasión. Esta sustancia amorfa fue arrojada fuera del Pléroma por el Límite, momento a partir del cual *Sophía* quedó dividida en dos: la *Sophía superior* y la *Sophía inferior*, también llamada Achamoth (Ἀχαμόθ); una dentro del Pléroma, otra fuera; “la forma caída de aquella, la portadora de todo el dolor y las indignidades divinas que siguieron a la caída”. Se generaron dos nuevos eones a petición de los demás, a fin de reestablecer el orden perdido: el par Cristo (Χριστός) -Espíritu Santo (Ἅγιον Πνεῦμα), quienes tendrán que cuidar aquel residuo amorfo y, más importante aun, conformarlo. El eón Cristo es el primero y único que tiene una función activa a un lado y otro del Límite: su naturaleza es doble. Como resultado de la renovada unión del Pléroma, todos los eones emitieron juntos, dando cada uno lo mejor de su esencia, un nuevo eón sin par: Jesús (Ἰησοῦς). Éste no residirá ya en el Pléroma puesto que *su naturaleza no es doble*: sólo está en el mundo inferior para salvar a *Sophía*. Cristo no debió ya salir del Pléroma para asegurar su restauración, por lo que Jesús quedó en el papel del consorte de *Sophía* siendo que ninguno de los dos tenía pareja. Fue Jesús, pues, y la salvó de sus tristezas y pasiones. Al liberarla se creó la materia: las cosas externas, el mundo inferior.

<sup>165</sup> A. Piñero y J. Montserrat Torrents, *BNH*, tomo I, p. 68.

<sup>166</sup> Gén 1, 3: *Dixitque Deus: Fiat lux. Et lux facta est.* Y Jn 1, 1-3: *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum est.* - Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος. Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν. Πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν.

εἶδες o tal λόγος, el ser humano es capaz de expresar su propio λόγος o, en otros términos, emitir su propio *verbum*, convirtiéndose el lenguaje en una herramienta creativa o “materializadora” de las Ideas y a disposición del ser humano; no porque éste pueda “acuñar ideas” —ni para Platón, ni para Valentín— en tanto que éstas son solamente perceptibles, pero sí por el proceso de semejanza que hay entre la creación demiúrgica del cosmos y la creación en el pensamiento a partir de la palabra<sup>167</sup>. La mente humana gesta la palabra (*lógos*) así como el Demiurgo gestó al mundo.

Volviendo a nuestro fragmento, exactamente de la misma forma en que el Pléroma actuó (pretemporalmente) cuando el eón llamado Mente (Νοῦς) emitió tanto al eón Logos (Λόγος) como al eón Zoé (Ζωή) —que es la Vida—, así emite la mente

---

<sup>167</sup> En su diálogo *Cratilo*, Platón recoge una problemática que ya se planteaba en las culturas orientales con que la antigua Grecia tuvo contacto —Egipto y Asia Menor fundamentalmente—, ya en curso la consolidación del monoteísmo y las escrituras sagradas en lo que respecta a la región de Palestina. La problemática giraba en torno a si el lenguaje nombra y define la realidad por llevar en sí mismo la esencia ideática de esa realidad nombrada, un fragmento de alguna suerte de emanación suya, o si, por el contrario, lo hace acomodando arbitrariamente fonema tras fonema, no teniendo ningún significado *en sí* más que a partir de la convención y la costumbre social. La teoría naturalista platónica dice que la “rectitud” de los términos está fijada por naturaleza a cada una de las cosas que se nombra, es decir que la palabra mantiene una relación *esencial* y entonces *unívoca* con lo que está nombrando, respondiendo siempre a la Idea superior que la fija. Por otra parte, la teoría convencionalista plantea una relación entre el nombre y la realidad que se nombra meramente convencional, es decir que no hay más lazo entre la palabra y el concepto de ella, o la palabra y la cosa, que el que la tradición cultural impone por usos y costumbres y leyes arbitrarias. La cuestión es, en cualquier caso, abordar cuán cercana o lejana a la Verdad, con mayúscula, está la palabra —la verdad teleológica superior, última e ideal—. Se establecen argumentos para ambas posibilidades: su arbitrariedad (*Cr.*, §394c., §384d, §390a, etc.) y su univocidad natural (*Cr.*, §397a, §400d y ss., §429e, etc.). Para la lingüística europea de los siglos XIX y XX, fundamentalmente a partir de C. Lévi-Strauss y F. Saussure —quien en su *Curso de Lingüística general* elaboró el diseño estructural de la teoría del signo lingüístico defendiendo su naturaleza arbitraria, que quizá sea lo esencialmente rescatable de su teoría—, fueron por completo reprobables tanto Platón como la tradición medieval o incluso la Patrística cristiana, postulando que era ridículo pensar en el lenguaje como otra cosa que no fuera un conjunto estructurado de relaciones fonéticas, gramaticales y sintácticas que crecieran originariamente sobre la ley, los usos y las costumbres humanas para transformarse luego a partir de éstas, única y exclusivamente. ¿Cómo se explicaría, si no, la existencia de diferentes idiomas o incluso de diferentes dialectos o, es más, la posibilidad de resignificar un término en función del grupo social o familiar que lo utilice y del contexto en que lo haga? Puede resultarnos obvio, tras siglos de especulación filosófica al respecto, pero en verdad no lo es. Platón mismo se inclinó por la naturalidad lingüística puesto que su teoría de las Ideas es una correlación entre naturaleza y pre-naturaleza aplicable a prácticamente todo lo que existe, tanto en el ámbito natural como en el del pensamiento humano. Así, afirma eventualmente que los primeros en emitir una palabra lo habrían hecho escuchando la “verdadera esencia del cosmos”. Se concilian ambas teorías, y la rectitud del lenguaje termina siendo la colaboración de la convención humana con la naturaleza de las esencias (*Cr.*, §435b). Puesto que en efecto existen aquellos seres inmutables —las Ideas del Logos a partir de las que se construye, como mala fotocopia, la realidad entera—, el lenguaje simplemente trabajará para acercarse a ellas lo más posible, ontológica, morfológica y fonéticamente (*Cr.*, §439d y ss.).

humana el propio *lógos* (y no se nos dice, pero podríamos afirmar que emite también su propia *zoé*).

Frente a este complicado planteamiento<sup>168</sup> Ireneo dice que, respecto a aquel que está por encima de todas las cosas, no puede afirmarse que haya emitido un *lógos* a partir de su mente puesto que él es en sí mismo todo Mente y todo Logos, y presenta una vez más el argumento definitorio de Dios y el vínculo humano con él: no será posible equivaler un proceso humano tal como la creación lingüística, que Ireneo deduce del planteamiento valentiniano, al proceso creativo de Dios puesto que él es absoluto mientras que el ser humano es por principio limitado y, así, ningún proceso humano puede ser similar a ningún proceso divino.

Si Valentín estuviera en efecto considerando el proceso lingüístico creativo del ser humano para la formulación de su especulación cosmogónica —lo cual consideramos altamente probable—, la contradicción recaería ya en una concepción antropológica radicalmente distinta, una vez más, entre el constructo ideológico del gnosticismo y la ortodoxia: el ser humano como un constructor activo de la realidad a través de su *verbum*, en su calidad de arma creadora; o no. En eso radica la pregunta del obispo: ¿en qué se diferencia el Verbo de Dios —o incluso Dios mismo, en tanto que es Verbo— del verbo humano, si tuvieran el mismo orden y la misma emisión original? Posiblemente para ciertos elementos fundantes del pensamiento gnóstico, la respuesta sería que en efecto no se diferencian, que su naturaleza es equivalente ya que, es más, la naturaleza de Dios, del Dios verdadero y trascendente, es equivalente a la sustancia más

---

<sup>168</sup> Frente a todos los complicados planteamientos gnósticos en general, Ireneo acude eventualmente al recurso último del sarcasmo, como en el libro I en que, tras describir la conformación del Pléroma valentiniano, lo secunda de esta forma: “Pues bien, nada impide que otro inventor, a vueltas con el mismo tema, aporte las siguientes definiciones: existe un cierto Pre-Principio real, pre-inconsciente, pre-insubstancial y pre-pre-redondeado, al que llamaré Calabaza. Con esta Calabaza coexiste una potencia a la que llamaré Supervacuidad. Esta Calabaza y esta Supervacuidad, siendo uno, emitieron, sin emitir, un fruto completamente visible, comestible y dulzón, fruto que el lenguaje llama Pepino. Con este Pepino coexiste una potencia de su misma substancia, a la que llamaré Melón. Estas potencias, a saber, Calabaza, Supervacuidad, Pepino y Melón, emitieron a todos los demás melones delirantes de Valentín” (*Adv. Haer.* I, 11, 4, traducción de J. Montserrat Torrents para la edición de Gredos, p. 82).



profunda del ser humano. O que efectivamente el Dios que creó el mundo con su *Verbum* —en el Génesis, por ejemplo<sup>169</sup>— es un espejo del ser humano que crea, con su palabra, su realidad.

Para los cristianos apostólicos la respuesta a tal cuestión sería, en cambio, que nada de eso tiene sentido —como Ireneo nos cuenta—. Al contrario, se defenderá una vez más la diferencia cabal entre el ser humano y su divinidad al estar en una relación por completo subordinada: uno crea activamente, los otros son creados pasivamente y nada de lo del otro será compartido —puesto que ya reside en lo celeste, lejano y ajeno—. Así se declara en el pasaje siguiente:

Fragmento 13)

Mas si hubieran conocido las Escrituras y se hubieran educado por la verdad, sabrían entonces que **Dios no es como los hombres; y que sus pensamientos no son como los pensamientos de éstos.** Pues el Padre de todas las cosas dista por mucho de lo que proviene de los hombres, de sus modos de ser y sus pasiones. Es simple, no compuesto, idéntico en todas sus partes, todo en sí mismo similar a sí mismo y uniforme en tanto que es todo percepción, todo espíritu, todo sensación, todo pensamiento, todo razón, todo oído, todo ojo, todo luz y todo fuente de todos los bienes [...]. Así en todo lo demás, **el Padre de todas las cosas en nada será similar a la pequeñez humana. Y aunque ciertamente a causa de su amor pueden ser dichas estas cosas, se las comprende sin embargo según su magnitud.**

Se abandera un ser humano que, por ser completamente inferior al Dios, es incapaz de realizar por sí mismo una serie de cosas que incluyen el hecho mismo de conocer a Dios: esto se logra *gracias a Dios*, no gracias a la propia voluntad. Uno de los caminos que el discurso apostólico halló para conservar tal noción bien arraigada fue el generar un parámetro del defecto y el exceso en relación con el pensamiento humano —

---

<sup>169</sup> Cf. *supra*, nota 166.

es decir, con el ser humano mismo—, parámetro cuya premisa discursiva fue el Dios magnánimo pero cuyas bases reales fueron el peligro que suponían el análisis y la indagación o, en otro sentido, la posibilidad de reinterpretación, o, en otro sentido, la posibilidad de confrontación. Así llegamos al siguiente fragmento.

Fragmento 14)

Sembrada fue, pues, la Iglesia: el Paraíso en este mundo. Por eso el Espíritu de Dios dijo: «Comerás» los frutos «de todo árbol» del Paraíso; es decir, coman de toda la Escritura del Señor, pero **no coman con una perspicacia demasiado alta**, ni toquen nada del mundo de la disensión herética. Pues éstos confiesan poseer en sí mismos el conocimiento del bien y del mal y, por encima de Dios, que los creó, arrojan sus impíos pensamientos. **Piensen por encima del límite del pensamiento**. Por ello también el Apóstol dijo: «**No sepan más allá de lo que se debe saber; sepan con prudencia**», y así no seamos echados fuera del paraíso de la vida por comer de su conocimiento —ese que sabe más de lo que conviene— [...].

A esto llevan al pensamiento católico sus ímpetus hegemónicos, sin los cuales no hubiera subsistido como la religión que hoy conocemos (y sin los cuales el mundo occidental sería muy otro hoy en día). El Apóstol, es decir Pablo de Tarso, dijo efectivamente en su *Carta a los Romanos* —legitimándose en la “gracia que Dios le dio”<sup>170</sup> — que convenía saber (φρονεῖν) sobriamente, respondiendo a la medida de la fe que Dios ha entregado a cada persona. Así se decreta nunca pensar más allá del pensamiento, es decir nunca especular más allá de lo mandado puesto que todo lo que rebase el parámetro de la fe dada por Dios será ir en contra de él.

¿Qué propuesta de humanidad nos ofrece Ireneo? Una cuyo criterio, en el sentido amplio, desaparezca en la medida de lo posible, y que es una versión más de las

---

<sup>170</sup> Rom 12, 3.

diversas formas de subordinación que la ideología apostólica abanderó, como hemos visto a lo largo de estos últimos pasajes del *Adversus Haereses*.

Habíamos visto previamente, en el fragmento 10), un fragmento del *Testimonio de la Verdad* muy revelador del pensamiento gnóstico. Ireneo, aquí, no manifiesta el discurso gnóstico, pero será muy importante en este caso particular remitirnos a él para poder dimensionar el problema que se nos presenta, aunque sea al menos con un solo ejemplo. Seguiremos con la cita que previamente hicimos aunque la extenderemos para el presente fragmento analizado, ya que es una muestra clave de las diferencias fundamentales entre el pensamiento apostólico —y su herencia judía— y la propuesta antropológica, entre otras, del gnosticismo.

En la Ley se escribe sobre esto, cuando Dios dio un mandamiento a Adán: «De todo árb[ol] puedes comer, [pe]ro del árbol que está en medio del Paraíso no comas, porque el día que comas de él con seguridad morirás»<sup>171</sup>. Pero la serpiente era más hábil que todos los animales (*zōon*) que había en el Paraíso, y convenció a Eva diciendo: «El día en que comas del árbol que está en medio del Paraíso se abrirán los ojos de vuestro corazón». 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. {...} Y dijo {Dios}: «Mirad, Adán es como uno de nosotros, conociendo lo que es malo y lo que es bueno». Dijo después: «Arrojémosle 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 (*gnôsis*). {...} 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 han leído y no se han dado cuenta. Y dijo: «Yo soy el Dios celoso, y llevaré los pecados de los padres sobre los hijos hasta la tercera (y) cuarta generación (*geneá*)<sup>172</sup>». Y dijo: «Haré duro su corazón e induciré a su intelecto a que esté ciego, para que no puedan entender ni comprender lo que se dice».<sup>173</sup>

Como decíamos, el planteamiento apostólico era en muchos sentidos temible.

Así, aunque sólo hemos podido tomar estos pequeñísimos ejemplos por lo que nos

---

<sup>171</sup> Gén 2, 16.

<sup>172</sup> Éx 20, 3-5.

<sup>173</sup> TestV, §45-48.

exigen los límites de este trabajo, vemos en la literatura gnóstica un proceso religioso, espiritual e ideológico divergente, desde el cual ciertos grupos no estaban dispuestos a creer en un Dios de semejantes características. Al contrario, encontraban en él sólo malicia, por la que se pretende cegar el intelecto; miedo, a partir de la amenaza inminente del pecado; y muerte, a partir de todas las anteriores.

El discurso católico se fundamentó en el terror, como hemos visto, y hacia él pretende llegar —como en un círculo perfecto similar al de Dios, por cuya existencia existe todo lo que existe al mismo tiempo que todo lo que existe habrá de estar encauzado por él y a él destinado—. Dicho terror puede surgir de diferentes ámbitos, y uno de ellos es la debilidad. La debilidad del espíritu, la del cuerpo, la de la voluntad, siempre originado en el terror último que puede ser la muerte y la finitud (en todas sus diferentes manifestaciones), o bien el sufrimiento previo a ella. Si existe ese terror, pues, y si su mancuerna inmediata es la debilidad, ésta de alguna manera se tendrá que subsanar. Esa manera será, una vez más, Dios.

Así comenta Ireneo y, como él mismo indica, ya en Pablo estaba establecido: que nadie por soberbia se piense fuerte; que nadie por insubordinación se considere capaz de experimentar el propio poder que, en tanto ser humano, de suyo posee. Que nadie vuelva efectivo tal poder; que no se vuelva conocimiento; que nadie lo comparta; que no se vea; que no se vuelva múltiple y diverso; que nadie adquiera ningún grado de virtud a través de él. Ésta, la virtud, acontecerá a partir del respeto a la *potestas* de Dios y de sus representantes, y residirá en el ser humano como consecuencia de experimentar su propia debilidad y gracias a —esa sí— hacerla efectiva. Así lo vemos en el último de nuestros fragmentos:

Fragmento 15)

El Apóstol demostró claramente que **el hombre fue entregado a su debilidad para que no escapara una y otra vez, altanero, lejos de la verdad.** 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.’ Así pues, gustosamente más me gloriaré en la debilidad, a fin de que habite en mí la fuerza de Cristo.» 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.** 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?

No es la ireneana una argumentación ociosa, puesto que se parte de dos cuestiones digamos problemáticas: por un lado, las grandes especulaciones cristianas que debía refutar y que, entre otras cosas, negaban la autoridad apostólica. Por otro lado, la necesidad de consolidar el propio discurso a fin de sustentar una concepción del ser humano —integralmente hablando— única y diferenciada.

Para el primer caso, se emite el juicio de valor requerido para quienes no secunden la *recta opinión*: serán altaneros (*elati*) por el hecho de alejarse de la verdad (*excidere a veritate*), apuntando así directamente a una cualidad determinada de lo moral. Para el segundo caso, se recurre una vez más a la definición de Dios para contra-definir al ser humano (*meliozem efficiens hunc, qui per suam infirmitatem cognoscit virtutem Dei.*). En medio de ese proceso queda éste último en una condición por principio desvalida y sin ningún asomo de *dýnamis*. Al contrario, su debilidad (*infirmitas*) es reivindicada como la manifestación de Dios en su propio cuerpo —en

negativo, claro está—. Porque Dios es omnipotente, no habrá potencia alguna en el ser humano que no provenga de aquél<sup>174</sup>.

La noción de la virtud humana se redondea cada vez más en el discurso del obispo: la dignidad se perfecciona en la debilidad (*in infirmitate*), y acompaña de esta forma el proceso de detención de un poder moral —si se quiere, un poder espiritual— que se impuso, como hemos visto, y en resumidas cuentas, desde el sometimiento como llave para la salvación.

---

<sup>174</sup> Así se establece, por ejemplo, en el *Pastor de Hermas*, II, 7°, 1: “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”.

## Conclusiones

La Tradición con mayúscula, es decir la que abanderó el pensamiento apostólico como una de las nociones con que legitimó su poder, fue construida desde una premisa central: existe un conjunto de textos *legítimos*, redactados por determinados autores, que contienen la versión recta, buena y verdadera respecto a la salvación, la naturaleza de ésta y la naturaleza de los vínculos entre Dios, el ser humano y el mundo. Los textos y sus redactores, en tanto que cadena de *herencias legítimas*, fueron en sí mismos argumento de la Tradición de la iglesia apostólica. Como no existía distinción alguna entre “autoría” y “autoridad”, según vimos en nuestro capítulo I, el mejor término para hablar de ella fue el latino, puesto que en sí mismo tampoco las distingue: la *auctoritas*.

En la ideología apostólica, dicha *auctoritas* decretó los límites del bien y del mal, fijando a la vez el criterio mismo de limitación y asentando e imponiendo una realidad determinada en el pensamiento, las costumbres, las prácticas cotidianas y el significado que a éstas se atribuyó. Tales nociones, como hemos descrito, se construyeron recogiendo elementos del pasado pero reconfigurándose para adecuarlos a la nueva ideología de la hegemonía espiritual en un contexto determinado, es decir el de la pugna por la primacía religiosa entre diferentes versiones del cristianismo.

La *auctoritas* nunca estuvo sola, sino que se comunicó con otras formas de materializar la detención del poder: la subordinación ontológica, la inferioridad moral y espiritual, la depreciación de las características más *humanas* del ser humano, la debilidad (*infirmitas*), el terror (*timor Dei*) en primer lugar a Dios y luego entonces a la autoridad, la humildad en su nueva versión y, por último, la idea de la contingencia de la jerarquía divina, es decir la jerarquización ontológica tenida como obvia, justa y necesaria y que fue causa y consecuencia al mismo tiempo de la jerarquización social de

las comunidades paleocristianas apostólicas. Tal verticalidad se argumentó, desde el discurso, a partir de postular la *veracidad* de su Tradición, en contraste con la *falsedad* de las tradiciones heterodoxas.

Todas éstas, comprobamos en este mismo capítulo, fueron diferentes banderas con que se defendió la nueva versión de la virtud y la rectitud: *lo virtuoso* se convirtió en aquello que supiera respetar la estructura de dominación de Dios, de la jerarquía eclesiástica y de toda autoridad presente en cualquier ámbito de lo social: tres caminos que comenzaban a bosquejarse desde la *intentio* discursiva ortodoxa, proponiendo una nueva forma de comprender la realidad.

A través de la traducción del *Adversus Haereses* de Ireneo de Lyon, en el capítulo II, vimos cómo todos estos principios aparecen en dicha obra con un papel clave para la conformación ideológica católica: en tanto eslabones de un discurso que se conformaba poco a poco como una institución de legitimidad doctrinaria, en particular frente a la adversidad de las “herejías”.

Fue a través de tales eslabones que Ireneo entabló la lucha contra las vertientes cristianas gnósticas, abanderando frente a éstas una doctrina que implicaba, en resumidas cuentas, la unidad de la Iglesia, la unicidad de Dios y del Cristo y, por último, la univocidad del dogma. Así, en el capítulo III vislumbramos de qué forma se llevó a cabo en los hechos —aquellos hechos que podemos entrever en el texto— esta pugna ideológica. Es decir, cómo aquellos elementos del discurso apostólico se convirtieron en armas argumentativas capaces de atacar y depreciar a los grupos gnósticos en el momento mismo de su confrontación, grupos cuya fortaleza y proliferación se intentaba contrarrestar por ser un peligro inminente para la supervivencia de la comunidad apostólica. Con herramientas filológicas para el acercamiento intertextual a la obra, por un lado; herramientas interpretativas para la



*contextualización del texto*, por otro lado; y el rastreo de las diferentes posturas religiosas e ideológicas de los atacados —es decir, de los gnósticos—, observamos diferentes manifestaciones concretas de cómo el discurso del poder hegemónico de la ortodoxia se colocó frente a la adversidad que su contexto le significaba, y cómo de esa forma se ayudó a crecer.

Llegamos a verificar, con todo lo anterior, que a partir de las nociones religiosas, espirituales, éticas, sociales y políticas que configuró la jerarquía ortodoxa, se estableció un *bien* y una *verdad* basados en la subordinación de prácticamente todos los actos esenciales de la vida a la dirección implantada por las autoridades eclesiásticas y —más importante aún, puesto que de ello dependía lo anterior— la subordinación de la propia existencia a la única instancia *verdadera* y la única que mantuvo la dignidad de la libertad y el poder: el Dios de la versión apostólica y ortodoxa.

Consideramos que estas distintas formas de subordinación, en cualquiera de sus versiones, matices y acepciones, siguen hoy en día enraizadas en nuestras cosmovisiones y nuestra constitución como pueblos y culturas judeocristianas, ya occidentales, ya occidentalizadas. Puede tratarse, sí, de las características más elementales de lo humano, y no de un problema sólo occidental y cristiano. Sin embargo, la forma en que se produjo en la región del Mediterráneo y del Asia Menor, con la aparición del cristianismo apostólico, fue algo en cierta forma *sui generis*: el terror y la debilidad que éste conlleva como formas de virtud y llaves para la salvación, condiciones que hemos procurado describir a lo largo del presente trabajo. Vimos, así pues, que entre los siglos I al IV de nuestra era aparecieron y se consolidaron nuevas formas de pensar la “salvación” y que esto se llevó a cabo a partir de un proceso circular, según planteamos en nuestra Introducción y el capítulo I. Circular, puesto que nacieron de las inquietudes y las prácticas cotidianas de los pueblos que las forjaron, al

mismo tiempo que se impusieron, ya reconfiguradas, desde el poder dominante que las portó como bandera de sometimiento. De ese mismo modo, hoy en día seguimos estando implicados, para bien o para mal, de una circularidad similar: estamos involucrados de una forma u otra en los impulsos ideológicos que dispuso aquella vieja versión de la salvación pero, sobre todo, en sus diferentes manifestaciones cotidianas concretas, motivo por el cual se sigue perpetuando aquel discurso en formas diferentes de sometimiento y en una gran multiplicidad de ámbitos. Observando la infinidad de posibilidades que existen para desencadenar los principios que esta tradición nos ha ofrecido hasta el día de hoy, consideramos que es imprescindible confrontar la realidad de la que surgió para, así, confirmar la responsabilidad que tenemos frente a nuestro presente.

## Bibliografía

### FUENTES

#### a) **Del *Adversus Haereses***

Εἰρενάιου ἐπίσκοπου λουγδούνου Ἔλεγχου καί ἀνατροπῆς τῆς ψευδωνύμου γνώσεως BIBΛΙΑ ΠΕΝΤΕ - *Sancti Irenaei Detectionis et Eversionis Falso Cognominatae Agnitionis seu CONTRA HAERESSES Libri Quinque*. Migne editor, Parisiis, apud Firmin Didot fratres. *Cursus Patrologiae Graecae*, T. 7, 1852.

*Libri Quinque Adversus Haereses. Texto 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.

#### b) **Bíblicas**

*Santa Biblia*, ed. latina y española con columnas comentadas de Felipe Scio De San Miguel, *sine editio*, Madrid, 1795.

*Nuevo Testamento trilingüe*, edición crítica de José María Bover y José O'Callaghan, 5ª edición, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.

#### c) **Eclesiásticas**

*Padres Apostólicos y Apologistas griegos. S. II*, introd., notas y trad. española de Daniel Ruiz Bueno, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.

*Sancti Irenaei Demonstratio Apostolicae Praedicationis (Εἰς ἐπιδείξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κerygmatos)*, tradidit Simon Weber, Friburgi Brisgoviae, Herder, 1917.

*Quinti Septimii Florentis Tertulliani De praescriptione haereticorum*, edidit Franciscus Oehler (codex Paterniacensis et liber Agobardi), Lipsiae, T. O. Weigel, 1854.

#### **d) 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.

*Apocalipsis de Adán*, ed., trad. española, introd. y notas de Roberto Sánchez Valencia, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2007.

#### **e) Grecolatinas**

PLATÓN, *República*, introd. de Manuel Fernández-Galiano, trad. de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Madrid, Alianza Editorial, 1999.

———, *Cratilo o Del lenguaje*, edición y trad. de Atilano Domínguez, Madrid, Trotta, 2002.

LUCRECIO, *De rerum natura*, trad., introd. y notas de Miguel Castillo Bejarano, Madrid, Alianza Editorial, 2003.

### **ESTUDIOS**

BURCKHARDT, Jacob, *Del paganismo al cristianismo*, trad. del alemán de Eugenio Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

DE SANTOS-OTERO, Aurelio, *Los Evangelios Apócrifos. Colección de textos griegos y latinos*, versión crítica, estudios introductorios y comentarios, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2003

DRI, Rubén, *La utopía*, Buenos Aires, Biblos, 1997.

CHERUEL, Jules, *Historia de la literatura cristiana antigua*, trad. del francés de Federico Revilla, Andorra, Casal i Vall, 1964.

CULDAUT, Francine, *El nacimiento del Cristianismo y el gnosticismo*, trad. del francés de Fernando Guerrero, Madrid, Akal, 1996.

EHRMAN, Bart, *Misquoting Jesus*, New York, Harper Collins Publishers, 2005.

ELLUL, Jacques, *La subversión del Cristianismo*, trad. del francés de Manuel Mercader, Buenos Aires, Carlos Lohlé Ediciones, 1990.

FERRARO, José, *La religión como política. Crítica de la historia de la salvación como ideología*, 3er tomo, Ítaca, México, 2004.

FOUCAULT, Michel, *Microfísica del poder*, ed. y trad. del francés de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, col. "Genealogía del poder", Madrid, La Piqueta, 1978.

—————, *Arqueología del saber*, trad. del francés de Aurelio Garzón del Camino, México, Siglo XXI, 1970.

GONZÁLEZ, Carlos Ignacio (trad., estudio introductorio, notas e índices), *Contra los Herejes. Exposición y refutación de la falsa Gnosis*, Conferencia del Episcopado Mexicano, México, 2000.

GUIGNEBERT, Charles, *El cristianismo antiguo*, trad. del francés de Nélica Reynal, México, Fondo de Cultura Económica, 1956.

—————, *Jesús*, trad. del francés de Aurelio Garzón, México, Uteha, 1961.

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.

MONTSERRAT TORRENTS, José, *La sinagoga cristiana*, Madrid, Trotta, 2005.

\_\_\_\_\_ (trad., introd. y notas), *Los gnósticos. Ireneo de Lyon, 'Contra las Herejías' (libro I)*, introd. general de Antonio García Romero, Madrid, Gredos, 2002.

ONG, Walter J., *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, trad. del inglés de Angélica Scherp, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

PAGELS, Elaine, *Los evangelios gnósticos*, trad. del inglés de Jordi Beltrán, Barcelona, Crítica, 2004.

PASTOR, Marialba, *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*, México, Fondo de Cultura Económica-UNAM, 2004.

PUECH, Henri-Charles (dir.), et al., *Historia de las religiones*, vol. 5: "Las religiones en el mundo mediterráneo y en el Oriente próximo", México, Siglo XXI, 2001.

SÁNCHEZ VALENCIA, Roberto, *De la heterodoxia a la ortodoxia. Hacia una historia hermenéutica de los dogmas nicenos*, México, Universidad Iberoamericana, 2007.

VON HARNACK, Adolf, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, introduction by Jaroslav Pelikan, New York, Harper Torchbooks, 1962.

## WEB

Associazione per i Popoli Minacciati, Bolzano, Italia, 2005: [www.gfbv.it/3dossier/me/mandaeer-es.html](http://www.gfbv.it/3dossier/me/mandaeer-es.html).

Barrel-Rider Resources, Dallas, E.U.A., 2007: <http://resources.barrel-rider.com>.