

PROGRESO HACIA LA DIVINIZACIÓN EN EL *ADVERSUS HAERESIS* DE SAN IRENEO DE LYON

JUAN ESTEBAN MORALES M.^{*}

SUMARIO: I. *El problema*. 1. Una objeción: la omnipotencia de Dios implicaría una obra acabada. 2. Perfección y visión de Dios. II. *La respuesta de Ireneo: el hombre es un ser creado*. 1. Incapacidad para acoger los dones de Dios: el hombre como niño. 2. El hombre y sus límites: creaturalidad y divinización. III. *La respuesta de Ireneo: la participación del hombre*. 1. Corresponde al hombre dejarse hacer. 2. El hombre: causa de su imperfección. 3. El progreso moral: la obediencia. 4. Naturaleza, inmortalidad e incorruptibilidad.

En el ascenso hacia la divinización, existe de hecho un progreso. San Ireneo de Lyon (130/135-202/203 d.C.) en su *Adversus Haereses*,¹ argumenta que la condición corpóreo-anímica del hombre, llamada a ser espiritual, requiere efectivamente de cierto proceso. Éste se encuentra descrito con una pluralidad de nombres que, por una parte, denotan su complejidad y que, por otra, nos desafían a la búsqueda de una unidad interpretativa. Este “progreso” se realiza a través de diversas fases o etapas que exponen, por una parte, la universalidad de la posibilidad de salvación del género humano y, por otra, la unicidad del Creador.²

^{*} Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago).

¹ Cfr. A. ROSSEAU, L. DOUTRELEAU, *Irénee de Lyon. Contre les Hérésies. Livre I* (SC 263-264), 2 vol., Paris 1979; A. ROSSEAU, L. DOUTRELEAU, *Irénee de Lyon. Contre les Hérésies. Livre II* (SC 293-294), 2 vol., Paris 1982; A. ROSSEAU, L. DOUTRELEAU, *Irénee de Lyon. Contre les Hérésies. Livre III* (SC 210-211), 2 vol., Paris 1974; A. ROSSEAU, B. HEMMERDINGER, L. DOUTRELEAU, C. MERCIER, *Irénee de Lyon. Contre les Hérésies. Livre IV* (SC 100), 2 vol., Paris 1965; A. ROSSEAU, L. DOUTRELEAU, C. MERCIER, *Irénee de Lyon. Contre les Hérésies. Livre V* (SC 152-153), 2 vol., Paris 1969. En adelante, *Adv. haer.*

² Para el planteo de la cuestión, cfr. Y. DE ANDIA, *Homo vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon*, Études Augustiniennes, Paris 1986; J. M. ARRONIZ, *La inmortalidad como deificación del hombre en San Ireneo*, «Studia Victoricensia» 8 (1961) 262-287; J. M. ARRONIZ, *La salvación de la carne en San Ireneo*, «Studia Victoricensia» 12 (1965) 7-19; M. AUBINEAU, *Incorruptibilité et divinisation selon S. Irénée*, «Recherches de Science Religieuse» 44 (1956) 25-52; J. FANTINO, *El hombre verdadero según San Ireneo*, «Estudios Trinitarios» 23 (1989) 3-30; J. FANTINO, *L'homme, image de Dieu chez Saint Irénée de Lyon* (Tesis), Cerf, Paris

San Ireneo enfrenta la problemática del progreso en el contexto más amplio de la contraposición entre la verdadera y la falsa gnosis.³ Su pensamiento se desarrolla con ocasión del estudio de algunas de las parábolas evangélicas, las mismas que eran utilizadas por los gnósticos para sostener sus errores. Así, se detiene en la parábola de los viñadores homicidas (Mt 21,33-43), del banquete de bodas (Mt 22,1-14), entre otras.

Es en este contexto que san Ireneo formula la pregunta que guiará el desarrollo de este estudio: «¿Pero qué, ¿acaso Dios no podría haber creado al ser humano perfecto desde el principio?» (*non poterat ab initio Deus perfectum fecisse hominem?*).⁴

Luego de plantear el problema del progreso en el contexto de un Dios perfecto (1), estudiaremos la respuesta de San Ireneo basada en la condición creatural del hombre (2) y su participación libre en el progreso (3).

I. EL PROBLEMA

¿Por qué Dios no creó al hombre perfecto desde el principio? ¿No podía acaso haberlo hecho perfecto desde el inicio, dado su infinito poder? Y si podía ¿por qué, entonces, no lo hizo de este modo? Al plantear estas preguntas, en el fondo, se interroga también acerca del mal, ¿cómo pudo Dios hacer al hombre tan imperfecto?, ¿de dónde el mal? El problema de la perfección del hombre se orienta hacia la pregunta sobre la identidad del Dios creador.

1986; D. E. LANGE, *La vision de Dieu dans l'oeuvre de saint Irénée*, «Irénikon» 33, 1960, 311-320; H. LASSIAT, *L'anthropologie d'Irénée*, «Nouvelle Revue Théologique» 100 (1978) 399-417; M. SAGNARD, *La gnose valentinienne et le témoignage de s. Irénée*, Vrin, Paris, 1947; M. SCIATTELLA, *Antropologia e cristologia in s. Ireneo di Lione: Adv. haer. V, 1-2, analisi strutturale teologica e scritturistica del testo*, «Divinitas» 32 (1989) 269-285; M. SIMONETTI, *Il problema dell'unità di Dio da Giustino a Ireneo*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» 22 (1986) 201-240.

³ La literatura sobre el gnosticismo en general y sobre las noticias gnósticas y heterodoxas en San Ireneo es tan amplia y acabada que hemos optado por no describirla aquí. Para una consideración específica sobre el Espíritu en la especulación gnóstica, cfr. el imprescindible A. ORBE, *La teología del Espíritu Santo*. Estudios Valentinianos IV, Pug, Roma 1966. Respecto a la posición de San Ireneo y los gnósticos, cfr. A. ORBE, *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, 2 t., Bac, Madrid 1976, 384-385; Ph. PERKINS, *Ireneus and the Gnostics*, «Vigiliae Christianae» 30 (1976) 193-200; Ph. PERKINS, *Gnostic Christology and the New Testament*, «The Catholic Biblical Quarterly» 43 (1981) 590-606; Respecto al gnosticismo en general, cfr. J. MONSERRAT, *Los Gnósticos I*, Gredos, Madrid 1983; K. RUDOLPH, *Gnosis, the nature & history of Gnosticism*, Harper Collins, Edimburg, 1984; J. QUASTEN, *Patrología I: Hasta el Concilio de Nicea*, Bac, Madrid 1991; M. SIMONETTI, *Testi Gnostici in Lingua Graeca e Latina*, Arnoldo Mondadori, Milano 1993.

⁴ *Adv. haer.* IV, 38, 1 (SC 100, 942, 1-2).

En efecto, si Él se decide a crear al hombre, entonces debiera manifestar en su obra su propia perfección. Por tanto, según esta lógica, sería necesario que el hombre fuese hecho perfecto desde el inicio. Concluyen, entonces, los herejes, que lo plasmado, tal y como es descrito en el Génesis, no viene de Dios, sino de un Demiurgo distinto de Él.⁵

1. Una objeción: la omnipotencia de Dios implicaría una obra acabada

En efecto, si Dios es Bueno y Omnipotente, debiera salir de sus manos una obra acabada y perfecta, y no una obra defectuosa o incompleta.⁶ Si el hombre que conocemos requiere de un desarrollo, entonces no ha salido perfecto de las manos de su Creador, y se debe concluir, según los gnósticos, que quien lo hizo no es el mismo Dios Bueno y Omnipotente, sino otro dios, un Demiurgo diferente al Dios origen.

Ahora bien, antes de abordar directamente el tema veamos primero qué significa para san Ireneo ser perfecto;⁷ la perfección del hombre consiste en la reproducción de la imagen de Cristo y, con ella, la capacidad de ver y comprender a Dios.⁸

Por lo tanto, se advierte que el hombre será perfecto cuando logre la madurez plena y pueda ver y comprender a Dios. Será perfecto cuando se haga capaz de acceder a esta verdadera divinización que consiste en la visión de Dios.

2. Perfección y visión de Dios

Ahora bien, ¿por qué Dios no hizo al hombre perfecto desde el comienzo?, significa: ¿por qué no lo hizo divinamente perfecto?, esto es, ¿por qué no le dio

⁵ Cfr. *Adv. haer.* I, 5, 2. Respecto de la creación del mundo, cfr. *ibidem* I, 17,1-2. Un texto interesante se encuentra en *ibidem* II, 7, 2. En él, san Ireneo discute la tesis gnóstica de que el mundo fue creado por la ignorancia del Demiurgo y de la Madre. Esto es imposible «porque, siendo ambos emitidos de modo espiritual [dado que son eones (comentario nuestro)], y no siendo ni plasmados ni compuestos, es imposible que en unas cosas hayan conservado la semejanza, y en otras se haya degradado la imagen de la semejanza; porque ambos habrían sido emitidos según la semejanza del Eón supremo».

⁶ Cfr. *ibidem* IV, 11, 2: «en esto difiere Dios del ser humano: Dios hace, el hombre es hecho».

⁷ Cfr. *ibidem* I, 6,3 donde san Ireneo describe las aberraciones cometidas por los gnósticos “perfectos”. Por el contrario, el “hombre perfecto” es el cuerpo y el alma unidos al Espíritu Santo, cfr. *ibidem* V, 6, 1; 9, 1.

⁸ «Dios dispuso de antemano todas las cosas para el provecho del ser humano y para mostrar de modo eficaz su Economía, a fin de que se manifieste la bondad, se cumpla la justicia, la Iglesia “reproduzca la imagen de su Hijo” (Rm 8,29), y quizás algún día el ser humano madure a través de todas estas experiencias, para que madurando se haga capaz de ver y comprender a Dios» (*Adv. haer.* IV, 37, 7).

desde el inicio, con la visión de Dios, la incorrupción y, con ella, la vida eterna?⁹

Se podrá argumentar que Dios quería elevar al hombre a una alta dignidad haciéndolo espiritual, pero entonces, habría que enmarcar la verdadera pregunta u objeción gnóstica: ¿por qué entonces, si acaso era necesario que se llegase al estado de hombre espiritual, no hizo Dios primeramente a Adán como hombre espiritual de una vez? ¿Por qué se comenzó con Adán tal y como lo conocemos en el *Génesis*, es decir, en el estado de imperfecto?¹⁰

Como vemos, no se discute que Dios libremente haya querido crear al hombre y tampoco que, como Dios, también es libre de crearlo perfecto o imperfecto desde el inicio. Pero se parte del hecho de la Bondad de Dios, y por tanto, si el Dios Bueno, dentro de su libertad soberana, quiso hacer al hombre a su imagen y semejanza, ¿por qué entonces no le creó perfecto desde el inicio? ¿Por qué era necesario un proceso? Para responder esta pregunta, deberemos detenernos en el pasaje de *Adv. haer.* IV, 38, 1-4.

II. LA RESPUESTA DE IRENEO: EL HOMBRE ES UN SER CREADO

El punto de partida de la respuesta que da Ireneo es la condición creatural del hombre. De este modo, el primer elemento invocado por san Ireneo es que nunca podrá algo creado, por el hecho de haber comenzado a existir, ser igual a aquel que lo hizo. Siempre habrá una distancia ontológica entre la creatura y su Creador. Siempre las cosas creadas se mantendrán inferiores y por lo tanto imperfectas puesto que no son increadas sino creadas, precisamente les faltará aquello de ser increadas:

Sépase que Dios siempre es el mismo e idéntico a lo que él mismo es (*semper sit idem et innatus, quantum ad ipsum est*), y que todo le es posible (*omnia possibilia ei*). Pero las cosas creadas por él, puesto que comenzaron a existir cuando fueron hechas (*postea facturae initium haberunt*), por fuerza (*oportuit*) son inferiores (*minora esse*) a aquel que las hizo. Las cosas que llegaron a ser (*nuper facta*), no podían ser increadas (*nec poterant infecta*); y por el hecho de no ser increadas les falta ser perfectas (*propter quod autem non sunt infecta, propter hoc et deficiunt a perfecto*).¹¹

Es decir, hay una contradicción entre ser creado y perfecto: «por el hecho de no ser increadas les falta el ser perfectas». De este modo, el progreso es algo que pertenece esencialmente a lo creado.

⁹ Cfr. A. ORBE, *Espiritualidad de San Ireneo*, Pug, Roma 1989, 33.

¹⁰ Cfr. A. ORBE, *Deus facit, homo fit. Un axioma de San Ireneo*, «Gregorianum» 69 (1988) 509.

¹¹ *Adv. haer.* IV, 38, 1 (SC 100, 944, 3-9).

Existe, entonces, una distancia insalvable entre el que hace y el que es hecho. Dios, supremo artífice, es siempre el mismo e idéntico a sí mismo, inmutable, eterno, Ser simple y perfectamente homogéneo. Por el contrario, el hombre, criatura de Dios, está sujeto al cambio, es mudable y está por tanto sometido a un proceso que consiste en ir recibiendo las perfecciones de Dios que lo llevan en un constante adelanto y crecimiento (el cual no acabará jamás),¹² y lo impulsan a dar gloria a Dios. En una palabra, Dios es el que da, el hombre el que recibe; corresponde al hombre aceptar ser el recipiente de la Bondad de Dios.¹³

1. *Incapacidad para acoger los dones de Dios: el hombre como niño*

Para ilustrar el progreso del hombre hacia su divinización, el santo obispo utiliza una imagen sugerente: la niñez.¹⁴ Las cosas creadas «en ese sentido son niñas, y como niñas no están habituadas ni ejercitadas en un modo de actuar perfecto». De este modo, tal como una madre no da alimento sólido a un pequeño niño, «Dios pudo dar la perfección al ser humano desde el principio, pero era incapaz de recibirla, pues también fue niño».

Esta imagen es importante porque muestra la causa del progreso: la sobreabundante e inexpressable donación de Dios y la incapacidad humana de recibirlo. Con todo, esta incapacidad es auxiliada por Dios mismo: el hombre es hecho «capaz de Dios».¹⁵ Luego, de la metáfora del niño se pasa a la metáfora del alimento:

Por eso, como a niños (*quasi infantibus*), aquel que era el pan perfecto del Padre (*panis perfectus Patris*) se nos dio a sí mismo como leche (*lac nobis semetipsum praestavit*), cuando vino a nosotros como un hombre (*quod erat secundum hominem ejus adventus*); a fin de que, nutriendo nuestra carne como de su pecho (*quasi a mammi-lla carnis ejus nutriti*), mediante esa lactancia nos acostumbráramos a comer y beber al Verbo de Dios (*per talem lactationem assueti manducare et bibere Verbum Dei*), hasta que fuésemos capaces de recibir dentro de nosotros el pan de la inmortalidad (*immortales panis*), que es el Espíritu del Padre (*qui est Spiritus Patris*).¹⁶

Este complejo texto nos muestra el progreso como un proceso de alimentación asociado al crecimiento. Este proceso implica la economía eucarística del Verbo de Dios: «comer y beber al Verbo de Dios» y la economía del Espíritu

¹² Cfr. *ibidem* IV, 38, 3, 58-65.

¹³ Cfr. ORBE, *Deus facit, homo fit*, 539.

¹⁴ Esta misma imagen se repetirá más adelante en *Adv. haer.* IV, 38,3.

¹⁵ Cfr. *Adv. haer.* IV, 37, 7; *ibidem* 38, 2 e *ibidem* V, 19, 2.

¹⁶ *Ibidem* IV, 38, 1 (SC 100, 946, 23-29).

Santo: «recibir el pan de la inmortalidad, que es el Espíritu del Padre». ¹⁷ La perfección es, entonces, asociada a la venida del Espíritu. En efecto, e interpretando 1Co 3,2, san Ireneo sostiene que «el Espíritu Santo aún no habitaba en ellos, debido a su imperfección y la debilidad de su conducta» (*Adv. haer.* IV, 38, 2).

De este modo:

Dios habría podido desde el principio dar la perfección al ser humano (*et initio Deus quidem potens fuit dare perfectionem homini*), pero éste, recién creado (*nuper factus*), no era capaz de recibirlo (*non poterat illud accipere*), si lo recibía (*accipiens*) era incapaz de acogerlo (*capere*), y si lo acogía (*capiens*) no tenía fuerzas para conservarlo (*continere*). ¹⁸

La idea del progreso es descrita ahora desde su fin: la perfección. ¹⁹ Sin embargo, la metáfora ya no es, directamente, el desarrollo biológico, sino una estructura personal de donación y de recepción. El progreso es descrito aquí en los términos sucesivos de “recepción”, “acogida” y “conservación” de la perfección, es decir, de la habitación del Espíritu Santo. En efecto, así como la creación tiene, para San Ireneo, un carácter personal; del mismo modo, la perfección implica una relación personal y, por tanto, recíproca, entre Dios y el hombre.

Por eso el Verbo de Dios se hizo niño con el hombre (*coinfantium*), aunque él era perfecto (*cum esset perfectum*): no por sí mismo sino por la pequeñez del ser humano (*non propter se sed propter hominis infantiam*), a fin de que, de algún modo (*quemadmodum*), se hiciera capaz de recibirlo (*sic capax illum capere potuit*). Así, pues, no es que Dios fuera incapaz o indigente (*impossibile et indigens*); sino que el hombre era recién hecho (*nuper factus*), pues no era increado (*non infectus erat*). ²⁰

Este proceso de comunicación recíproca es descrito en la obra del obispo de Lyon en términos de “habitación” y “acostumbramiento”. ²¹ Lo que ahora nos interesa destacar es la relación entre la “incapacidad” e “indigencia” del hombre

¹⁷ Es necesario destacar que para san Ireneo la unidad inmanente de Dios se despliega en la economía. De este modo, es posible distinguir, sin separar, la economía eucarística del Verbo de la economía del Espíritu Santo. Cfr. la descripción de estas economías en *ibidem* I, 10, 1; *ibidem* IV, 33, 7.

¹⁸ *Adv. haer.* IV, 38, 2 (SC 100, 950, 45-47).

¹⁹ Es necesario recordar que, frente a la identificación gnóstica de la perfección con la incapacidad de progreso (cfr. *ibidem* I, 6, 2-3), san Ireneo afirma por una parte, que la perfección de Dios consiste precisamente en su capacidad de comunicar y comunicarse (cfr. *ibidem* IV, 11, 2) y, por otra, que el hombre alcanza progresivamente su perfección al acoger esta comunicación de Dios (cf. *ibidem* III, 20, 2).

²⁰ *Ibidem* IV, 38, 2 (SC 100, 950, 47-53).

²¹ A propósito de *ibidem* III, 20, 2.

y su carácter creatural. Fiel al principio establecido en *Adv. haer.* IV, 38, 1, el Lugdunense establece que la causa del progreso es doble: por una parte, la condición de creatura del ser humano y, por otra, la capacidad y perfección de Dios que, en esta creación y salvación manifiesta su poder, su bondad y su sabiduría.²² De este modo:

Estas creaturas, recibiendo de su inmensa generosidad el desarrollo (*augmentum*) y la duración a través del tiempo (*multum temporis perseverantia*), serán portadoras de la gloria del Increado (*infecti gloria referunt*), ya que Dios les dará generosamente todo lo bueno. Habiendo sido hechas, no son increadas (*quod facta sunt, non sunt infecta*); pero como durarán un tiempo sin fin (*secundum id vero quod perseverant longis aeonibus*), recibirán el don del increado (*virtutem infecti assument*), pues él les concederá durar para siempre (*sempiternam perseverationem*).²³

Se trata de un nuevo paso argumentativo de San Ireneo. Ahora ya no habla en metáforas (la niñez, la alimentación) sino en sentido real, esto es, en el orden del ser: el «desarrollo» es expresión de la «duración», es decir, de la temporalidad y ésta es, a su vez, efecto de la creaturalidad.²⁴ La vinculación entre Dios increado y el hombre creado se realiza a través del «don del increado», es decir, de la unión de lo eterno con lo temporal. Esta unión se expresa en la «duración para siempre» de Dios en el hombre. Este don es el don del Espíritu Santo.

Mediante este orden (*ordinationem*), con dicha conveniencia (*convenientia*) y con tal modo de proceder el hombre hecho y plasmado (*factus et plasmatus*) se convierte en

²² «En Dios al mismo tiempo se manifiestan el poder, la bondad y la sabiduría. El poder y la bondad en el hecho de que voluntariamente creó e hizo las cosas que no existían; su sabiduría en el hecho que hizo todas las cosas de un modo ordenado y en mutua concordancia» (*Adv. haer.* IV, 38, 3). Es necesario recordar dos principios antignósticos que continuamente esgrime san Ireneo. En primer lugar, la identificación del Creador y del Salvador (a diferencia de la separación gnóstica entre el Demiurgo y el Salvador; y, en segundo lugar, la comprensión de la perfección de Dios como posibilidad de comunicación, como se ve tanto en la creación (comunicación del ser) como en el hecho de la salvación (que es la comunicación de la semejanza divina). De este modo, el carácter de criatura (imagen) es la causa de su imperfección dado que señala la diferencia con el Creador. Asimismo, la perfección de Dios es causa del progreso de la criatura, dado que señala la posibilidad de que ella llegue a la semejanza divina. A este respecto, sostiene González Faus: «Ireneo distingue entre imagen y semejanza: la imagen afecta al “plasma” como tal, la semejanza describe la presencia del Espíritu. La imagen no tiene, pues, un sentido formalmente sobrenatural, la semejanza sí. La imagen se refiere como modelo a Cristo, la semejanza a Dios Padre» (J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Carne de Dios. Significado salvador de la encarnación en la teología de San Ireneo*, Herder, Barcelona 1969, 84).

²³ *Adv. haer.* IV, 38, 3 (SC 100, 952, 58-65).

²⁴ San Ireneo considera la duración como una propiedad de la condición de la creatura. En efecto, Dios (*Infectus*) no tiene tiempo: es eterno. La creatura (*factus*) ha sido hecha. De este modo, está sujeta al tiempo. Cfr. *ibidem* IV, 38, 3.

imagen y semejanza del Dios increado (*secundum imaginem et similitudinem constituitur infecti Dei*): con el beneplácito y mandato del Padre (*Patre bene sentiente et jubente*),²⁵ mediante el ministerio y la obra formadora del Hijo (*Filio vero ministrante et formante*),²⁶ siendo el Espíritu el que nutre y da crecimiento (*Spiritu nutriente et augente*).²⁷

Este pasaje recapitula el fenómeno del progreso. En primer lugar, se establece su fundamento: «el hombre hecho y plasmado»; en segundo lugar, se expresa su finalidad: «convertirse en imagen y semejanza del Dios increado»; finalmente, se manifiesta claramente la causalidad trinitaria:²⁸ esta «conversión» se realiza por la voluntad del Padre, por la obra formadora del Hijo y por la nutrición y el crecimiento que da el Espíritu. Como es posible ver, este pasaje vincula directamente el progreso del hombre, en términos de conversión, nutrición y crecimiento, con la obra del Espíritu Santo. Este progreso se expresa en la metáfora de la maduración biológica que llega hasta la visión de Dios:

Pues es a Dios a quien ha de ver (*Deus enim est qui habet videri*), y la visión de Dios produce la incorrupción (*visio autem Dei efficax est incorruptelae*); pero “la incorrupción nos acerca a Dios”.²⁹

Para san Ireneo el progreso tiene un carácter corpóreo-espiritual. Este carácter distingue la condición de creatura del hombre del resto del cosmos. Su relación con Dios, entendida en términos de «acostumbramiento», «acogida» y «habitación» es una relación «personal» y, por tanto, «racional». Lo más propio de la racionalidad es la «contemplación», la «captación» de Dios.³⁰ La más alta actividad racional, la contemplación, ha sido tradicionalmente entendida como una *visión*. La *visión de Dios* es, por tanto, la finalidad última del progreso.³¹ Sin embargo, esta visión no implica un abandono del cuerpo. La *plasis* humana es,

²⁵ Cfr. Gn 1,26.

²⁶ Cfr. Gn 2,7.

²⁷ *Adv. haer.* IV, 38, 3 (SC 100, 954, 70-75); Cfr. Gn 1,28.

²⁸ Cfr. *Adv. haer.* IV, 20, 5-6.

²⁹ *Ibidem* IV, 38, 3 (SC 100, 956, 82-84); Cfr. Sb 6,19-20.

³⁰ Recordemos pasajes como *Adv. haer.* III, 20, 2: captar al Padre e *ibidem* V, 32, 1: captar a Dios.

³¹ Esta temática está, nuevamente, en el corazón de la polémica anti-gnóstica: «Para los gnósticos el *Eón perfecto* o *Abismo* no fue jamás conocido antes del descenso del *Salvador* hacia el *Cristo de la economía*, ni podrá ser contemplado luego sino solamente por los que poseen las semillas espirituales» (R. POLANCO, *El concepto de profecía en la teología de san Ireneo*, PUG, Roma 1998, 58). Polanco explica que Ireneo no contradice esta postura en cuanto a la efectiva trascendencia del Padre, aunque, en su opinión, siempre ha sido posible conocer al Padre por medio de su Verbo, incluso antes de la encarnación propiamente dicha. Con todo, la posición gnóstica frente a la encarnación del Verbo y su rol en la conducción de los hombres a la gnosis del Padre es bastante más compleja. Para un breve resumen de esta temática, de la distinción entre Jesús y el

toda entera, «consolidada» a través del progreso según el don del Espíritu: recibe la «incorruptión» que acerca a Dios³² y la *qualitas* del Espíritu.³³

2. *El hombre y sus límites: creaturalidad y divinización*

Ahora bien, este proceso en pos de la visión y de la incorruptión es, propiamente, un proceso de «divinización». En efecto, existe un orden que debe ser respetado, sostiene san Ireneo más adelante:

¿Cómo podrías hacerte dios, si primero no te haces un ser humano? (*quemadmodum igitur erit deus, qui nondum factus est homo?*) ¿Cómo pretendes ser perfecto, si fuiste creado en el tiempo? (*quomodo autem perfectus, nuper effectus?*) ¿Cómo sueñas en ser inmortal, si en tu naturaleza mortal no has obedecido a tu Hacedor? (*quomodo autem immortalis, qui in natura mortali non obaudivit Factori?*) Es, pues, necesario (*oportet*) que primero observes tu orden humano (*enim te primo quidem ordinem hominis custodire*), para que en seguida participes de la gloria de Dios (*tunc deinde participari*). Porque tú no hiciste a Dios, sino que él te hizo (*non enim tu Deus facis, sed Deus te facit*). Y si eres obra de Dios (*opera Dei*), contempla la mano de tu artífice (*manum artificis tui exspecta*), que hace todas las cosas en el tiempo oportuno (*opportune omnia facientem*), y de igual manera obrará oportunamente en cuanto a ti respecta (*opportune autem quantum ad te attinet qui effeceris*).³⁴

Es necesario que el hombre acepte su condición de creatura y reconozca que debe ser hombre primero y recién entonces participe de la gloria de Dios. Pues, cuando no acepta ésta, su condición de creatura, y la forma en que fue creada, está reprochando a Dios su obra y se comporta de manera ingrata y torpe.³⁵ Es

Cristo, cfr. R. POLANCO, *La mariología di sant'Ireneo*, «Theotokos. Ricerche interdisciplinari di Mariologia» IX (2001) 361-365.

³² Aquí subyace el principio griego de que «*lo semejante conoce a lo semejante*» (*simile a simili*). Cfr. A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Sígueme, Salamanca 1987, 12. El mismo principio es aceptado tanto por la hipótesis gnóstica como por San Ireneo. La diferencia está en que, para los gnósticos, la *gnosis* es de naturaleza divina y, por tanto, *conoce lo semejante*, a saber, el Pléroma y, con ella, la fragilidad e ignorancia del Demiurgo y de la materia. Por el contrario, para el obispo de Lyon, la *carne* es progresivamente elevada por el don del Espíritu hasta recibir la incorruptión y de éste modo, haciéndose semejante a Dios, pueda *conocer a lo semejante y captar a Dios*.

³³ Cfr. *Adv. haer.* V, 9, 3. Sostiene A. Orbe: «A diferencia de la *substantia Spiritus* asumida por el Logos en comunión personal por la Encarnación, la *qualitas Spiritus* es asumida en la *substantia carnis*, por Cristo redivivo (“*in forma Dei*”), y a su ejemplo, en la resurrección de los justos, por la *substantia carnis* de todos y cada uno de ellos» (A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, 435).

³⁴ *Adv. haer.* IV, 39, 2 (SC 100, 964-966, 33-41).

³⁵ Cfr. *ibidem* IV, 38, 4.

imposible admitir que un ser creado sea divino en su origen, sólo es posible que sea creado para ser divinizado, que se convierta en divino superando su ley de creatura, superación que no puede darse con la creación misma.³⁶

En efecto, se requiere que el hombre aprenda a ser primero lo que es: hombre, y sólo después pueda llegar a lo que está llamado a ser: hombre divinizado. En la antropología de Ireneo, «[...] el hombre es carne que por presencia del Espíritu de Dios deviene carne con las cualidades del Espíritu, y sin dejar de ser carne puede acceder a Dios transformada por el Espíritu».³⁷ Era necesario, pues, que el hombre conociera primero el estado racional y libre para no pasar sin mérito de *sarx* a *pneuma*, ofreciéndosele así la ocasión de obedecer y de que reconozca sus propios límites en cuanto creatura.

Así, sería un error para el hombre pensar que desde un principio hubiese sido creado perfecto. La vinculación del progreso con la contemplación y la divinización no sólo expresa la verdad sobre el hombre y sobre Dios, sino que, además, muestra la *irracionalidad* de la posición gnóstica. En efecto, la hipótesis gnóstica no es sólo irracional porque es inconsistente consigo misma³⁸ sino que, además, porque se priva de la «captación» y de la «contemplación» del único y verdadero Dios, creador y salvador. Así, puede concluir en *Adv. haer.* IV, 38, 4 la argumentación iniciada en *Ibid* 38, 1.

Son irrazonables (*irrationabiles*), pues, los que no esperan el tiempo de su crecimiento (*qui non expectant tempos augmenti*) e imputan a Dios la debilidad de su naturaleza (*et suae naturae infirmitatem adscribunt Deo*). No se conocen ni a sí mismos ni a Dios, ingratos e insaciables, rehúsan ser aquello que fueron hechos (*nolentes primo esse hoc quod et facti sunt*): seres humanos sujetos a pasiones (*homines passionum capaces*); sino que, sobrepasando la ley de la raza humana (*sed supergredientes legem humani generis*), antes de hacerse hombres pretenden ser semejantes al Dios (*antequam fiant hominem jam volunt similes esse Factori Deo*) que los hizo negando la diferencia entre el Dios increado y el ser humano creado en el tiempo (*et nulla esse differentiam infecti Dei et nunc et nunc facti hominis*).³⁹

El hombre debe, entonces, aceptar su condición de creatura. Él es creado. Nunca será increado, condición que sólo le corresponde a Dios. El problema reside entonces en que los «irrazonables» en el fondo se consideran iguales a Dios y niegan «la diferencia entre el Dios increado y el ser humano creado en

³⁶ Cfr. GONZÁLEZ FAUS, *Carne de Dios*, 116.

³⁷ R. POLANCO, *La Iglesia, vaso siempre joven del Espíritu de Dios* (*Adv. haer.* III, 24, 1). *Reflexiones sobre el núcleo articulador de la eclesiología de San Ireneo de Lyon*, «Teología y Vida» 48 (2007) 190.

³⁸ Como san Ireneo repite en muchos lugares, cfr. *Adv. haer.* I y II, *passim*.

³⁹ *Adv. haer.* IV, 38, 4 (SC 100, 956-958, 85-93).

el tiempo». Lo que atañe al hombre es acercarse al Increado poco a poco y esto, precisamente, constituye el sentido de su propio desarrollo y progreso.

El hombre es creado, lo cual significa que está a una distancia infinita del Increado. Ahora bien, el acercar y hacer próxima esta separación no puede ser dado en la plasmación misma, sino que es obra de un acercamiento progresivo, por lo cual, la obra plasmada al inicio requiere de un proceso de acercamiento al que la creó.⁴⁰

Como hemos visto ya, este desarrollo se produce paulatinamente, desde un estado inicial puramente terreno hasta que llega el hombre a su madurez completa en la visión de Dios. El hecho, por tanto, es que el hombre, creatura de Dios, está llamado a progresar e ir poco a poco acercándose al Increado: Dios.⁴¹

La respuesta de san Ireneo a la pregunta inicial vendrá por el hecho de la distancia existente entre el Increado y la creatura. El hombre es, en realidad, el *nuper factus*, el recién creado, al contrario de lo que es Dios, quien es el *Infectus*, el Increado. De este modo, el hombre pertenece a la categoría temporal. Es decir, el hombre comenzó a ser en el tiempo y no antes del tiempo, como es el caso del Verbo quien está fuera y antes del tiempo junto al Espíritu.⁴²

III. LA RESPUESTA DE IRENEO: LA PARTICIPACIÓN DEL HOMBRE

Según los gnósticos, el único perfecto sería el Unigénito que después asumirá como Salvador rescatando súbitamente a los espirituales que se encuentran su-

⁴⁰ Cfr. GONZÁLEZ FAUS, *Carne de Dios*, 114.

⁴¹ Según GONZÁLEZ FAUS, *Carne de Dios*, 94, el progreso mismo aparece como una característica integrante de la salvación y no se trata sólo de un añadido accidental en la obra de San Ireneo sino que tiene sus raíces en la síntesis mental del mismo, por esto, se presupone una concepción del hombre como historia más que como naturaleza y de la salvación como trascendencia o superación de la creatura humana. El mismo autor señala: «Pertenece a la naturaleza de las cosas que el hombre que consta de *caro*, *anima* y *Spiritus*, fuese primero plasmado, después animado (como testimonia el Génesis) y finalmente recibiera el Espíritu (...). Sí que importa, en cambio, subrayar la necesidad de una evolución en el primer hombre para pasar del estadio animal al espiritual» (GONZÁLEZ FAUS, *Carne de Dios*, 99).

⁴² Para la importancia del tiempo en la teología de San Ireneo, cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica. I: Percepción de la forma*, Encuentro, Madrid 1986, 70-89. Un iluminador pasaje previo muestra la relación entre temporalidad, imagen y semejanza: «Como en Ireneo aparece la naturaleza humana sometida a priori al tiempo y al devenir, es inoportuno separar tajantemente la imagen estática de la semejanza dinámica. La doctrina de la imagen y de la semejanza muestra de consuno el carácter trinitario de la creación; porque la creación está en devenir, las "manos" de Dios no cesan de imprimirle su forma: el Hijo objetivamente, el Espíritu subjetivamente, y entrambos la imprimen tanto en el reino de la naturaleza como en el de la gracia» (*ibidem*, 65-66).

mergidos en la materia.⁴³ A lo cual responde san Ireneo que, propiamente, el Verbo no es el Hombre; será el hombre perfecto, en cuanto hombre, recién cuando resucite y se presente como el Cristo glorioso.⁴⁴ La Encarnación del Verbo implica, entonces, un verdadero progreso y proceso en la humanidad de Cristo, como señala Ireneo a propósito de la exégesis del Bautismo del Señor.⁴⁵ La verdadera ascensión de la naturaleza humana por parte del Verbo implica, entonces, la ascensión del proceso a través del cual el *plasma* se hace capaz del *pneuma*.

Este proceso de *deificación* de la naturaleza humana creada, inserto en el tiempo, paradójicamente es, para san Ireneo, un proceso de *humanización*: «¿cómo podrías hacerte dios si primero no te haces un ser humano?».⁴⁶

Para el hombre, «hacerse humano», no significa otra cosa que comprender que él no se hizo a sí mismo, sino que fue hecho por el Hacedor. Es creatura y como tal debe obedecer al Hacedor. Debe observar primero el orden humano, orden de obediencia y sujeción al que lo plasmó. Corresponde, por tanto, al hombre dejarse hacer, esto es, por el hecho de ser creatura, debe aprender a mantenerse en la obediencia, lo cual significa que el Hacedor lo siga haciendo, pues no se hace el hombre a sí mismo. Dios hace todas las cosas en el tiempo oportuno y seguirá obrando con sus manos en el hombre.

Esta consideración nos lleva a una última dimensión del sentido del progreso. Una vez que hemos planteado, con san Ireneo, la pregunta por su sentido y, junto con él, hemos encontrado la respuesta en el carácter de creatura del hombre, debemos estudiar la naturaleza libre y personal de la participación del hombre en su propio progreso.

1. *Corresponde al hombre dejarse hacer*

El fin del progreso es la perfección. Ésta, a su vez, consiste en la «mezcla» y «unión» del alma creada con el Espíritu.⁴⁷ Con todo, esta «mezcla» no debe entenderse en un sentido físico sino como una «comunicación» por parte del Espíritu al hombre,⁴⁸ es decir, debe entenderse en un sentido sobrenatural, dado que no es posible concebir una mezcla física entre el *Infectus* y el *nuper factus*.

Esta comunicación se enmarca en las coordenadas de personalidad y libertad propias del pensamiento de san Ireneo: la creación del hombre es buena, libremente querida y realizada por el único Dios; es personal, en ella ha puesto en

⁴³ Cfr. *Adv. haer.* I, 8, 4.

⁴⁴ Cfr. *ibidem* I, 9, 3.

⁴⁵ Cfr. *ibidem* III, 17, 1.

⁴⁶ *Ibidem* IV, 39, 2.

⁴⁷ Cfr. *Adv. haer.* V, 6, 1.

⁴⁸ Cfr. *ibidem* V, 9, 2.

juego toda su Personalidad (su voluntad y sus «manos»)⁴⁹. Por su parte, la salvación y, con ella, la perfección del hombre,⁵⁰ también requiere de una respuesta libre. De este modo, le corresponde al hombre dejarse hacer y modelar en el tiempo por las manos del Artífice:

En esto difiere Dios del ser humano (*et hoc Deus ab homine differt*): Dios hace, el hombre es hecho (*quoniam Deus quidem facit, homo autem fit*). Y, por cierto, el que hace siempre es el mismo (*qui facit semper idem est*); en cambio aquel que es hecho debe recibir comienzo, adelanto y aumento hasta llegar a la madurez (*quod autem fit et initium et medietatem et adjectionem et augmentum accipere debet*).⁵¹

Al respecto, es interesante el análisis que hace González Faus⁵² de la frase de san Ireneo «Dios hace, el hombre es hecho». En realidad, según este autor, sería legítimo entender: «Dios hace, el hombre *deviene*». En efecto, advirtamos la diferencia: más que decir el hombre «es hecho» se interpreta «el hombre deviene» o «se hace». Pertenece a la esencia de Dios la pura actividad y al hombre, en cambio, la evolución. El hombre no es algo ya concluido; Dios siempre idéntico a él mismo es la plenitud, el hombre como todo lo creado es tensión hacia la plenitud, hacia el Ser.⁵³

Esta interpretación, que enfatiza la colaboración humana en el hecho del progreso, no está exenta de polémica. En efecto, A. Orbe enfatiza, por el contrario, la pasividad del *plasma* en el proceso de perfección.⁵⁴

2. El hombre: causa de su imperfección

En *Adv. haer.* IV, 39, 3 aparece claramente la dramática posibilidad de la imperfección.⁵⁵ La imperfección final del hombre no debe imputarse al Creador y Salvador, sino al mal uso de la libertad humana:

Mas si rehúas creer y huyes de sus manos, la culpa de tu imperfección recaerá en tu desobediencia y no en aquel que te llamó (...) (*erit causa imperfectionis in te qui non obaudisti, sed non illo qui vocavit*). A Dios no le falta el arte, siendo capaz de sacar de las piedras hijos de Abraham;⁵⁶ pero aquel que no se somete a tal arte, es causa de su

⁴⁹ Cfr. *ibidem* IV, Pro., 4.

⁵⁰ Con la consecuente «visión» e «incorrupción», cfr. *ibidem* IV, 38, 3.

⁵¹ *Adv. haer.* IV, 11, 2, (SC 100, 500, 21-24).

⁵² Cfr. GONZÁLEZ FAUS, *Carne de Dios*, 97.

⁵³ Cfr. *ibidem* 97, citando a Blondel: «todo ser es una plegaria al Ser».

⁵⁴ Cfr. ORBE, *Deus facit, homo fit*, 120.

⁵⁵ Cfr. PH. BACQ, *De l'ancienne à la nouvelle alliance selon Irénée. Unité du livre IV de l'Adversus haereses*, Lethiellieux-Presses Universitaires, Paris-Namur 1978, 267-269.

⁵⁶ Cfr. Mt 3,9; Lc 3,8.

propia imperfección (*sed ille qui non consequitur eam sibimet suae imperfectionis est causa*).⁵⁷

La perfección es la continuidad de la obra artística de la creación/plasmación. El arte del Creador, que es omnisciente (y no ignorante, como pretendían los gnósticos), es capaz de realizar esta perfección en el hombre. Sin embargo, esta obra se realiza con el concurso de la libertad humana expresada en la obediencia. En efecto, si la obediencia al Espíritu de Dios es la causa de la perfección, la desobediencia «es causa de la propia imperfección».

Por lo tanto, el problema de la necesidad del progreso para el hombre (y de no ser creado perfecto desde el inicio) se debe al hecho de que Dios da al hombre la libertad. Esto es, Dios quiere que el hombre se acerque al increado haciendo uso de su albedrío y, por tanto, con mérito propio. De hecho, el hombre es creado racional y espiritual, por lo cual, a diferencia de las plantas o de los animales, tiene la posibilidad de resistirse a esta invitación de Dios.

Se trata, entonces, de que el hombre se experimente dentro de sus límites propios. Venga a saber lo que es propiamente ser hombre y no Dios, para que, de esta manera, pueda distinguir los límites propios de lo humano y sepa los elementos propios de lo sobrenatural.

Para esto debe pasar primero por el espacio de perfeccionamiento moral haciendo uso de su razón y libertad y así, alcanzar la perfección moral propia de su especie. Debe someterse primero a las leyes de la materia y de la razón.⁵⁸

3. *El progreso moral: la obediencia*

Sin embargo, no basta esta razón (la libertad del hombre) para explicar todo. Sin duda que ella explica, en parte, el hecho de que el hombre debe dejarse moldear y que hay necesidad de un aumento dado por Dios que debe acoger. En otras palabras, hay necesidad de que el hombre *se deje hacer*. Sin embargo, esta explicación es incompleta si no se une la acción de Dios a esta respuesta libre del hombre.

En realidad, el pecado de los primeros padres Adán y Eva consiste, precisamente, en querer ser dioses sin primero comenzar por ser hombres. Se resisten al plan del Creador de dejarse hacer en el tiempo y sujetarse dócilmente a su Hacedor. En ellos, el hombre ha sido creado en la libertad y para la libertad. Sostiene San Ireneo: «así pues, al principio Dios plasmó a Adán, no lo hizo por necesidad, sino

⁵⁷ *Adv. haer.* IV, 39, 3 (SC 100, 968, 56-58; 61-63).

⁵⁸ Cfr. ORBE, *Homo nuper factus*, 535.

para tener a alguien que fuese objeto de sus beneficios». ⁵⁹ Fue él, Adán, quien hizo mal uso de la libertad por la desobediencia. ⁶⁰

Esta condición de pecado, fruto de la libertad, se añade a la condición de creatura para explicar la necesidad del progreso. De este modo, el hombre está llamado a progresar no solamente por su imperfección ontológica (*nuper factus*) sino, además, por su imperfección moral: pecador y necesitado de salvación.

Al respecto, es natural y de sentido común que no es posible un salto inmediato de lodo a «dios», y que debe el hombre (*plasma*) comportarse como tal con la ayuda de su alma racional y libre, es decir, comportarse meritoriamente ante Dios e ir asumiendo en libertad su condición. ⁶¹

Así las cosas, ¿qué significa entonces «hacerse hombre»? Significa que el *plasma* se adueña de sí, de sus pasiones, entra en un régimen de obediencia al Creador; no necesario sino en libertad y, por tanto, actúa meritoriamente. Se experimentará hombre en cuanto tenga experiencia de sí en el gobierno de sus componentes físicos obedeciendo a su Plasmador. Gobernada por la *psique* y auxiliada por el Espíritu, la naturaleza plasmada se hace dócil a Dios. Esta docilidad es una obediencia al «consejo del Espíritu». En efecto, al tratar de los «hombres espirituales», san Ireneo les opone a los rebeldes que:

Rechazan el consejo del Espíritu (*eos autem abjiciunt quidem Spiritus concilium*), sirven a las inclinaciones de la carne y viven irracionalmente, y se lanzan sin freno tras sus deseos, sin tener ninguna inspiración del Espíritu Divino (*quippe nullam habentes aspirationem divini spiritus*); sino que viven al modo de los cerdos y perros; a éstos el Apóstol llama justamente “carnales”. ⁶²

⁵⁹ *Adv. haer.* IV, 14, 1.

⁶⁰ Cfr. *ibidem* V, 23, 2.

⁶¹ «Ireneo vuelve sobre una idea de sentido común: primero es el barro, luego el plasma (=hombre), y por fin el hombre “dios”. Es absurdo que el plasma quiera de golpe ser “dios”, sin comportarse primero como plasma, en respuesta meritoria a su Hacedor. “Ser hecho” plasma, con sólo tránsito de lodo a “cuerpo”, es poco; no entraña mérito. Interesa que, consciente de venir de Dios, se comporte como hechura Suya. Y es lo que el plasma hará si sabe ser libre y meritoriamente hombre, ante Dios, con ayuda del alma (racional y libre). El plasma ha de servirse de la *psique*, como de instrumento, para saber ser ante Dios, meritoriamente, lo que es» (ORBE, *Deus facit, homo fit*, 95). P. Évieux desarrolla, en el contexto del *acostumbramiento*, los distintos sentidos de “plasma” en el pensamiento del obispo de Lyon. *Plasma* y *plasmatio* son utilizados solamente en relación a la criatura humana y a su creación: el hombre es modelado por las manos de Dios. Estos términos se extienden, además, al género humano en su totalidad pero no a la creación. Cfr. P. ÉVIEUX, *Theologie de l'accoutumance chez saint Irénée*, «Recherches de science religieuse» 35 (1967) 28.

⁶² *Adv. haer.* V, 8, 2 (SC 153, 96-98, 35-40).

La obra de la perfección del hombre es una acción del Espíritu. Esta acción es una «comunicación» que requiere de la obediencia y que tiene por fruto primero la perfección moral: la victoria sobre «las inclinaciones de la carne» (*carnis voluptatis*). Como vemos, el progreso no solamente está implicado en la estructura física del hombre, creado «niño»; sino que, además, está implicado en su estructura moral. En efecto, el progreso tiene una dimensión moral, en la que se juega la libertad, aparece el mérito y, con él, la posibilidad de la perfección o de la imperfección.

El «dejarse hacer» requiere, por una parte, la libertad del hombre y, por otra, la acción de Dios. En este proceso de relación y comunicación recíprocas, Dios tiene la iniciativa absoluta, el hombre debe obedecer y dejarse hacer, sólo entonces, estará en condiciones de recibir «la gracia universal del Espíritu» que es la semejanza divina:

Pues si la prenda, apoderándose del hombre mismo (*si enim pignus complectens hominem in semetipsum*), ya le hace exclamar: “¡Abbá, Padre!”, ¿qué hará la gracia universal del Espíritu, que Dios otorgará a los hombres? (*quid facit universa Spiritus gratia quae hominibus dabitur a Deo?*) Nos hará semejantes a Él (*similes nos ei efficit*), y nos hará perfectos por la voluntad del Padre (*et perfeciet voluntatem Patris*); pues éste ha hecho al hombre según la imagen y semejanza de Dios (*efficiet enim hominem secundum imaginem et similitudes Dei*).⁶³

Comentando el texto de la carta a los Romanos,⁶⁴ san Ireneo establece un paralelo entre la actual condición del hombre que posee al Espíritu como «en prenda»⁶⁵ y la condición futura de la plena posesión. En esta condición se otorgará «la gracia universal del Espíritu» y, con ella, la perfección. En efecto, el Espíritu Santo se nos da «en prenda»; su tarea es ir realizando un acostubramiento y una preparación en el hombre.

⁶³ *Adv. haer.* V, 8, 1 (SC 153, 94-96, 21-26).

⁶⁴ Cfr. Rm 8,15.

⁶⁵ El mismo San Ireneo, explicando en *Adv. haer* V, 8, la obra del Espíritu, sostiene: «Ahora recibimos alguna parte de su Espíritu (*nunc autem partem aliquam a Spiritu ejus sumimus*), para perfeccionar y preparar la incorrupción (*ad perfectionem et praeparationem incorruptelae*), acostubrándonos poco a poco a comprender y a portar a Dios (*paulatim assuescentes capere et portare Deum*). El Apóstol lo llamó prenda (*pignus*) (es decir, parte de la gloria que Dios nos ha prometido)». Así, podemos notar que el Espíritu realiza este acostubramiento de modo gradual (*paulatim*). Esta gradualidad se verifica de dos maneras: el hombre se hace capaz, por obra del Espíritu, de comprender (*capere*) y de portar (*portare*) a Dios. La comprensión de Dios no solamente implica un conocimiento intelectual, se trata de la “captación”: una capacidad sobrenatural de poseer ya en parte, como prenda (*pignus*), la futura gloria, que es la visión de Dios. Cfr. ÉVIEUX, *Theologie de l'accoutumance*, 43-52.

El hombre es «preparado» para la venida del Hijo, acostumbrándolo a «portar a Dios». ⁶⁶ El hombre recibe, en esta condición mortal, una parte del Espíritu como prenda para perfeccionar y preparar la incorrupción. Así, se acostumbra gradualmente a comprender y a portar a Dios. De este modo, comienza el hombre a hacerse espiritual. Esto se realiza por la comunión del Espíritu. ⁶⁷

Como se ve, tanto la perfección del hombre como su imperfección son realidades progresivas, dinámicas y relacionales. ⁶⁸ Se fundamentan en la estructura creatural y finita del hombre, se desarrollan por la acogida (o el rechazo) a la acción de Dios en el hombre, y lo implican íntegramente: su cuerpo y su alma en comunión con el Espíritu Santo.

De este modo, la inicial imperfección ontológica del hombre arranca de su condición de creatura, cuya expresión máxima es la materia, ésta le ata al tiempo y, por tanto, se rige el hombre por las leyes del barro y de la carne. ⁶⁹ De esta manera, si no se pusiera en juego la obra de Dios, entonces, la materia, a saber: el hombre formado de barro, estaría destinado también al destino que le corresponde a la materia, esto es, a la corrupción y posterior desaparición; estaría así condenado a deshacerse.

Sin embargo, con este principio, se agravia al creador del hombre, por cuanto el hombre, que es su mayor obra en el mundo, estaría necesariamente sometida a ley de la materia y destinada a la corrupción y desaparición posterior.

Pero el hombre creado por Dios, alma y cuerpo, tiene un comienzo y está en lo temporal, y, por ser material, es corruptible: «cualquier cosa que tenga un inicio temporal, también debe tener un final en el tiempo». ⁷⁰

⁶⁶ En *Theologie de l'accoutumance*, Évieux estudia el complejo proceso del *acostumbramiento* recíproco entre Dios y el hombre. La acción económica de la salvación tiene un sentido de comunión. Esta comunión, que ha comenzado en la creación, está ordenada a la encarnación y a la recapitulación de todas las cosas en Cristo. Évieux nota una compleja relación entre el progreso y la recapitulación: dado que, en la encarnación, Dios se ha hecho hombre y ha recapitulado todas las cosas: ¿qué sentido tiene el progreso después de la Encarnación? Éste es el lugar del Espíritu en la historia de la salvación. Cfr. ÉVIEUX, *Theologie de l'accoutumance*.

⁶⁷ El sentido de esta comprensión se aclara a partir del «portar a Dios» (*portare Deum*). La presencia interior y permanente del Espíritu implica una posesión recíproca: el hombre posee progresivamente a Dios en el Espíritu, al mismo tiempo, Dios va poseyendo, progresivamente, al hombre en el mismo Espíritu. Afirma Évieux: «(...) el tema del acostumbramiento está íntimamente ligado a la noción de educación progresiva, y forma parte integrante de la historia de la salvación» (ÉVIEUX, *Theologie de l'accoutumance*, 6).

⁶⁸ Para san Ireneo, la perfección es el fin del progreso. El carácter dinámico expresa «las fuerzas» comprometidas en dicho progreso, es decir, la acción del Espíritu y la libertad del hombre. Finalmente, el carácter relacional muestra que el hombre y su perfección están abiertos a la acción de Dios.

⁶⁹ Cfr. ORBE, *Homo nuper factus*, 516.

⁷⁰ «quaecumque enim temporale initium habent, necesse est ea et finem habere temporales»

Con todo, esta condición de creatura, expresada en la materialidad y en la corporalidad, es perfeccionada progresivamente por la obra de Dios en el hombre. De este modo, la teología de la creación, en general, y la antropología, en particular, de san Ireneo explican tanto la fragilidad del hombre como su grandeza y posibilidad de progreso.

En efecto, el optimismo del santo pastor responde al hecho de que el hombre, a pesar de ser hecho de materia, y por esencia llamado a la corrupción, está, no obstante, gratuitamente invitado por la bondad de Dios a elevarse hasta la semejanza del Verbo encarnado y glorioso. Así supera la ley de su propia materia y entra en el modo de ser del Verbo encarnado y resucitado:

Por eso, al final, no por deseo de la carne ni por deseo de varón,⁷¹ sino por el beneplácito del Padre (*sed ex placito Patris*), sus manos llevaron a plenitud al hombre viviente (*manus ejus vivum perfecerunt hominem*), para que se haga Adán conforme a la imagen y semejanza de Dios (*uti fiat Adam secundum imaginem et similitudinem Dei*).⁷²

La obra de la creación, llevada a cabo por las «manos» de Dios es también plenificada por esas mismas «manos». Nuevamente, se identifica la finalidad del progreso con la perfección/plenitud de la imagen y semejanza divina. Es, por tanto, absolutamente necesaria la acción de Dios en el proceso de plenificación del hombre.

El hombre hecho en el tiempo⁷³ no tiene la capacidad para contemplar a Dios en su majestad. Y no sólo Adán, el primer hombre, sería incapaz, con lo cual los hombres que vinieran después se mostrarían capaces, sino todo hombre en el tiempo es incapaz.

Mientras el hombre viva en este mundo será incapaz de superar sus propias leyes, las leyes de la materia, y por tanto, será incapaz de ver a Dios en toda su gloria. Así, todo hombre que viene a este mundo es y será por este mismo hecho, siempre infante, y requerirá pasar progresivamente al estado de adulto, como hemos ya indicado.⁷⁴

Entonces, podemos concluir primeramente que no fue debido a una incapacidad de Dios que el hombre no fue creado perfecto desde el inicio, sino debido a su condición de creatura. Esta condición lo acompaña desde el primer hombre Adán y lo acompañará hasta el último hombre. No se trata de una incapacidad

Adv. haer. IV, 4, 1, (SC 100, 418, 23-25).

⁷¹ Cfr. Jn 1,13.

⁷² *Adv. haer.* V, 1, 3 (SC 153, 28, 85-89).

⁷³ En palabras de san Ireneo: «recién hecho» (*nuper factus*).

⁷⁴ Cfr. ORBE, *Homo nuper factus*, 522-523.

de Dios, sino de la estructura ontológica del hombre hecho en el tiempo, o recién hecho, es decir, por el hecho mismo de ser creado.

De este modo, San Ireneo se enfrenta a la soteriología gnóstica, para la cual el Demiurgo hacía por necesidad al hombre material, que por naturaleza era incapaz del progreso y, por tanto, de la salvación. En cambio, el gnóstico tiene asegurada su salvación sin necesidad de progreso porque es igual a Dios. Para el obispo de Lyon, en cambio, Dios actúa libremente y por pura bondad para beneficio del hombre.⁷⁵ En realidad, la bondad de Dios actúa verdaderamente como una madre que le da el alimento a su hijo, en proporción a su capacidad, como señalábamos ya anteriormente, a propósito de la metáfora del niño:

Dios pudo dar la perfección al ser humano desde el principio (*praestare ab initio perfectionem*), pero éste era incapaz de recibirla, pues también fue niño (*homo autem impotens percipere illam*).⁷⁶

De este modo, queda claro también que no se trata de un Dios diferente aquel que creó al hombre de aquel Dios bueno y perfectísimo, origen de todo, sino que se trata del mismo y único Dios. Es siempre el mismo Dios, Bueno e Infinito, origen y creador del hombre. El Lugdunense salva así la unicidad de Dios y la unidad de su acción a favor de la creación, es decir, de su economía.

Si hay imperfección del hombre no es a causa de un Demiurgo celoso o envidioso, como sostenía la hipótesis gnóstica;⁷⁷ sino a causa de la propia incapacidad del hombre para ser, desde el origen, un ser acabado. Esta incapacidad le viene por el hecho de ser creatura formada de materia.

Esta incapacidad será salvada gratuitamente por el mismo Dios, creador y salvador a través del complejo proceso que hemos descrito como «progreso» y que implica, por una parte, la acción salvadora de Dios Trino y, por otra, la acción acogedora y obediente del hombre.

De este modo, la salvación/perfección, que se resuelve en la «visión» y en la «incorrupción», se realiza en la comunión de dos libertades.

4. *Naturaleza, inmortalidad e incorruptibilidad*

Es claro, entonces, para el santo obispo, que el hombre tiene grandes aspiraciones y siente una tensión que lo impulsa a ser algo que lo supera; en una palabra, el hombre quiere ser dios. Ahora bien, esta aspiración no es ilegítima en sí. No es erróneo que el hombre aspire a ser dios. San Ireneo no se opone a que el hombre

⁷⁵ Cfr. ORBE, *Deus facit, homo fit*, 102-104.

⁷⁶ *Adv. haer.* IV, 38, 1 (SC 100, 946, 16-17).

⁷⁷ Cfr. *ibidem* I, 5, 5.

aspire a ser perfecto, esto es, que llegue a ser inmortal y que pueda contemplar la gloria de Dios. Sin embargo, este proceso de divinización implica que el hombre debe comprender que, dada su naturaleza mortal, creado por tanto en el tiempo, debe primero hacerse humano y sólo entonces podrá hacerse dios.

Esta tarea de gran perfección consistente, como veremos, en espiritualizar la carne, requiere de tiempo y desarrollo:

Pues era necesario (*oportuerat autem*) que primero apareciese la naturaleza (*primo naturam apparere*), luego que fuera vencida (*post deinde vinci*), en seguida que lo mortal fuera absorbido en la inmortalidad (*et absorbi mortale ab immortalitate*) y lo corruptible en la incorrupción (*et corruptibile ab incorruptibilitate*),⁷⁸ para que el ser humano se convierta en imagen y semejanza de Dios (*et fieri hominem secundum imaginem et similitudinem Dei*), habiendo recibido el conocimiento del bien y del mal (*agnitione accepta boni et mali*).⁷⁹

En efecto, hay una etapa primera en que debe aparecer la naturaleza del hombre y progresar hacia Dios el inmutable, esto es, que lo mortal sea absorbido por la inmortalidad y lo corruptible por la incorruptibilidad. En este camino de ascenso y progreso, camino lento y trabajoso, requerirá el hombre de la actividad del Espíritu Santo para poder llegar a la gloria. Como muestra el Santo pastor en su obra, el hombre requerirá del estímulo y de la presencia del Espíritu para realizar la semejanza divina para la cual está llamado.

En el pensamiento de san Ireneo están presentes entonces, tanto la incapacidad el hombre material para elevarse al conocimiento del creador, como la necesidad de un Dios-hombre para deificar al hombre.⁸⁰ Esta acción deificante es el núcleo del progreso del hombre y guarda una íntima relación con la persona y la acción del Espíritu Santo.

ABSTRACT

En su *Adversus Haereses*, y en el contexto de la polémica antignóstica, san Ireneo de Lyon desarrolla variados argumentos sobre el proceso de divinización del hombre, todos ellos basados en la idea de progreso. Ante la idea gnóstica de que la omnipotencia divina implicaría una obra acabada, Ireneo desarrolla una riquísima antropología teológica, enfocada principalmente en la condición creatural del hombre y en su participación libre en el ascenso a la condición divina.

⁷⁸ Cfr. 2Co 5,4; 1Co 15,53.

⁷⁹ *Adv. haer.* IV, 38, 4 (SC 100, 960, 110-114); Cfr. Gn 3,5.

⁸⁰ Cfr. ORBE, *Homo nuper factus*, 525.

In his *Adversus Haereses*, and in the context of an anti-Gnostic discussion, St. Irenaeus develops several arguments concerning the process of man's divinization, all of them grounded on the idea of progress. Against the Gnostic idea that divine omnipotence would imply a perfectly complete work, Irenaeus develops a rich theological anthropology, focused mainly on the creaturely condition of man and on his free participation in the ascension to the divine condition.