

Pecado original y progreso evolutivo del hombre en Ireneo

«Ex uno et eodem Patre omnia, qui tamen aptal secundum subiacentium naturas et dispositiones» (II,35,4)¹. Es sabido que la teología de Ireneo es primordialmente una teología de la unidad: frente a las distintas formas de pluralismo, esenciales a todos los sistemas gnósticos, Ireneo proclamará que no hay más que un solo Dios Padre y Creador, un solo Verbo por quien creó todas las cosas, un solo cosmos sometidos por entero al único Dios, un plan o economía de Dios sobre este cosmos, llevado a cabo por el único Salvador.

Pero, al proclamar así el principio de unidad que abraza todas las cosas, Ireneo ha de dar razón asimismo de la innegable pluralidad que se da bajo muchas formas en el mundo de nuestra experiencia, y muy particularmente de la pluralidad que se manifiesta en la contraposición constante del bien y del mal en el mundo. Esto obliga a Ireneo a una reflexión profunda sobre las características de la economía o designio por el que Dios va dirigiendo el mundo hacia su meta, que le lleva a descubrir que Dios, en su acción sobre el mundo, ha de adaptarse a las condiciones de lo que no es Dios, es decir, las condiciones de la multiplicidad, la finitud, la perfectibilidad. Todo procede de un único Dios, Padre y Creador, en virtud de una única economía o disposición de El sobre todas las cosas: pero lo que no es Dios ha recibido de Dios una naturaleza propia con unas determinadas condiciones y principios intrínsecos, y Dios se acomoda en sus disposiciones particulares, dentro de su economía general, a las condiciones de las

¹ Las citas de IRENEO sin más referencia particular se refieren al tratado *Adversus Haereses*, citado según la división en libros, capítulos y secciones hecha por Massuet y reproducida en la Patrología de Migne. La *Demonstratio Praedicationis Apostolicae* se cita con la abreviación *Dem.* y el número del capítulo, según la división reproducida en la edición de Froidevaux, en *Sources Chrétiennes*, Paris 1959.

naturalezas que él mismo ha hecho. Dios respeta la estructura y las leyes intrínsecas que ha dado a sus criaturas precisamente con el designio de alcanzar a través de esta estructura y estas leyes sus fines últimos. Si no las respetara, se manifestaría una contradicción entre la acción creadora y la acción providente de Dios.

Resulta de aquí que la teología de Ireneo puede ofrecer perspectivas aparentemente distintas, según que el punto de vista sea el del fin último al que tiende la acción de Dios en el mundo, o el de las exigencias de su realización concreta en las condiciones de la naturaleza creada. Mirando la historia de salvación desde el lado de Dios, la teología de Ireneo se proyecta en los temas fundamentales de la creación y recapitulación de todo en y por Cristo; mirándola más bien desde el lado del hombre, se proyecta en la noción de una evolución progresiva de la humanidad, bajo el influjo de Dios, pero con verdadera intervención de la libertad del hombre ².

No siempre resulta fácil conciliar estas dos perspectivas, y no es de extrañar que se hayan hecho reparos a la manera como Ireneo las presenta. En particular, se ha pretendido descubrir una cierta incoherencia, cuando no positiva incompatibilidad, entre la doctrina de Ireneo acerca de la redención como recapitulación y restauración de un estado de perfección original y la idea de una evolución progresiva de la humanidad, desde un estadio de imperfección e inmadurez originaria hacia una meta de madurez y perfección ³. Ireneo habría recogido, sin lograr armonizarlas completamente, dos concepciones diversas de la condición primigenia del hombre y su historia subsiguiente: la del estado de perfección paradisiaca original, a la que sigue la caída y la esperanza de restauración, y la de la debilidad e imperfección original, que va siendo superada gradualmente en un lento proceso de perfeccionamiento. La primera de estas concepciones se armoniza más fácilmente, al menos a primera vista, con el relato bíblico de la creación y la caída; la segunda, en cambio, armonizaría mucho mejor con las ideas modernas de la evolución en el universo, pero parece dejar

² HARNACK, *Dogmengeschichte*, I⁵, 564, describe la teología de Ireneo como «Erkenntnis der geschichtlich zu einem Ziel führenden Heilswegs Gottes». Para defender la unicidad del Dios creador frente a los gnósticos, Ireneo se ve forzado a explicar todo el plan de Dios acerca de la creación. Por esto su teología es telológica y evolutiva, ya que el plan de Dios sobre la creación se realiza en el tiempo y como un progreso hacia una meta.

³ Cf. BONWETSCH, *Die Theologie des Irenäus*, 12: «Especialmente WENDT creía que había que señalar una insoluble contradicción entre la concepción de Cristo como el Instaurador y las ideas referentes a un progreso gradual». (Citado por PRÜMM, *Göttliche Planung und menschliche Entwicklung nach Irenäus*, Scholastik 13 (1938) 344.) Cf. asimismo BOUSSET, *Kyrios Christos*, Göttingen 1965, 355.

marginados los datos bíblicos sobre el origen del hombre, particularmente el supuesto estado de perfección original y la caída.

Esta dificultad fue sentida ya hace tiempo, y en tiempos relativamente recientes ha vuelto a ser subrayada. En su libro sobre «Cristo y el Tiempo», Oscar Cullmann, fijando exclusivamente su atención en el aspecto progresivo de la teología de la salvación en Ireneo, llegaba a formular conclusiones a todas luces exageradas:

«Ireneo acentúa excesivamente el carácter rectilíneo de la historia de salvación. En consecuencia, se ve arrastrado a no considerar ya la caída de Adán como un acto positivo de desobediencia y de rebelión, sino que lo atribuye a una falta de madurez natural, hasta cierto punto prevista de antemano: esto es minimizarla en exceso. En Ireneo, la línea es tan recta que no se ha tenido suficientemente en cuenta la ruptura provocada por la caída. Todo es cumplimiento...»⁴

Por su parte, André Benoit, adhiriéndose a los puntos de vista de Cullmann, los desarrolla en la misma línea: en esta concepción evolutiva del hombre hay poco lugar para la idea del pecado, el cual «no modificaría el conjunto del plan de Dios, sino que a lo más retrasaría su realización». «En esta perspectiva, la remisión de los pecados no es más que una etapa preparatoria... Cristo tiene como misión esencial el llevar este crecimiento hasta su término...» Todo ello deja al pecado «en un segundo plano, como un accidente infortunado», y desborda los cuadros de la doctrina de la recapitulación, ya que la obra de Cristo no consiste en devolver al hombre a su situación original, sino en llevarlo a un término distinto del punto de partida... Benoit preferiría considerar la concepción evolutiva del hombre como un elemento extraño al pensamiento propio de Ireneo, debido a la utilización de una fuente peculiar.⁵

En realidad, el pensamiento de Ireneo sobre estas cuestiones es relativamente complejo, y todo juicio sobre el mismo ha de ser convenientemente matizado. Si se leen los escritos de Ireneo en su contexto histórico y teológico, no causará extrañeza que hasta cierto punto la idea del pecado quede relegada a un lugar algo secundario, mientras que en determinados momentos la idea de la evolución del hombre hasta un término de perfección al que estaba orientado ya desde un principio sea subrayada con énfasis peculiar. Porque no hay que olvidar que Ireneo escribe para refutar a la gnosis en sus diversas variantes, las cuales tenían como característica común un sentido pesimista del mundo material, que les llevaba a negar que pudiera ser creación del Dios supremo. Frente a este pesimismo dualista, Ireneo tendrá que defender antes que

⁴ *Christ et le Temps*, Neuchâtel 1947, 40, n. 2.

⁵ BENOIT, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa Théologie*. Paris 1960, esp. pp. 227 ss.

nada que la creación es en sí buena y que Dios tiene designios de bondad sobre ella; que estos designios no son incompatibles con un cierto mal relativo; que en definitiva este mal será vencido y los bondadosos designios de Dios plenamente cumplidos. Ireneo ha de defender contra los gnósticos la bondad radical de la creación, explicando la posibilidad del mal y del pecado en ella sin detrimento de la bondad y santidad del único Dios Creador. Es al explicar cómo puede darse el pecado y el mal en una creación que se dice buena y obra del Dios bueno, cuando Ireneo recurre a las nociones de una naturaleza en evolución y de la adaptación de Dios a las condiciones naturales de la creaturalidad. Con ellas mostrará Ireneo que incluso el pecado puede ser parte de la economía de Dios sobre el mundo, y que en definitiva el término positivo de esta economía supera inconcebiblemente los elementos negativos que son parte de ella. Si el pecado queda relegado a un lugar relativamente secundario en la teología de Ireneo, ello se debe a las exigencias de su actitud polémico-apologética frente a los gnósticos: pero también a una profunda intuición de que el pecado, como elemento negativo que es, no puede constituir el verdadero centro absoluto de la teología cristiana de la historia. El único centro absoluto no puede ser otro que el designio de Dios por el que determinó poner por obra la creación, a fin de comunicarse de una manera inefable con sus creaturas. Este designio no podía fallar, y frente a él, el pecado tiene —aunque a determinados pensadores protestantes les cueste admitirlo— un lugar relativamente secundario, y es, en definitiva, no más que un «accidente infortunado».

Con todo, este accidente tiene, sobre todo desde el punto de vista del hombre, su importancia. Estudiaremos cómo Ireneo, lejos de ignorar el pecado, le da toda la importancia relativa que tiene. Veremos luego cómo explica Ireneo que la posibilidad del pecado en la creación no implica un defecto positivo en la obra del Creador. Ello nos llevará a considerar su idea de una creación todavía imperfecta y en estado evolutivo; y, finalmente, intentaremos mostrar cómo esta concepción no está necesariamente en contradicción con la idea de la «recapitulación» o «restauración» de todo en Cristo.

EL PECADO ORIGINAL EN IRENEO

Ireneo en manera alguna intenta minimizar el pecado de Adán en sí y en sus consecuencias, aunque sí se esfuerza por explicarlo en sus causas. Para Ireneo, el pecado de Adán es en sí una desobediencia grave al mandato de Dios, y sus consecuencias son, ante todo, la servidumbre a la muerte y el alejamiento y pérdida de Dios para Adán y para toda su descendencia.⁶

⁶ Hay que hacer notar desde un comienzo que el término «Adán» en Ire-

El pecado como desobediencia aparece ya en el pasaje programático del libro I en el que Ireneo, después de una primera exposición de las elucubraciones de los sistemas gnósticos, propone el objeto de la verdadera gnosis cristiana: en vez de excogitar un nuevo creador y mantenedor del universo, la verdadera gnosis ha de explicar

«quoniam magnanimus extitit Deus, et in transgressorum angelorum postasia, et in inobedientia hominum...» (I,10,3).

Tenemos ya los dos elementos con los que juega constantemente Ireneo: «Desobediencia» por parte del hombre, y, por tanto, verdadera ofensa a Dios; pero «magnanimidad» de parte de Dios, dispuesto a no abandonar al hombre en su desobediencia.

Particular ocasión de expresar su pensamiento acerca del pecado de Adán se ofrece a Ireneo en el capítulo 18 del libro III, que lleva como encabezamiento en la versión latina: «Quae causa fuit ut Verbum Dei caro fieret». Fundamenta la necesidad de la encarnación redentora diciendo que era imposible que el hombre «qui semel victus fuerat et elisus per inobedientiam», pudiera rehacerse (replasmare) a sí mismo y alcanzar la victoria. Igualmente, «impossibile erat ut salutem perciperet qui sub peccato ceciderat». La transgresión de Adán es un «pecado» de «desobediencia», que acarrea al hombre una derrota y destrucción de la que él por sí mismo no puede esperar levantarse.

Algo más adelante, dentro del mismo capítulo, en un argumento contra el docetismo, Ireneo arguye en favor de la encarnación y pasión de Cristo a partir de la realidad del pecado:

«Nuestro Señor es... Hijo de Dios verdaderamente bueno y paciente, Verbo de Dios Padre hecho hijo del hombre: porque realmente luchó y venció, ya que era un hombre que combatía por sus padres, pagando con su obediencia la desobediencia de ellos. Y efectivamente encadenó al que había sido fuerte, y puso en libertad a los que eran débiles, haciendo a su creatura el don de la salvación y aniquilando al pecado». (III, 18,6).

La realidad y magnitud de la redención dependen, en la mente de Ireneo de la realidad y magnitud del pecado: éste no es algo aéreo o metafórico, como no lo es la carne de Cristo; es una desobe-

neo tiene muy a menudo una connotación genérico-colectiva por la que parece designar simplemente «el hombre» o «la Humanidad»; cf. III,23,1: «Fue preciso que el Señor... salvase al mismo hombre que había sido creado a su imagen y semejanza. es decir, Adán...» Y algo más adelante: «Hic est autem Adam, ... primiformis ille homo, de quo Scriptura ait dixisse Dominum: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Nos autem omnes ex ipso: et quoniam sumus ex ipso, propterea quoque ipsius haereditavimus appellationem».

diencia real, que comporta una esclavitud real de la que el hombre no podía liberarse sin que uno de su linaje luchase efectivamente por su libertad, compensando con la obediencia hasta la muerte la desobediencia de muerte. Pero, a renglón seguido, subraya de nuevo Ireneo la magnanimidad de Dios, frente al rigorismo latente en el dualismo de los gnósticos: «Erat enim piissimus et misericors Dominus, et amans humanum genus» (Ibid.).

Todavía dentro del mismo capítulo tiene Ireneo ocasión de expresar mejor su concepción del pecado del hombre, que no es otra que la de la Epístola a los Romanos, a la que parafrasea:

«Así como por la desobediencia de un hombre originariamente formado de la tierra virgen, muchos fueron hechos pecadores y perdieron la vida, así convenía que por la obediencia de un hombre, hecho originariamente de una Virgen, fuesen muchos justificados y alcanzasen la salvación». (III,18,7).

La misma argumentación, con idénticos conceptos y casi idénticas palabras reaparece en III,21,10 y III,22,4. En ella los conceptos de desobediencia, pérdida de la vida y de la salvación, son los rasgos prominentes del pecado, que Ireneo ha tomado directamente de Pablo y ha asimilado plenamente a su sistema.

Ahora bien, si es cierto que la realidad del pecado del hombre exige que el salvador sea realmente hombre, no lo es menos que la realidad de la ofensa a Dios exige que el salvador sea verdaderamente Dios; y así, los que creen que Cristo es un «mero hombre, engendrado por José», «perseverantes in servitute pristinae inobedientiae moriuntur» (III,19,1).

La fórmula paulina que contrapone la desobediencia de Adán a la obediencia de Cristo «hecho obediente hasta la muerte» acude constantemente a la pluma de Ireneo, y a veces recibe de ella desarrollos vigorosos:

«Dissolvens eam quae ab initio in ligno facta fuerat hominis inobedientiam, obediens factus usque ad mortem, mortem autem crucis: eam quae in ligno facta fuerat inobedientiam, per eam quae in ligno fuerat obedientiam sanans». (V, 16,3).

«Recapitulationem eius quae in ligno fuit inobedientiae, per eam quae in ligno est obedientiam facientem...» (V,19,1).

Ahora bien, la desobediencia implica la pérdida de la amistad de Dios, y por ella la redención adquiere el carácter de una mediación y reconciliación, por la que se restaura la amistad perdida:

«Est autem hic Demiurgus... cuius et praeceptum transgredientes, inimici facti sumus ejus. Et propter hoc in novissimis temporibus, in amicitiam restituit nos Dominus per suam incarnationem, mediator Dei et hominum factus; propitius quidem pro nobis Patrem in quem pec-

caveramus, et nostram inobedientiam per suam obedientiam consolatus; nobis autem donans cam quae est ad factorem nostrum conversationem et subjectionem...» (V.17,1).

Realmente, a la vista de estos pasajes no se puede suscribir que no haya lugar para el pecado en la teología de Ireneo, ni siquiera que el pecado quede relegado a un lugar secundario. Lo que sí es cierto es que, por encima del pecado, Ireneo subraya siempre la magnanimidad de Dios:

«Tal ha sido la magnanimidad de Dios: que el hombre pasara por todos los estadios, teniendo primero conocimiento de la muerte, viniendo luego a la resurrección de entre los muertos, alcanzando experiencia de aquello de lo que había sido liberado, a fin de que ya para siempre se muestre agradecido para con el Señor, amándole más después de haber obtenido de él el don de la inmortalidad; porque, «a quien más se le perdona, más ama» (Lc. 7,42). Conózcase el hombre a sí mismo como ser mortal y débil; y conozca a Dios, que es hasta tal extremo inmortal y poderoso, que puede dar la inmortalidad a lo mortal y la eternidad a lo temporal... Porque la gloria del hombre es Dios; pero el objeto de la acción de Dios, de toda su sabiduría y su poder, es el hombre. Así como el médico se prueba en los enfermos, así Dios se manifiesta en los hombres. Por esto dice Pablo: «Incluyó Dios todo en la incredulidad, a fin de usar de misericordia para con todos» (Rom. 11,32)... El hombre que sin vanidad ni jactancia tiene un sentimiento verdadero acerca de lo creado y del Creador... el que permanece en su amor con sumisión y acción de gracias, recibirá de él una gloria mayor y progresará hasta hacerse semejante a aquél que murió por él. Porque, efectivamente, éste se hizo «semejante a la carne de pecado» (Rom. 8,3), para condenar al pecado; y una vez condenado lo arrojó de la carne, invitando al hombre a asemejarse a él, destínándole a ser imitador de Dios, poniéndole bajo el dominio paterno a fin de que contemplara a Dios, dándole el poder de poseer al Padre. (III,20,2).

Se ha insinuado que a partir de esta idea —ciertamente frecuente en Ireneo— de que el pecado sirve para revelar la magnanimidad de Dios y redundaba en definitiva en un mayor bien del hombre, podría casi sacarse la conclusión de que el pecado no es «sólo algo permitido por Dios, sino directamente querido como necesario para el progreso del hombre»⁷. Si esto hubiera de valer como reproche, valdría ante todo contra San Pablo, el primero que da a este pensamiento un vigor excepcional, que Ireneo no hace más que reflejar. Pero ni en Pablo ni en Ireneo la idea de que el pecado manifiesta la magnanimidad de Dios y es ocasión para que Dios conceda al hombre mayores bienes, implica una menor conciencia de la malicia del pecado. Todo lo contrario: el mismo

⁷ BOUSSET, o. c. 352.

argumento en favor de la magnanimidad de Dios les lleva a subrayar con énfasis peculiar la malicia del pecado. Cuanto mayor es la malicia de la ofensa, mayor es la magnanimidad del que la perdona. La idea de «felix culpa», tal como la ha entendido lo mejor de la tradición cristiana, no implica una minimización del pecado, sino todo lo contrario: es la ponderación de la gravedad del pecado lo que hace brotar una agradecida exclamación de júbilo en la boca del que se siente no sólo liberado, sino además beneficiado con nuevos y mayores beneficios de parte de la magnanimidad de Dios. La idea es plenamente paulina: «Donde abundó el delito, sobreabundó la gracia» (*Rom.* 5,21); e Ireneo cita incluso la fuente donde él fue a beber este pensamiento: «Incluyólo Dios todo en la incredulidad, a fin de usar de misericordia para con todos» (*Rom.* 11,32, cf. *Gal.* 3,22). No minimiza la gravedad de una enfermedad, quien pondera el poder del que ha querido curarla, sino todo lo contrario. «Virtus in infirmitate perficitur» (*2 Cor.* 12,9) es otro de los pensamientos paulinos cuyo eco se deja oír en Ireneo. Y en este contexto es cierto, aunque parezca pesarle a Cullmann⁸, que en la visión de Ireneo y de Pablo «todo es cumplimento», incluso el pecado. No en el sentido de que Dios lo quisiera y pretendiera simplemente como objeto inmediato de su designio primero, pero sí como parte integrante de un designio mayor, supuesto que Dios quería la existencia de criaturas verdaderamente libres y responsables frente a él, y preveía su respuesta negativa:

«Secundum enim benignitatem suam bene dedit bonum, et similes sibi suae potestatis homines fecit; secundum autem providentiam scivit hominum infirmitatem, et quae ventura essent ex ea; secundum autem dilectionem et virtutem vincet factae naturae substantiam». (*IV,38,4*).

Ireneo, como Pablo, se pone directamente en la perspectiva total del designio salvador de Dios, el que de hecho se ha traducido en historia. En esta perspectiva, todo es cumplimento: incluso el pecado, incluso la condenación de los réprobos —aunque esto no lo comprendiera un Orígenes, pero sí un Ireneo. Por esto, sin necesidad de minimizar el pecado como mal del hombre, al considerar la magnanimidad de Dios que lo perdona sobreabundantemente, un cristiano puede verdaderamente exclamar «felix culpa».

EL PECADO Y LA MUERTE

Si Ireneo aprendió de Pablo que el pecado en sí mismo es, ante todo, desobediencia al mandato divino, también aprendió del Apóstol que entre las consecuencias del pecado la más prominente es la muerte. Pecado y muerte vienen a ser en Ireneo conceptos corre-

⁸ Cf. n. 4 supra.

lativos, como lo son también los conceptos de salvación y vida. No será necesario corroborar esto aduciendo los pasajes innumerables con los que todo lector de Ireneo estará familiarizado. Bastará con citar algunos textos, señalando en ellos algunos matices peculiares. En III,18,3 desarrolla Ireneo la doctrina paulina de I Cor. 15,21: «Per hominem mors, et per hominem resurrectio motuorum». En cambio, en III,18,6 el pensamiento paulino de base es el de Rom. 5,14: «La muerte reinó desde Adán hasta Moisés, aun sobre aquellos que no habían pecado imitando el acto de la transgresión de Adán». Pero los ecos paulinos resuenan por todas partes. Véase, por ejemplo, una de las típicas paráfrasis de la epístola a los Romanos:

«Quemadmodum per hominem victum descendit in mortem genus nostrum, sic iterum per hominem victorem ascendamus in vitam. Et quemadmodum accepit palmam mors per hominem adversus nos, sic iterum nos adversus mortem per hominem accipiamus palmam». (V,21,1).

Conviene, empero, precisar la idea que tenía Ireneo de la inmortalidad que el hombre perdió por el pecado⁹. Los primeros escritores eclesiásticos rehusaban admitir —al contrario que los gnósticos— una inmortalidad natural propia de parte alguna del hombre. Ni siquiera el alma era para ellos naturalmente inmortal. La *athanusia* es algo privativo de Dios, y no hay elemento alguno del hombre que la posea: de lo contrario, sería consustancial con Dios, que es precisamente lo que afirmaban los gnósticos de sus «pneumáticos»:

«Así como el cuerpo animal no es alma, pero participa del alma mientras Dios lo quiere, así el alma no es vida, pero participa de la vida que Dios le ha dado. Por esto se dice del primer padre: «Factus est in animam vivan» (Gen. II,1): el alma se hizo viva por participación de la vida, de manera que una cosa es el alma y otra la vida. Es Dios el que da la vida y la continuación en la existencia, de suerte que las almas primero existan, y luego continúen en su existencia mientras Dios quiera que existan y persistan». (II,34,3).

«Ab initio fuit patiens Deus hominem absorbi a magno ceto, qui fuit auctor praevaricationis... ut insperabilem homo a Deo percipiens salutem resurgat a mortuis... nec unquam de Deo contrarium sensum accipiat... propriam naturaliter arbitrans eam quae circa se esset incorruptelam, et non tenens veritatem inani supercilio iactaretur quasi naturaliter similis esset Deo». (III,20,1).

Por otra parte, contra la otra cara de la doctrina gnóstica, a saber, que la carne es absoluta y radicalmente incapaz de participar en

⁹ Sobre este punto ha hecho recientemente muy atinadas observaciones A. ORBE, *La definición del hombre en la teología del siglo II*, Greg. 48 (1967) 522-576.

la inmortalidad, mantendrá Ireneo, en defensa del dogma de la resurrección de la carne, que también ella puede ser hecha inmortal¹⁰:

«In quibus igitur periebamus membris, operantes ea quae sunt corruptelae, in iisdem ipsis vivificamur, operantes ea quae sunt Spiritus. Quemadmodum corruptelae est capax caro, sic et incorruptelae; et quemadmodum mortis, sic et vitae... Si igitur mors possidens hominem expulit ab eo vitam, et mortuum ostendit; multo magis vita possidens hominem expellit mortem, et viventem hominem restituet Deo». (V.12,1).

En la antropología de Ireneo, la sola inmortalidad del alma —mucho menos la de la carne sola— no sería la verdadera inmortalidad del hombre, porque el hombre no es ni el alma ni el cuerpo, sino el compuesto, «temperatio animae et carnis» (IV *Praef.* 4; cf. *Dem.* 2). La inmortalidad del hombre, perdida por el pecado, era don sobrenatural, así como es sobrenatural la inmortalidad recuperada en Cristo. Consiguientemente, la muerte que es consecuencia del pecado es, ante todo, muerte sobrenatural —ruptura de la comunión con la incorruptibilidad de Dios—, que implica como ulterior consecuencia la muerte física, es decir, la disolución natural del compuesto humano.

«Nisi homo coniunctus fuisset Deo, non potuisset particeps fieri incorruptibilitatis». (III,18,7).

«Non enim poteramus aliter percipere incorruptelam et immortalitatem nisi aduniti fuisset incorruptelae et immortalitati». (III,19,2).

«Ignorantes autem eum qui ex Virgine est Emmanuel, privantur munere eius, quod est vita aeterna; non recipientes autem Verbum incorruptionis, perseverant in carne mortali et sunt debitores mortis, antidotum vitae non accipientes. Ad quos Verbum ait, suum munus gratiae narrans: 'Ego dixi: Dii estis, et filii altissimi omnes; vos autem sicut homines moriemini'». (III,19,1).

LA PÉRDIDA DE LA SEMEJANZA DE DIOS

Afin a este tema de la vida es el tema de la imagen y semejanza de Dios en el hombre. Nos referiremos brevemente a este tema, pues ha sido ya objeto de numerosos estudios¹¹. Frente a la antropología gnóstica, con su dualismo irreductible entre el hombre animal y el hombre espiritual, Ireneo defiende una antropología

¹⁰ NORRIS, *God and World in early Christian Thought*, New York 1965, p. 91, señala el origen platónico de esta concepción: el mundo del devenir era esencialmente corruptible, y la idea cristiana de la resurrección de la carne había de resultar en los ambientes platónicos simplemente inadmisibles.

¹¹ Cf. STRÜCKER *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten 2 Jahrhunderte*. Münster 1913. PRÜMM, l. c.; OCHACAVIA, *Visibile Patris Filius*, Roma 1964, 91. SANS, *Lu envidia primigenia del diablo según la patrística primitiva*, Madrid 1963, 62 ss.

unitaria, en la que la unidad de todos los elementos del hombre —carne, alma y espíritu— se funda en el hecho de que todos proceden del único Dios creador:

«Per manus enim Patris, id est, per Filium et Spiritum, fit homo secundum similitudinem Dei, sed non pars hominis. Anima autem et spiritus pars hominis esse possunt, homo autem nequaquam: perfectus autem homo, commixtio et adunitio est animae assumentis spiritum Patris, et admixta ei carni, quae est plasmata secundum imaginem Dei». (V,6,1).

La misma carne, contra lo que pretendían los gnósticos, ha sido modelada por Dios, y lleva en su misma condición material algo de la imagen de Dios. Pero esta imagen proveniente del acto creador es imperfecta. Es la efusión y comunicación del Espíritu, lo que da al hombre la semejanza perfecta con Dios:

«Cum autem Spiritus hic conmixtus animae unitur plasmati, propter effusionem Spiritus spiritalis et perfectus homo factus est: et hic est qui secundum imaginem et similitudinem factus est Dei. Si autem defuerit animae Spiritus, animalis est vere, qui est talis, et carnalis derelictus imperfectus erit: imaginem quidem habens in plasmate, similitudinem vero non accipiens per Spiritum...» (V,6,1).

Según esto, el hombre natural está hecho a imagen de Dios, y la efusión del Espíritu le confiere además la «semejanza», es decir, en nuestro lenguaje, lo eleva al mismo orden divino. Esta efusión del Espíritu entraba en el diseño original de Dios, condicionada a la obediencia del hombre al mandato divino. Lo que entonces se perdió, lo realiza luego Cristo en su acción salvadora:

«Quando autem caro Verbum Dei factum est, utraque confirmavit: et imaginem cuius ostendit veram, ipse hoc fons quod erat imago eius, et similitudinem firmans restituit, consimilem faciens hominem invisibili Patri per visibile Verbum». (V,16,2).

Supuesta esta semejanza ontológica con Dios, ya no hay dificultad en admitir que el hombre pueda gozar de una inmortalidad semejante a la de Dios. La inmortalidad se sigue de la elevación del hombre al orden divino. Adán habría tenido antes de la caída esta semejanza con Dios, pero no de una manera absoluta y definitiva, sino sólo condicionada y como en primicias o en promesa, porque aunque había recibido —como explicaremos más abajo— el «soplo» de la vida natural de Dios, no había recibido, por lo menos de una manera incondicionada, el Espíritu que da firmeza a la semejanza sobrenatural: «propter hoc et similitudinem facile amisit» (ibid.).

Se ha hecho notar que fuera de los pasajes citados del libro V, Ireneo no suele hacer esta distinción entre «imagen» y «semejanza».

Puede ser que se trate de un desarrollo ulterior de su pensamiento, en un momento en que le interesaba subrayar contra los herejes que también la carne lleva en sí una imagen de Dios, susceptible de ulterior perfección —diríamos nosotros, de elevación— por la efusión del Espíritu. En III,18,1 se dice complexivamente que «lo que habíamos perdido en Adán, esto es, el ser a imagen y semejanza de Dios, lo recuperamos en Cristo». Esta expresión *in sensu composito* no excluye positivamente la concepción *in sensu diviso* propia del libro V. Puede concebirse que en el libro III sólo le interesara a Ireneo hacer notar que Cristo nos restituye globalmente a la «imagen y semejanza» de Dios, aunque, supuesto que el hombre nunca perdió la simple «imagen» natural, el efecto propio y formal de la acción salvadora sea restituir la «semejanza» sobrenatural. Que Ireneo puede a veces hablar de esta manera global y menos precisa, se muestra en el mismo libro V, donde poco después de haber formulado la distinción entre «imagen» y «semejanza», dice que los hombres que reciben la palabra de Dios «in pristinam veniunt hominis naturam, eam quae secundum imaginem et similitudinem facta est Dei» (V. 10,1).

Se sigue de esta concepción, que el pecado fue ciertamente un gran mal del hombre, en cuanto le privó de la semejanza sobrenatural con Dios: pero no llegó a destruir o corromper la naturaleza humana hasta el punto de hacerle perder el ser «imagen» de Dios en el orden natural. Ireneo se complace en subrayarlo, contra el irreductible dualismo de los gnósticos: nada hay que no pueda ser salvado; nada hay, ni siquiera después del pecado, que no conserve algo de la imagen de Dios, en cuanto que es obra de sus manos.

«Non enim effugit aliquando Adam manus Dei, ad quas Pater loquens dicit: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Et propter hoc in fine non ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex placito Patris manus eius vivum perfecerunt hominem, ut fiat Adam secundum imaginei et similitudinem Dei». (V,1,3).

Por esto, el bautismo no viene a renovar el hombre natural, sino tan solo los caminos vanos del pecado:

«Abluti sumus, non substantiam corporis, neque imaginem plasmatis, sed pristinam vanitatis conversationem». (V,11,2).

Por esto también, explica Ireneo en otro lugar, «no maldijo Dios a Adán personalmente, sino a la tierra que el hombre debía trabajar. Se les evitó la maldición de Dios, pero se les impuso un castigo duradero «ut neque maledicti a Deo in totum perirent, neque sine increpatione perseverantes Deum contemnerent». (III,23,3).

Se insinúan en toda esta concepción los elementos de una teo-

logía de la inserción de lo sobrenatural en lo natural. «Vani autem et qui in aliena dicunt Deum venisse, velut aliena concupiscentem» (V,2,1). Si la criatura hubiese sido totalmente ajena al Dios salvador, o hubiese quedado absolutamente corrompida por el pecado, no hubiera podido ser salvada. Permanecía una relación fundamental con Dios por el hecho de que Dios quería que siguiera existiendo como criatura en orden a ser, a su tiempo, salvada. Ireneo mantiene en buena armonía un pleno sobrenaturalismo —nadie como él está convencido de que la salvación del hombre es don gratuito de la magnanimidad de Dios —y una verdadera estima de la naturaleza —aun de la naturaleza pecadora— porque tiene conciencia que también ella sigue siendo don de Dios, obra de sus manos e imagen suya, destinada a recibir gratuitamente la inmortalidad divina.¹²

LA EXPLICACIÓN DEL PECADO

Hemos visto cómo Ireneo, siguiendo el pensamiento de Pablo, tiene plena conciencia de la realidad del pecado como desobediencia al mandato divino, que comporta la muerte y la pérdida de la semejanza con Dios. Porque el pecado y sus consecuencias eran muy reales, fue necesario que el Verbo de Dios se encarnara realmente para salvarnos. No se puede decir que Ireneo minimizara la importancia del pecado: esto supondría minimizar implícitamente la importancia de la encarnación y la salvación de Cristo, e Ireneo tenía una estima demasiado grande de la obra salvadora de Cristo para poder ceder en lo más mínimo a esta tentación.

Sin embargo, existe toda una serie de pasajes en los que evidentemente el Obispo de Lyon intenta buscar como una explicación y hasta excusa para el pecado del hombre, como si quisiera atenuar su responsabilidad alegando, ya el influjo diabólico, ya la debilidad peculiar del hombre original. Como hemos insinuado, esto se debe a las exigencias de la polémica antignóstica. El problema que Ireneo tenía que explicar era cómo podía surgir el pecado en la obra que acababa de salir de las manos de Dios, sin imputar a Dios un defecto de factura. En el mismo texto del *Adversus Haereses* hay claras reminiscencias de las objeciones que formulaban los adversarios. Por ejemplo, al abordar el tema en el capítulo 38 del libro IV, comienza diciendo: «Alguno podrá decir: Porqué no sacó Dios al hombre perfecto desde un principio?» Y al recapitular luego la argumentación, exclama: «Non igitur ars deficit Dei» (IV,39,3). Esta era evidentemente la objeción de los que no admitían que la creación fuera obra del Dios supremo: si lo fuera, habría fallado el poder de Dios.¹³

¹² BOUSSET, o. c. 354.

¹³ Cf. PRÜMM, o. c. 360.

Una cierta primera respuesta a esta objeción quedaba sugerida en la idea de que el hombre había sido seducido y engañado por la serpiente, y que, en general, la envidia del diablo fue origen de todos los males del hombre. Era esta una manera de enfocar el problema común en el judaísmo tardío (reflejada, por ejemplo, en *Sap.* 2,24), aceptada y desarrollada por los escritores cristianos anteriores a Ireneo, como Clemente Romano, Justino, Atenágoras y Teófilo de Antioquía.¹⁴

Ireneo desarrolla esta explicación en el capítulo 16 de la *Demonstratio*, y alude asimismo a ella en muchos pasajes del *Adversus Haereses*¹⁵. Así, por ejemplo, en un pasaje al que ya hemos hecho referencia, explica por qué el hombre, aunque fue castigado con la obligación de trabajar penosamente y con la muerte, no fue objeto de la maldición de Dios que le habría destruido definitivamente: «Omnis maledictio decurrit in serpentem qui seduxerat eos» (III,23,3).

«Serpentem vero (Deus) non interrogavit, sciebat enim principem transgressionis factam; sed maledictum primo immisit in eum, ut secunda increpatione veniret in hominem. Eum enim odivit Deus qui seduxit hominem: ei vero qui seductus est sensim paulatimque misertus est...» (III,23,6).

Sin embargo, Ireneo siente que echar las culpas a la serpiente no es suficiente. La pregunta ulterior a la que evidentemente él cree que debía responder era: ¿Cómo pudo Dios permitir que el primer hombre fuera tan fácilmente engañado por el diablo? Para responder a esta pregunta, Ireneo se pondrá a escrutar los misterios de la economía divina, intentando explicar cómo Dios lleva a término sus designios sin hacer violencia a las condiciones de la naturaleza que él mismo ha creado; que esta naturaleza es de suyo histórica y evolutiva en el tiempo, lo cual implica un progreso desde unos comienzos imperfectos hasta un final más perfecto; que Dios puede permitir las imperfecciones de los comienzos, sin renunciar a conseguir el bien mayor del término final.

Dentro de este enfoque, aunque, como hemos visto, el pecado es para Ireneo una verdadera desobediencia y transgresión, ello no obsta para que pueda tribuirlo a una cierta falta de madurez o debilidad original, prevista incluso de antemano por Dios.

La *Demonstratio* explica esta concepción de una manera particularmente sintética y simple:

¹⁴ Sobre los orígenes judíos del tema de la envidia primigenia del diablo cf. BEYSCHLAG, *Clemens Romanus und der Frühkatholicismus*, Tübinga 1966 pp. 48-49. Sobre su repercusión en los escritores cristianos, SANS, o. c. supra.

¹⁵ Ireneo se refiere a la instigación diabólica del pecado del hombre, entre otros pasajes, particularmente en III,23,1; 3,5,2; IV Praef. 4; 66,2; V,24,4.

«Habiendo, pues, (Dios) hecho al hombre señor de la tierra y de lo que en ella hay, en secreto lo constituyó también señor de sus servidores que en ella estaban. (El contexto muestra que se trata aquí de los ángeles). Sin embargo, éstos habían llegado a su estado adulto, mientras que el señor, es decir, el hombre, era muy pequeño, pues era un niño y tenía que desarrollarse hasta llegar al estado adulto... Y el hombre era un niño, y no tenía un juicio perfecto: por esto fue fácil al seductor engañarle» (cap. 12).

Es curioso que, en Ireneo, Adán tuviera una «mente infantil», en vez del don de ciencia infusa que le atribuirían teólogos posteriores. Pero no parece, en el contexto, que se trate de infancia e inmadurez puramente biológica, ya que inmediatamente después se dice que no tenían vergüenza estando desnudos, «ya que tenían una mente inocente y de niño pequeño». Se trataría más bien de una inmadurez psíquica, por la que, aun estando en la condición propia de la edad adulta, no tendrían la madurez humana correspondiente. Uno haría referencia, si no fuera por el miedo a provocar malentendidos entre los aficionados a la antropología de la vieja escuela, al «ingenuo primitivo». ¹⁶

Algo más adelante pone Ireneo particular cuidado en explicar por qué Dios impuso al hombre su precepto:

«Por miedo de que el hombre tuviera pensamientos soberbios y se enorgulleciera, como si no tuviera Señor —pues le había concedido autoridad y libertad de acceso a Dios— y de que pecase transgrediendo sus propios límites... una ley le fue dada por Dios, a fin de que reconociese que tenía por Señor al Señor de todas las cosas...» (cap. 15).

Ireneo quiere dejar en claro que el mismo precepto divino era en sí justo, razonable y encaminado al bien del hombre. Teófilo de Antioquía, que a lo que parece sentía la misma preocupación, explicaba: «No fue por envidia, como piensan algunos, por lo que Dios prohibió al hombre comer de la ciencia» (*Ad Autol.* II, 25). Lo mismo dirá Ireneo al explicar la expulsión del paraíso: «Non invidens ei lignum vitae, quemadmodum audent quidam dicere» (III,35,2). Evidentemente, era importante frente a las objeciones de los gnósticos que la bondad del creador quedara bien a salvo.

La idea de la inicial inmadurez del hombre y de su progreso evolutivo es desarrollada de propósito por Ireneo hacia el final del libro IV del *Adversus Haereses*, en unos bien conocidos capítulos. Allí se propone refutar la opinión de los herejes que decían que

¹⁶ En TEÓFILO hallamos ya la idea del crecimiento evolutivo del hombre: «Y Dios lo trasladó de la tierra, de que había sido creado, al jardín, dándole ocasión de progresar, a fin de que, creciendo y llegando a ser perfecto, subiera así al cielo y poseyera la inmortalidad» (*Ad Autol.* II,24-25).

«hubiera sido mejor que Dios no hubiese hecho unos ángeles que podían pecar y unos hombres que inmediatamente habían de mostrarse desagradecidos para con Él, por haberlos hecho racionales y capaces de elegir y de juzgar, y no como los animales que no tienen opción, sino que necesariamente y por fuerza son arrastrados al bien». (IV.37.6).

Ireneo responde mostrando la superioridad del bien libremente elegido; porque el bien impuesto y forzado

«nec suave esset eis... neque pretiosa communicatio Dei, neque magnopere appetendum... ita ut esset nullius momenti boni, eo quod natura magis quam voluntate tales exsisterent, et ultroneum haberent bonum, sed non secundum electionem; et propter hoc nec hoc ipsum intelligentes quoniam pulchrum sit quod bonum, neque fructes eo. Quae enim fruitio boni apud eos qui ignorant?» (Ibid.)

El primero de los argumentos a que recurre Ireneo para explicar la posibilidad del pecado es, pues, la excelencia del bien conocido, buscado y elegido como tal, que implica recíprocamente la posibilidad de no reconocerlo ni elegirlo. La auténtica libertad del hombre es uno de los puntos que Ireneo defiende acérrimamente: el bien, al ser libremente elegido, adquiere para el hombre su mejor valor, mientras que el mal libremente buscado merece la más severa condenación.¹⁷

Más aún: convenía, según Ireneo, que el bien se alcanzara sólo con algún esfuerzo o dificultad:

«No se aman igual las cosas que nos vienen espontáneamente que las que se alcanzan con mucho esfuerzo... Para nosotros importaba mayor amor de Dios el tener que conseguirlo con esfuerzo; de otra suerte se nos habría pasado sin sentirlo un bien en el que no habríamos puesto esfuerzo alguno. Aun la vista no la deseáramos tanto, si no supiéramos lo malo que es carecer de ella; la salud se hace más estimable con la experiencia de los que no la tienen; la luz, por la comparación con las tinieblas, y la vida con la muerte. De la misma forma, el reino celestial es más estimado de aquellos que conocieron el terrestre; y cuanto más lo estimamos, más lo amamos; y cuanto más lo amemos, mayor será nuestra gloria ante Dios». (IV,37,7).

Para Ireneo, la gratitud del don de Dios no significa que el hombre ya no tenga que hacer más que esperar y recibirlo pasivamente. El don que Dios nos hace es el de poder «cum agone hoc (sc. bonum) nobis advenire» (ibid.); y esto, porque es así más conforme con nuestra propia naturaleza, y tenemos con ello una oportunidad de manifestar mejor nuestro amor a Dios —«quoniam pro nobis erat plus diligere Deum»—, lo cual redundará en última instancia tam-

¹⁷ Particularmente se afirma la libertad del hombre en IV,4,3; 15,2; 16,5; 37,1-6; 39,2-3; V,27,1; 29,1, etc.

bién en mayor gloria nuestra, «et si plus illud dilexerimus, clariores crimus apud Deum». Hay aquí esbozada toda una teología de la cooperación humana a la gracia, que Ireneo se preocupa de mostrar que está directamente fundada en los textos del Nuevo Testamento, citando a *Mt.* 11,12 (los esforzados son los que consiguen el reino de los cielos) y *1 Cor.* 9,24-27 (todos corren en el estadio, pero sólo uno alcanza el trofeo). Si Ireneo no duda de que el don de Dios es gratuito, tampoco cree que por ello el hombre pueda sentirse dispensado de todo esfuerzo por conseguirlo. Esto sería anular y aplastar la naturaleza del hombre. Por el contrario, el esfuerzo humano estimula a un mayor amor del don de Dios. Dios da el don, pero sujeto a condiciones que están al alcance del hombre, de suerte que el hombre coopere de una manera humana, es decir, con conocimiento, libertad y amor. De esta ley de la cooperación a la gracia no convenía que se excluyera ni siquiera el primer don original: por esto Adán fue puesto en situación de poder conseguirlo o perderlo.

Ahora bien, ¿por qué hizo el hombre tan mal uso de su libertad? Ireneo responde que la criatura es necesariamente imperfecta y sujeta a una evolución o proceso de maduración: era natural que en los comienzos se mostrara particularmente su debilidad:

«Propter quod autem non sunt infecta, propter hoc et ideo deficient a perfecto. Secundum enim quod sunt posteriora, secundum hoc et infantilia; et secundum quod infantilia, secundum hoc et insueta, et inexercitata ad perfectam disciplinam». (IV,38.1).

La madre puede ciertamente dar manjar sólido al niño pequeño: pero el niño no podría asimilarlo:

«sic et initio Deus quidem potens fuit dare perfectionem homini: ille autem nunc nuper factus non poterat illud accipere, vel accipiens capere, vel capiens continere.»

«Son absolutamente irracionales los que no saben esperar el tiempo del crecimiento, achacando a Dios lo que es debilidad de su propia naturaleza. Los tales, ni conocen a Dios, ni se conocen a sí mismos, sino que son insaciables e ingratos. No quieren ser primero lo que han sido hechos, hombres sujetos a pasiones; y quieren traspasar la ley de la naturaleza humana, de suerte que antes de ser hombres ya quieren ser semejantes a su creador... Reprochamos a Dios el no habernos hecho dioses desde un principio, sino que nos hizo primero hombres, y sólo luego dioses; aunque Dios, en su pura bondad, hizo también esto último, para que nadie piense que es ávaro o poco generoso». (IV,38.4).

El hombre es, pues, un ser sujeto a una evolución, cuyo último término será su divinización, pero en cuyos comienzos se muestra una debilidad, que «explicaría» el pecado. Ya hemos indicado cómo a algunos esta concepción les parece poco compatible con un

verdadero sentido del pecado. Lo que sucede es que Ireneo se pone directamente en la perspectiva del plan salvador de Dios acerca del hombre histórico: Desde esta perspectiva tiende a contemplar la historia de la humanidad como un progreso rectilíneo: no en el sentido de que el pecado no represente para el hombre un verdadero momento negativo en este progreso, sino en el sentido de que este momento negativo puede considerarse históricamente, y en el supuesto de la magnanimidad de Dios, no sólo contrarrestado, sino abundantemente superado en el nuevo plan de salvación. Ireneo jamás insinúa que la misma inmadurez o imperfección original constituyan el pecado: esto sería desvirtuar la noción de pecado, reduciéndola a la de imperfección natural¹⁸. Como hemos visto, para el Obispo de Lyon el pecado es, sin lugar a duda, un acto de desobediencia, puesto por el hombre con libertad y responsabilidad. Es al intentar explicar cómo pudo el hombre hacer tan mal uso de su libertad, cuando Ireneo recurre a la inmadurez original. El hombre era suficientemente libre para poder optar por Dios o contra Dios; pero no lo suficientemente maduro de juicio para que esta opción se hiciera sin riesgo.

Sin embargo, Dios, por decirlo así, podía permitirse este riesgo con el hombre, guardando como en reserva un plan de salvación que podía compensar y aun superar todas las deficiencias posibles:

«Magnanimis fuit Deus deliciente homine, eam quae per Verbum esset victoriam reddendam ei praevidens. Cum enim perficiebatur virtus in infirmitate, benignitatem Dei et magnificētissimam ostendebat virtutem». (III,20.1; cf. 2 Cor. 12.9).

La mente de Ireneo queda bien patente en la ilustración bíblica que sigue a este pasaje. Jonás fue engullido por la ballena,

«non ut absorberetur et in totum periret, sed ut vomitus magis succiceretur Deo, et plus glorificaret cum qui insperabilem salutem ei donasset». (Ibid.)

Dios no quería la desobediencia de Jonás, sino quería que Jonás le glorificara como debiera. Pero, puesto que Jonás fue desobediente —respetando Dios su libertad—, Dios conseguirá la misma glorificación dejándole caer en el abismo del cetáceo y levantándole luego. Algo así hizo con el pecado del hombre. Sin embargo, hay que matizar la expresión de Bousset, cuando, aduciendo la ilustración de Jonás, dice que en Ireneo «casi parece que el pecado es algo exigido para el progreso del hombre». Desde luego, es exigido

¹⁸ En la historia de la Teología se encuentran varios intentos de racionalización del pecado original en este sentido, equivalentes prácticamente a una negación de la razón de pecado: una imperfección natural nunca puede ser propiamente «pecado». Cf. GRÉLOT, *Faut-il croire au Peché Originel?* Études, sept. 1967, 231 ss.

para este progreso del hombre que históricamente hemos conocido; pero no absolutamente para todo progreso posible. Con todo, al contemplar el esplendor de la obra de restauración en Cristo, surge casi inevitablemente la idea del «*necessarium Adae peccatum*». De nuevo encontramos en Ireneo una profunda fidelidad al pensamiento del Apóstol, que afirmaba: «*Conclusit Scriptura omnia sub peccato, ut promissio ex fide Jesu Christi daretur credentibus*» (*Gal.* 3,22).

LAS RAZONES DE BASE

Si se analizan un poco los textos aducidos, no resulta difícil descubrir unas concepciones de base, sobre las que Ireneo construye toda su argumentación. Por una parte, Dios no hace violencia a la criatura, sino que respeta su naturaleza y se adapta a ella. Pero por otra, este respeto a la criatura no puede ser en última instancia obstáculo a los planes de Dios, quien lleva a término su beneplácito con soberano poder, saliendo siempre triunfador de la debilidad de la criatura. Es lo que Ireneo resume en el atributo de la «*magnanimitas*», al que inevitablemente se refiere el Obispo de Lyon siempre que trata de la economía de la salvación.¹⁹

Son conocidos los textos en que Ireneo declara que en Dios no hay violencia alguna:

«*Potens in omnibus Dei Verbum, et non deficiens in sua iustitia, iuste etiam adversus ipsam conversus est apostasiam, ea quae sunt sua redimens ab ea, non cum vi, quemadmodum illa initio dominabatur nostri... sed secundum suadellam, quemadmodum decobat Deum, suadentem et non vim inferentem, accipere quae velle*». (V,1,1).

«*Nihil incompertum neque intempestivum apud eum (sc. Verbum), quomodo nec incongruens apud Patrem. Praecognita sunt enim haec omnia a Patre, perficiuntur autem a Filio, sicut congruum et consequens est, apto tempore...*» (III,16,7).

Dios no interviene caprichosa o violentamente en su creación, sino que la conduce a su término, según las leyes que él mismo ha dado a sus criaturas. Esto significa que la voluntad de Dios se realiza en el mundo en implicación con las condiciones de gradual desarrollo, limitación e imperfección, que son las condiciones de la creaturalidad. Por esto dejó Dios, y aun creyó conveniente, que hiciéramos la experiencia del bien y del mal, simbolizáolos en el árbol objeto de su mandato:

«*Ut per omnia cruditi, in omnibus in futurum simus cauti, et perseveremus in eius dilectione, rationabiliter edocti diligere Deum*». (IV,37,8; cf. IV,39,1).

¹⁹ Pueden verse las referencias de B. REYNOLDS, *Lexique comparé de l'Adversus Haereses*, Lovaina 1951, s. v. «*magnanimitas*», «*magnanimus*».

Dios tenía que enseñarnos de la manera que conviene a seres racionales, es decir, dejando al hombre que hiciera experiencia de la elección. Y sin embargo, añade Ireneo a renglón seguido:

«Praefiniente Deo omnia ad hominis perfectionem, et ad aedificationem et manifestationem dispositionum; uti et bonitas ostendatur et iustitia perficiatur...» (Ibid.)

Ahora bien, el que Dios se adapte a las condiciones de la criatura, no quiere decir que dejen de cumplirse sus designios. La soberanía suprema de Dios sobre todas las cosas es uno de los temas a los que Ireneo vuelve una y otra vez, contra la concepción gnóstica de un Dios a quien escaparía el dominio de la creación material. Nada queda fuera de la voluntad de Dios:

«Principiari debet in omnibus et dominari voluntas Dei; reliqua autem omnia huic cedere, et subdita esse et in servitium dedita» (II,34,3).

«Qui autem his contraria dieunt, ipsi impotentem introducunt Dominum, quasi non potuerit perficere hoc quod voluerit» (IV,37,5).

Por esto Dios, en definitiva, no puede menos de triunfar del pecado:

«Quoniam omnis dispositio salutis, quae circa hominem fuit, secundum placitum fiebat Patris, uti non vinceretur Deus, neque infirmaretur ars eius» (III,23,1).

Si el hombre, muerto por el ataque de la serpiente, no retornara a la vida,

«victus esset Deus, et superasset serpentis nequitia voluntatem Dei. Sed quoniam Deus invictus et magnanimus est... per secundum hominem alligavit fortem...» (Ibid.)

La razón más última de este soberano dominio de Dios y de este respeto que él tiene de la naturaleza de la criatura está en la esencia misma de la relación criatura-creador:

«Hoc Deus ab homine differt, quoniam Deus quidem facit, homo autem fit. Et quidem, qui facit semper idem est, quod autem fit et initium, et medietatem, et adiectionem, et augmentum accipere debet. Et Deus quidem bene facit, bene autem fit homini... (IV,11,1).

«Oportet te primo quidem ordinem hominis custodire, tunc deinde participare gloria Dei. Non enim tu Deum facis, sed Deus te facit. Si ergo opera Dei es, maum artificis tui exspecta, opportune omnia facientem: opportune autem quantum ad te attinent qui efficeris... (IV,39,2).

El pecado entra, pues, dentro de una dinámica compleja, por la que Dios dirige la creación hacia su fin, respetando empero las

condiciones inherentes a la creaturalidad, particularmente la del hombre, ser racional y libre, sujeto a un proceso de maduración y evolución en el tiempo.

EVOLUCIÓN, RECAPITULACIÓN Y ELEVACIÓN

Hemos indicado al principio cómo esta concepción evolutiva del hombre, a partir de una original debilidad, parece a algunos poco coherente con la doctrina de la recapitulación y restauración de un estado de perfección original, la cual parece parte indudable del pensamiento paulino, y aun del del mismo Ireneo en muchos de sus pasajes. Algunos subrayan esta incoherencia haciendo observar que el tema de la evolución se desarrolla especialmente en los capítulos finales del libro IV del *Adversus Haereses*, mientras que el de la recapitulación estaría prácticamente ausente de estos capítulos, y en cambio está presente todo a lo largo del resto de la obra de Ireneo. Esto daría pie a la suposición de que en el libro IV Ireneo habría usado una fuente peculiar que presentaba al hombre pecador como ser en evolución, sin que el Obispo de Lyon hubiera logrado armonizar del todo esta concepción con sus previas ideas acerca de la recapitulación.²⁰

Este enfoque del problema no acaba de ser convincente. Aun sin entrar a discutir si Ireneo se ha servido de fuentes especiales en la composición de los capítulos 37-39 del libro IV, no se puede simplemente decir que la concepción evolutiva del hombre sea exclusiva de estos capítulos e incoherente con el resto de la obra de Ireneo: si allí se desarrolla con particular amplitud y detalle, es porque así lo exigía el sesgo del argumento apologético. Efectivamente: en este libro IV Ireneo parece ocuparse particularmente de las concepciones de signo marcionita acerca de la irreductibilidad de los dos testamentos y la distinción entre el Demiurgo y el Dios Salvador²¹; y la idea fundamental de todo el libro es la de que, aunque hayan existido dos economías distintas, ello no implica una dualidad de origen, sino que el mismo y único Dios es el que ha ido disponiendo diversas economías según los distintos estadios de la evolución de la humanidad. En esta forma, el tema de la evolución es absolutamente esencial a toda la argumentación del libro IV. Si adquiere particular relieve hacia el final del libro, es porque allí siente Ireneo la necesidad de abordar la dificultad más radical que podían presentarle sus adversarios, a saber: Si no hay más que un Dios único y bueno, ¿por qué creó al hombre imperfecto? ¿Por qué hizo una criatura que había de fallar recientemente salida de sus manos? En los últimos capítulos del libro IV Ireneo se

²⁰ Cf. BENOIT, o. c. 231.

²¹ Así lo reconoce el mismo BENOIT, o. c. 183 ss.

esfuerzo por dar una respuesta a estas objeciones radicales, dentro de la misma línea mantenida durante todo el libro, a saber, que Dios acomoda diversas economías a los diversos estadios de evolución del hombre. Es verdad que estos capítulos tienen un poco el carácter de «Scholion ad difficultates» al final de un tratado de argumentos escriturísticos, «per Domini sermones» (IV *Praef.*); pero difícilmente puede admitirse que sean algo totalmente independiente del resto del libro, y mucho menos incoherente con su doctrina.

Señalemos algunas de las formas en que la concepción evolutiva de la economía divina aparece desde los comienzos del libro IV. A la observación de los adversarios de que si Jerusalén hubiese sido la ciudad del Dios Supremo no habría sido destruida, responde que también el tallo es apreciado hasta que madura la espiga, pero luego es arrojado; y los sarmientos hasta que madura la uva, pero luego son cortados. Así también Jerusalén: «ex ipsa secundum carnem Christus fructificatus est et Apostoli: nunc autem iam non utilis est ad fructificationem» (IV.4.1). Y concluye así toda la argumentación:

«Existe un solo y único Dios, que dobla los cielos como un libro y renueva la faz de la tierra: que ha hecho para el hombre las realidades temporales, a fin de que, madurando en ellas, dé el fruto de la inmortalidad; que, desde lo alto y por su bondad, añade las cosas eternas 'a fin de mostrar a los siglos venideros las riquezas indescriptibles de su bondad' (Eph. 2.7): que ha sido anunciado por la Ley y los profetas, y al que Cristo confesó por Padre suyo...» (IV.5.1).

Dentro de la misma línea de pensamiento, dice algo más adelante:

«No es que uno haya dado las cosas antiguas, y otro las nuevas. El Padre de familia es el Señor, que tiene autoridad sobre toda la casa: a los siervos todavía no formados, les da la Ley que les conviene; a los libres y justificados por la fe, les da los preceptos que conviene; a los hijos, les da acceso a la herencia» (IV.9.1).

Pero el pasaje en que más claramente se expresa la conexión entre la unidad de los dos testamentos y la idea de progreso evolutivo es el de IV.11.1:

«Quomodo Scripturae testificantur de eo, nisi ab uno et eodem Deo omnia semper per Verbum revelata et ostensa fuissent credentibus, aliquando quidem colloquente eo cum suo plasmate, aliquando autem dante legem, aliquando vero exprobrante, aliquando vero exhortante, ac deinceps liberante servum, et adoptante in filium, et apto tempore incorruptelae haereditatem praestante ad perfectionem hominis? Plasnavit enim eum in augmentum et incrementum, quemadmodum Scriptura dicit: Crescite et multiplicamini.»

Al explicar así la unidad radical de las economías progresivas de Dios a lo largo del tiempo, Ireneo no hace más que mantenerse dentro de lo que había anunciado al comienzo de su obra, cuando dijo que entre los objetos de la gnosis verdadera estaba «explicar por qué Dios ha hecho muchos pactos con la humanidad, y enseñar cual es la naturaleza de cada pacto» (I,10,3). Se puede decir que toda la parte central del libro IV está dedicada a explicar, dentro de este propósito, cómo hay un principio de unidad en el progreso en los dos Testamentos. En realidad, como ya mostró abundantemente K. Priimm²², la idea del progreso evolutivo del hombre está presente con diversos matices en toda la obra de Ireneo. Se encuentra en el mismo libro II, en un pasaje en el que se enseña que el hombre no ha de extrañarse de que no encuentre la causa de todas las cosas que acontecen y que parecen incongruentes:

«... quia (homo) est in infinitum minor Deo, et qui ex parte accepit gratiam, et qui nondum aequalis vel similis sit factori... Non enim infectus es, o homo, neque semper coexistebas Deo sicut proprium eius Verbum; sed propter eminentem bonitatem eius, nunc initium facturae accipiens, sensim discis a Verbo dispositiones Dei qui te fecit». (II,25,3).

La idea del progreso evolutivo del hombre no puede, pues, considerarse como algo exclusivamente perteneciente a los capítulos finales del libro IV. Pero tampoco, en general, puede decirse simplemente contraria o incoherente con respecto a la doctrina de la recapitulación, aunque ésta procede de una perspectiva algo diferente de la economía de salvación.

En la *Demonstratio*, que tiene carácter de exposición sintética general, las dos doctrinas están casi yuxtapuestas, sin que se sienta en ello particular dificultad. Por una parte, «el hombre era un niño, y no tenía un juicio perfecto: por esto fue fácil al seductor engañarle» (cap. 12). Por otra, «el Verbo... al fin de los tiempos, para recapitularlo todo, se hizo hombre... a fin de realizar una comunión entre Dios y el hombre» (cap. 6).

Si el estado original era un estado de infantilidad y de imperfección, es evidente que la «recapitulación» no podrá entenderse en el sentido de una «restauración» o vuelta a aquel estado original. ¿Qué puede significar, entonces, «recapitular»? Si observamos los pasajes en que Ireneo usa esta expresión, veremos que el verbo «recapitular» puede tener dos tipos de complemento objetivo: A veces se usa de Cristo, como segundo Adán, que «recapitula» al primer Adán: entonces «recapitular» significa «reunir bajo una sola cabeza», y expresa la relación de simetría antitética e inversa que hay entre Adán y Cristo como dos cabezas de la humanidad: una cabeza «recapitula» la otra. Pero otras veces, Cristo recapitula

²² Art. cit. supra en n. 3, passim.

simplemente *todas las cosas*: desaparece entonces toda connotación de simetría o paralelismo entre dos cabezas, o entre dos estados en ellas representados, y la recapitulación consiste en un cumplimiento, una coronación, una plenitud de sentido de todas las cosas, que aparece como la «suma» o el «resultado final» de todo.

Resulta patente que la idea de recapitulación de todas las cosas en este último sentido no sólo no es incoherente con la de progreso evolutivo de la humanidad, sino que coincide con ella. La recapitulación es entonces el término final de la evolución. Uno de los pasajes en que mejor se expresa esto es el de III,16,16:

«Unus Christus Jesus Dominus Noster veniens per universam dispositionem et omnia in semetipsum recapitulans. In 'omnibus' autem est et homo, plasmatio Dei; et hominem ergo in semetipso recapitulatus est, invisibilis visibilis factus, et incomprehensibilis factus comprehensibilis, et impassibilis passibilis, et Verbum homo, universa in semetipsum recapitulans, uti sicut in supercelestibus et spiritualibus et invisibilibus princeps est Verbum Dei, sic et in visibilibus et corporalibus principatum habeat, in semetipsum primatum adsumens, et adponens semetipsum caput Ecclesiac, universa adtrahat ad seipsum apto in tempore...»

Es decir, para recapitular todas las cosas, elevándolas hasta Dios, Cristo asume el primado de la creación material, como tenía ya la primacía en el universo espiritual. Pero esto lo hace atrayendo a sí todas las cosas («apto in tempore»), es decir, respetando la condición de temporalidad que es inherente a la creatura material.

Por esto no es de extrañar que esta idea de la recapitulación como término de la evolución del hombre aparezca precisamente en aquellos capítulos del libro IV en que la doctrina de la evolución se explica con particular detalle:

«Dios podía ciertamente dar al hombre la perfección desde un principio, pero el hombre era incapaz de recibirla. Por esto nuestro Señor, en los últimos tiempos, al recapitular en sí todas las cosas, vino a nosotros, no como podía él venir, sino de forma que nosotros pudiéramos contemplarle...» (IV,38,1).

Las ideas de perfeccionamiento progresivo y de recapitulación de todo aparecen yuxtapuestas, lo que indica que Ireneo no las consideraba incoherentes. Aquí se trata todavía de la recapitulación incoada que tiene lugar en la primera venida de Cristo en la carne, en la que se acomoda todavía a la imperfección de la humanidad. Pero el término final es la elevación gradual del hombre hasta la visión y posesión de Dios:

«Praefiniente Deo omnia ad hominis perfectionem et ad aedificationem et manifestationem dispositionum: uti et bonitas ostendatur, et iustitia perficiatur, et Ecclesia ad figuram imaginis Filii eius coaptetur, et tandem aliquando maturus fiat homo in tantis maturescens ad videntum et capiendum Deum». (IV,37,8).

Los textos en los que la recapitulación parece referirse expresamente, no a la consumación o plenitud de sentido de todas las cosas, sino a la «restauración» de la situación de capitalidad de Adán, parecen a primera vista más difíciles de compaginar con la Idea de una evolución progresiva del hombre, y en ellos han insistido particularmente los que han querido ver en esta doctrina un elemento extraño al cuerpo teológico de Ireneo. Por ejemplo, escribe Ireneo:

«Quando incarnatus est... longam hominum expositionem in seipso recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans, ut quod perdidimus in Adam, hoc est, secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Jesu recuperemus». (II,18,1).

Ante este texto, uno diría que la obra de restauración consiste simplemente en restaurar a la humanidad lo que Adán había perdido, es decir, el ser a imagen y semejanza de Dios; el término final de la recapitulación sería igual al término inicial anterior a la caída: no habría «evolución», sino meramente restablecimiento de la misma condición primitiva.

Opinamos, sin embargo, que antes de relegar al capítulo de «elementos extraños» los numerosos textos de Ireneo en que se habla del estado original de Adán como de un estado de particular imperfección natural, hay que intentar si es posible una interpretación que, sin hacer violencia a los textos, permita, no obstante, conciliarlos. Nos parece que una tal interpretación se ofrece con relativa facilidad. La clave de esta interpretación podría estar en algunos pasajes del libro V, en los que se hace distinción entre el *afflatus vitae*, que fue dado a Adán en el comienzo, y el *Spiritus vivificans* que el hombre recibe por Cristo:

«Expulsa est autem pristina vita, quoniam non per Spiritum, sed per afflatum fuerat data. Aliud enim est afflatus vitae, qui et animalem efficit hominem, et aliud Spiritus vivificans, qui et spiritalem efficit eum... Afflatus quidem communiter omni qui super terram est populo dicens datum, Spiritum autem proprie his qui conculcant terrenas concupiscentias... Oportuerat enim primo plasmari hominem, et plasmatum accipere animam, deinde sic communionem Spiritus recipere. Quapropter, et primus Adam factus est a Domino in animam viventem, secundus Adam in spiritum vivificantem. Sicut igitur qui in animam viventem factus est, divertens in pejus, perdidit vitam, sic rursus idem ipse in melius recurrens, assumens vivificantem spiritum, inveniet vitam». (V,12,2).

«Quemadmodum ab initio plasmationis nostrae in Adam, ea quae fuit aspiratio vitae unita plasmati animavit hominem, et animal rationale ostendit, sic in fine Verbum Patris et Spiritus Dei, adunitus antiquae plasmationis Adae, viventem et perfectum effecit hominem. capientem perfectum Patrem...» (V,1,3).

¿Significarían estos pasajes que Adán antes de la caída no habría recibido la plena imagen y semejanza de Dios, es decir, no habría sido puesto en un orden plenamente sobrenatural? Otros pasajes del mismo libro V harían pensar todo lo contrario: por ejemplo, en V.10,1 se dice que los que aceptan la palabra de Dios «veniunt in pristinam hominis naturam, eam quae secundum imaginem et similitudinem facta est Dei». La peculiar condición original de Adán puede quizá aclararse a partir de un pasaje del mismo libro:

«En los tiempos antiguos se decía que el hombre había sido hecho a imagen y semejanza de Dios, pero no se mostraba, porque todavía era invisible el Verbo, a cuya imagen el hombre había sido hecho. Por esto se explica que perdiese tan fácilmente la semejanza. Pero cuando el Verbo de Dios se hizo carne, confirmó ambas cosas: en cuanto a la imagen, la mostró ser auténtica, haciéndose él mismo aquello que era imagen de él; y en cuanto a la semejanza, la dejó firmemente establecida, haciendo al hombre semejante al Padre invisible por medio del Verbo visible». (V,16,2).

La única manera de compaginar estos diversos pasajes parece hallarse admitiendo que, según Ireneo, Adán habría poseído la semejanza de Dios, pero de una forma lábil, insegura y como provisional, en espera de la infusión definitiva del Espíritu, que debía darse después de la obediencia al mandato divino, o, fallando ésta, por la acción salvadora de Cristo.

En otras palabras, Adán aún antes del pecado estaba verdaderamente destinado con su descendencia «ad videndum et capiendum Deum», pero de una manera condicionada a su obediencia al precepto divino. Pero, aun en el caso de la desobediencia, seguía Adán estando destinado a la posesión divina, condicionada entonces a la redención. Ahora bien, un destino condicionado puede considerarse o no como una posesión real del que está destinado: es una posesión real, en cuanto que el destino es algo real que puede tener consecuencias efectivas supuesto el cumplimiento de la condición; pero no es una posesión plenamente real, en cuanto que depende de una condición que puede no cumplirse. Cuando Ireneo dice que Cristo nos restituye lo que perdimos en Adán (III,18,1), parece referirse no a lo que Adán poseía ya efectivamente, sino a aquello a lo que estaba destinado condicionadamente. En este supuesto, no habría necesariamente incoherencia entre la idea de una evolución progresiva del hombre, y la de restauración: Originariamente Adán habría estado condicionadamente destinado a una evolución que terminaría en la plena posesión de Dios; este destino lo perdió por el pecado, pero lo volvió a recuperar, gracias a la magnanimidad de Dios, por el decreto de la redención. Por él Cristo viene a restaurar no el «estado» del primer Adán, sino su destino: un destino al que, lo mismo en el supuesto de una inocencia preservada que en

el de la redención restauradora, el hombre ha de llegar por un proceso evolutivo. Así la recapitulación no sería un simple restablecimiento de un estado idéntico al del primer Adán, sino la recuperación de un destino análogo al suyo.

Resulta casi impertinente proponer la cuestión de si la evolución del hombre en Ireneo puede concebirse meramente como un proceso natural de la criatura hacia su fin propio y proporcionado. Ya hemos visto como para Ireneo el destino propio y natural de la criatura es la muerte natural: la vida a la que el hombre está destinado es don gratuito de Dios.

«(Deus) secundum providentiam scivit hominum infirmitatem et quae ventura essent ex ea; secundum autem dilectionem et virtutem vincet factae naturae substantiam. Oportuerat enim primo naturam apparere, post deinde vinci et absorbi mortale ab immortalitate... et fieri hominem secundum imaginem et similitudinem Dei...» (IV,38.4).

Ireneo supone una acción constante de Dios que va llevando al hombre a su destino sobrenatural, pero de acuerdo con lo que el hombre es capaz de recibir y de aceptar de una manera racional. De esta forma la gracia no suplanta ni aplasta la naturaleza, sino que la complementa, la eleva y la perfecciona, hasta llegar al «hombre perfecto», término de una evolución a la vez inexplicablemente natural y sobrenatural, por la que Dios atrae al hombre a sí de la manera en que una naturaleza humana puede ser atraída.

«Quia liberum eum Deus fecit ab initio, habentem suam potestatem, sicut et suam animam, ad utendum sententia Dei voluntarie, et non coactum a Deo. Vis enim a Deo non fit, sed bona sententia adest illi semper. Et propter hoc consilium quidem bonum dat omnibus. Posuit autem in homine potestatem electionis, quemadmodum et in angelis (etenim angeli rationabiles); uti hi quidem qui obedissent iuste bonum sint possidentes, datum quidem a Deo, servatum vero ab ipsis. Qui autem non obedierunt, iuste non inveniuntur eum bono, et meritam poenam percipient: quoniam Deus quidem dedit benigne bonum, ipsi vero non custodierunt diligenter...» (IV.37.1).

Se ha podido ver aquí un germen de lo que luego será el semipelagianismo. No hay por qué negarlo, pero hay que hacer notar que el pensamiento y la expresión teológica de un Ireneo está todavía en un estado demasiado primitivo y rudimentario para poder abordar con precisión tales cuestiones. Si se considera todo el conjunto de los escritos de Ireneo, no cabrá la menor duda de que él considera toda la vida y la salvación del hombre como un don gratuito de la magnanimidad de Dios. Sin embargo, para salvar la bondad radical de Dios, ha de dar pleno relieve a la intervención de la libertad humana: y no es de extrañar que al llegar a este misterio de las relaciones de Dios con la libertad del hombre, Ireneo se exprese en fórmulas algo rudimentarias.

Este sumario recorrido por los principales textos de Ireneo referentes al pecado, al progreso del hombre y a la recapitulación nos muestra la notable riqueza del pensamiento del Obispo de la Galia, con su gran variedad de perspectivas, según el punto de vista en que se coloca; pero pensamos que estas perspectivas diversas no son incoherentes o simplemente dispersas, sino que se complementan y se integran mutuamente, como las distintas visiones que se obtienen de un mismo objeto al mirarlo desde puntos diversos.

En sí mismo, el pecado original es para Ireneo, que sigue muy de cerca a Pablo, ante todo una desobediencia a un mandato divino, la cual acarrea la muerte y la pérdida de la amistad y semejanza con Dios. Desde el punto de vista de sus causas, el pecado se explica como efecto de la tentación diabólica sobre el hombre dotado de verdadera libertad de elección, pero todavía en condición de inmadurez y de «mentalidad infantil», por estar recién llegado a su existencia. Ireneo concibe, pues, al hombre como en un progreso evolutivo en el tiempo, y explica con ello no sólo la caída original, sino el gradual desarrollo de las economías divinas a lo largo de la historia de salvación. Este punto de vista no ha de considerarse necesariamente incompatible con el de la recapitulación: la recapitulación, como consumación y coronación de todo, coincide con el término de aquel progreso evolutivo, alcanzado, no como resultado de un mero dinamismo natural, sino en inserción con la acción salvífica de Dios. Pero aun la recapitulación como «restauración» de lo que se había perdido en la caída no es incompatible con el punto de vista del progreso evolutivo: ya que lo que se había perdido era precisamente el destino a evolucionar de esta manera hacia un término sobrenatural, y esto es exactamente lo que queda recapitulado o restaurado en Cristo.

Salta a la vista el interés que puede tener el estudio de Ireneo de cara a la problemática muy viva que hoy suscitan las cuestiones relacionadas con el pecado original. Hay que procurar, con todo, superar una doble tentación: la de querer dejar de lado las opiniones del Obispo de Lyon cuando se nos presentan ligadas a una interpretación demasiado literal e historicista del Génesis, que hoy nos parece ingenua, y la contraria de creer que hemos encontrado en él los problemas que hoy nos preocupan, planteados exactamente como los planteamos nosotros. Tal vez el mayor de los bienes que reportaremos del estudio de Ireneo será el de colocarnos a través de él en una mentalidad distinta tanto de la teología actual como de la teología clásica. Esto revelará automáticamente que puede haber un planteamiento de muchas cuestiones relacionadas con el pecado original muy diverso del que parecería obvio y casi inevitable a partir, por ejemplo, de las preocupaciones de la teología posttridentina. Así, la lectura de Ireneo puede hacernos repensar acerca de la

justeza de la idea clásica de «justicia original», que tendía a concebirse más bien de una manera estática, como un «estado», mientras que Ireneo la concebiría más bien dinámicamente, como un destino. O bien, dentro ya de la problemática planteada más directamente por las ideas modernas acerca del origen del hombre en el mundo, Ireneo con su idea de la debilidad original, y de la evolución y maduración del hombre en el tiempo puede darnos ciertas bases para replantearnos nuestras concepciones acerca de la naturaleza de la «desobediencia» originaria y la manera como influye en todo el linaje, o el sentido de los llamados «dones preternaturales» o del castigo primitivo.

JOSÉ VIVES, S.J.

Facultad Teológica. San Cugat del Vallés.