

RAFAEL AMO USANOS\*

**«LA CARNE HABITUADA A PORTAR VIDA»  
(Adv. Haer. V, 3, 3)**

**Aclaraciones al uso de ζωή en la obra  
de san Ireneo**

Fecha de recepción: septiembre 2007.

Fecha de aceptación y versión final: noviembre 2007.

**RESUMEN:** En el momento cultural actual en el que cobra fuerza todo lo relacionado con la vida, el pensamiento teológico de Ireneo ha llegado a ocupar el puesto que se merece, como muestra la proliferación del uso de la afortunada expresión: *La gloria de Dios es la vida del hombre*. En el presente artículo se pretende aclarar qué se esconde bajo el término ζωή en el pensamiento de Ireneo. Para ello se utiliza el concepto de principio vital como herramienta que permite profundizar en los sentidos de ζωή y sacar conclusiones para el uso de la teología de Ireneo en cuestiones teológicas actuales. Así las cosas, se profundiza en el significado de los términos antropológicos alma, soplo, espíritu en las exégesis que Ireneo hace de los textos bíblicos que los gnósticos leían de modo heterodoxo.

**PALABRAS CLAVE:** Ireneo, vida, alma, espíritu, gnósticos.

***«The Flesh Can Really Partake of Life».***

***(Adv. Haer. V, 3, 3)***

***Clarification of the Use of ζωή in the Writings of Saint Irenaeus***

**ABSTRACT:** In the present cultural situation, in which everything relating to life is seen to be significant, the theological thought of Irenaeus has come to occupy

---

\* Seminario Mayor «San Bartolomé» de Sigüenza; rafael.amo@gmail.com

the position it deserves, as testified by the widespread use of the fortunate expression «the glory of God is a living man». This article seeks to clarify what lies behind the term ζωή in Irenaeus' thought. The concept of the vital principle is used as a tool to investigate the meanings of ζωή and draw conclusions regarding the application of Irenaeus' theology to current theological issues. Thus, the article expounds on the meaning of the anthropological terms «soul», «breath» and «spirit» in Irenaeus' exegeses of the biblical text that the Gnostics read heterodoxically.

KEY WORDS: Irenaeus, life, soul, spirit, Gnostics.

La expresión de Ireneo «la gloria de Dios es la vida del hombre»<sup>1</sup> ha encontrado fortuna en la reciente teología. Ha sido muy bien acogida y es comentada por muchos teólogos e, incluso, por el magisterio de la Iglesia. La encíclica *Evangelium Vitae* la utiliza en su capítulo II como armazón de su razonamiento dogmático sobre la vida<sup>2</sup>.

Parecen ser muchas las razones de su éxito. A vuela pluma se pueden apuntar las siguientes: la sintonía de Ireneo con la sensibilidad antropológica actual<sup>3</sup>, la semejanza de la centralidad de la vida en cosmovisión coetánea con san Ireneo y el biocentrismo de nuestro tiempo<sup>4</sup>, la validez de la expresión para dar razón del problema de la voca-

<sup>1</sup> S. IRENEO, *Adversus Haereses*, IV, 20, 7. En el presente trabajo, para los libros IV y V del *Adversus Haereses*, se utiliza la traducción de A. ORBE, *Teología del San Ireneo*, I-IV, Madrid-Toledo 1985-1991. A partir de aquí se citará como *Adv. Haer.*

<sup>2</sup> En concreto, la unidad que forman los números del 34 al 38 son los que están enmarcados por esa expresión. Allí se afirma que la vida física tiene la huella del Creador, un vínculo que une al hombre con Dios (34). Este vínculo no es sólo de origen sino de fin; de tal manera que la Vida eterna es la finalidad que, por creación, lleva impresa la vida física.

<sup>3</sup> A. ORBE, *Antropología de San Ireneo* (BAC 286), Madrid 1969, XIII: «La antropología, por fortuna, ha venido a ser hoy una parte cualificada de la teología. Sobre la actualidad ireneana, juzgará el benévolo lector. [...] Los Santos Padres, cuanto más impersonales y ácronos, se dejan sentir en mayor pureza. Y si tan hodiernos son, como dicen, y urge repristinarlos en beneficio de una teología vital, muy pocos merecen los honores de un estudio serio como el santo obispo de Lyon».

<sup>4</sup> Entre la cosmología del Timeo (coetánea de Ireneo que pensaba el universo como un inmenso viviente dotado de cuerpo y alma) y la que se va abriendo paso en nuestro tiempo, la de los sistemas abiertos, se detecta una similitud: su marcado carácter biocéntrico. Cf. R. AMO USANOS, *El principio vital del ser humano en Ireneo, Orígenes, Agustín, Tomás de Aquino y la antropología teológica española reciente* (Tesi Gregoriana 148), Roma 2007, 206-210; 295-298.

ción sobrenatural del ser humano<sup>5</sup> y la profusión de los estudios sobre Ireneo.

El estudio de Orbe sobre esta cita es definitivo<sup>6</sup>. Ahora bien, en el trabajo que se presenta a continuación se pretende conocer el contexto del uso de ζωή por Ireneo. Sus conclusiones pueden ayudar a profundizar en lo que realmente quiso decir Ireneo. Su tiempo estuvo dominado, por lo que a la biofilosofía se refiere, por el vitalismo, es decir, pensaban que la vida humana era provocada por la presencia de un elemento espiritual en el cuerpo. Este era un dato evidente que formaba parte del imaginario colectivo de *ciencia biológica* de su tiempo, y este mismo dato puede ser la herramienta oportuna para conocer en profundidad el sentido de ζωή en la obra de Ireneo. Así las cosas este trabajo se propone utilizar el concepto de principio vital como llave que permita entender la diferencia entre los dos uso del término vida en la cita de IV, 20, 7.

Para ello, en un primer momento se comprobará la importancia del uso de ζωή por Ireneo. A continuación, en segundo lugar, se expondrán los dos sentidos que, para Ireneo tiene en el término ζωή; para pasar, en tercer lugar, a profundizar en el significado de estos sentidos apoyados en las herramientas de la biofilosofía. De este modo se podrán ofrecer algunas claves sobre el sentido que Ireneo otorga a este término.

## 1. LA CLAVE *BIO-LÓGICA* DE LA TEOLOGÍA DE IRENEO

El quehacer teológico de Ireneo, que se desarrolla en polémica constante con el gnosticismo, muestra un marcado interés por el hombre y su salvación, que son piezas fundamentales de ese movimiento religioso. Ireneo encuentra en el concepto ζωή una buena clave para construir su antropología y soteriología, que, además de insertarle en la tradición bíblica que presenta la salvación en términos de vida, le permite rebatir las exégesis gnósticas, que hacían de este mismo concepto la piedra de toque de su sistema heterodoxo.

<sup>5</sup> Cf. M. GARCÍA GRIMALDOS, *El nuevo impulso de san Agustín a la antropología cristiana*, Roma 2005, 95.

<sup>6</sup> A. ORBE, *Gloria Dei vivens homo. Análisis de Ireneo*, *Adv. Haer.* IV, 20, 1-7: Gr 73 (1992) 205-268.

## 1.1. EL LUGAR DE LA VIDA EN LA DEFINICIÓN DE HOMBRE

Ireneo no es un autor libre de las influencias del pensamiento de su tiempo. Así, en su antropología, parece moverse con los parámetros habituales de la definición común de hombre que circula en el siglo II: «Animal racional mortal capaz de mente y de ciencia»<sup>7</sup>. Esta definición presenta tres elementos destacables: comienza caracterizando al hombre como *animal*, o mejor, si se traduce literalmente, como *viviente* (ζῷον). Además incluye otras dos características como definitorias del hombre: *mortal* y *capaz de mente y ciencia*.

La recepción de esta definición por parte de los teólogos del siglo II no es del todo positiva. Ésta les resulta insuficiente para dar cuenta de la singularidad humana, ya que, según ellos, recae en la elección por parte de Dios<sup>8</sup>. Ireneo se refiere a ella en varias ocasiones, aunque no lo hace como filósofo, sino que se sirve de ella a lo largo de su discurso teológico. Prueba de ello es que, no sólo no la cita literalmente completa, sino que presenta interesantes modificaciones con las que pretende subsanar la deficiencia teológica que demuestra: «En lugar de caracterizarle como elemento “capaz de mente y de ciencia”, le concibe “hábil para (entender o contemplar) al Padre perfecto” (*Adv. Haer.* V, 1, 2); capaz, según la carne, de una Vida divina (*Adv. Haer.* V, 3,3); “receptáculo de la operación de Dios”, y en concreto “de toda su Sabiduría y Poder” (*Adv. Haer.* III, 20, 2)»<sup>9</sup>.

Conviene hacer notar que, en estas referencias a la mencionada definición, aparece una insistente referencia a la composición dual<sup>10</sup>. Así dice: «Y puesto que el hombre es un ser viviente compuesto de alma y de cuerpo, así es necesario y conveniente que exista en virtud de estos dos elementos»<sup>11</sup>. También añade: «El hombre empero es la mezcla de alma y de carne; fue formado a semejanza de Dios y modelado mediante sus manos»<sup>12</sup>. Ireneo une así dos elementos, da razón de la condición de vivien-

<sup>7</sup> A. ORBE, *Definición de hombre en la teología del siglo II*: Gr 48 (1967) 551.

<sup>8</sup> A. ORBE, *a.c.* (nota 7), 551: «La definición clásica del hombre *animal racional mortal*, susceptible de intelecto y ciencia no vale para los autores eclesiásticos del siglo II».

<sup>9</sup> A. ORBE, *a.c.* (nota 7), 549.

<sup>10</sup> Cf. A. FERNÁNDEZ, *La escatología en el siglo II*, Burgos 1979, 229-234.

<sup>11</sup> S. IRENEO, *Epideixis*, 2. Para la traducción de la *Epideixis* utilizamos la edición de ROMERO POSE. SAN IRENEO, *Demostación de la predicación evangélica* (Fuentes patristicas 2), Madrid 1992. A partir de aquí se citará como *Epideixis*.

<sup>12</sup> *Adv. Haer.* IV, pref. 4.

te del hombre partiendo de la idea de la composición dual del ser humano en cuerpo y alma. En este punto se sitúa en el paradigma vitalista del pensamiento griego, ya sea platónico, estoico o incluso aristotélico, que da razón de la vida por la presencia del alma o elemento espiritual.

## 1.2. LA SOTERIOLOGÍA DE IRENEO EN CLAVE DE VIVIFICACIÓN

Ireneo presenta la soteriología en diversas claves, todas ellas encauzadas a dar respuesta a los *enemigos de la carne*, es decir, a los que pretendían negar que la carne era digna de salvación y afirmaban que sólo el elemento espiritual del hombre es digno de gozar de la plenitud de la salvación.

Así lo expone González Faus<sup>13</sup>, quien describe la salvación en Ireneo conforme a tres criterios, a saber: en sí —la salvación como comunión con Dios y como visión de Dios—, en nosotros —la salvación como posesión del Espíritu Santo—, en sus efectos —la inmortalidad, la filiación adoptiva y la realización de la imagen y semejanza.

La inmortalidad se describe en términos de vida siguiendo Rom 8,11<sup>14</sup>. Los cuerpos mortales, que Ireneo llama *plasma* —el barro que ha modelado el mismo Dios con sus manos—, están llamados a la vida duradera e incorruptible<sup>15</sup>, por lo que se dice que para Ireneo la «soteriología es una vivificación»<sup>16</sup>.

Todo esto le lleva a afirmar a González Faus que la forma de concebir la inmortalidad —*salus carnis*— en Ireneo es un concepto particular:

«La inmortalidad que concibe Ireneo está lejos de ser esa mera ausencia de fin o persistencia natural. No se define por algo negativo, sino por algo positivo: es una vida, y como tal, se define por la presen-

<sup>13</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Carne de Dios. Significado salvador de la Encarnación en la teología de san Ireneo*, Barcelona 1966, 25-93.

<sup>14</sup> «Y si el Espíritu de aquel que levantó de los muertos a Jesús está en vosotros, el que levantó de los muertos a Cristo Jesús vivificará también vuestros cuerpos mortales por su Espíritu que está en vosotros».

<sup>15</sup> *Adv. Haer.* V, 12, 1: «La carne susceptible de corrupción, lo es también de incorruptela. Capaz de muerte, lo es igualmente de vida».

<sup>16</sup> J. M. ARRONIZ, *La inmortalidad como deificación del hombre en San Ireneo*: ScrVict 8 (1961) 270. Allí propone los siguientes textos donde vida y salvación aparecen como sinónimos: *Adv. Haer.* V, 12, 3; V, 14, 4; V, 15, 2; IV, 2, 4; IV, 2, 7; IV, 10, 2; *Epid.* 39, 86.

cia de un principio vital (el Espíritu, otra vez en paralelismo con el alma). No es efecto de la presencia del alma, del *afflatus vitae*, sino de la presencia del *Spiritus vivificans*. La diferencia entre ambos principios de vida, implica una transformación total del hombre»<sup>17</sup>.

Esta expresión de la soteriología en términos de vida se comprende en relación a su época. El ambiente del siglo II presentaba, como característica fundamental, un gran rechazo a la carne. Los enemigos de la carne eran muchos, no sólo los gnósticos. Había, incluso, grupos cristianos que mostraban también elementos de rechazo a la carne<sup>18</sup>.

Ahora bien, este rechazo tiene una raíz profunda, y es el rechazo de la materia<sup>19</sup>. Ésta es un principio de corrupción. Materia y mal aparecen estrechamente unidos en el pensamiento de los gnósticos<sup>20</sup>.

Desde estos principios es absolutamente lógica la afirmación de Marción: «Pero el cuerpo, por el hecho de haber sido tomado de la tierra, es imposible que participe en la salvación»<sup>21</sup>. Esta afirmación implica una clara consecuencia: la negación de la salvación para la carne. Para los gnósticos la salvación se expresa también en términos de vida, pero ésta

<sup>17</sup> J. I. GONZÁLEZ FAUS, *o.c.* (nota 13), 71. Del mismo modo piensa Orbe. A. ORBE, *a.c.* (nota 6), 233: «La salud final consiste en que el humano plasma penetre en el Espíritu de Dios Padre y se deje poseer de El, adentrándose en la incorruptela, inmortalidad y vida eterna Suyas».

<sup>18</sup> A. ORBE, *Adversarios anónimos de la Salus carnis*: Gr 60 (1979) 50: «¿A quién se refiere san Ireneo en *Adv. Haer.* V, 2, 2-3? El Santo los presenta, en grupo análogo al de los docetas o valentinianos, los ebionitas, y los marcionitas. Espontáneamente nadie piensa en los eclesiásticos. El análisis nos ha conducido, sin embargo, a los anónimos de V, 31, 1: eclesiásticos de sentimientos heréticos, amigos de una resurrección imperfecta, no corpórea». Cf. *Adv. Haer.* V, 1, 2.3; V, 2, 1-3; V, 31, 1.

<sup>19</sup> A. PEREZ DE LABORDA, *El mundo como creación*, Madrid 2002, 153: «Las líneas maestras del gnosticismo, pues, son dos: rechazo de Dios como creador del universo y rechazo despreciador de la humanidad de la carne, unidos ambos rechazos a una conciencia aguda de pertenecer a un mundo verdaderamente divino: el mundo del Padre, que trasciende por completo al creador y su obra».

<sup>20</sup> A. ORBE, *San Ireneo y la creación de la materia*: Gr 59 (1978) 123: «El origen divino de la materia creaba a los paganos serias dificultades. El tema *unde materia?* confundíase prácticamente con el *unde malum?* El enigma de los espíritus, formulado en tercer lugar por San Ireneo, elimina tal confusión. Los espíritus angélicos, no obstante ser inmateriales, incurrieron en apostasía. Luego el origen del mal no está en la materia. Ni hay por qué involucrarlo con el de la *hyle*».

<sup>21</sup> *Adv. Haer.* I, 27, 3. Si bien sobre este pensamiento atribuido a Marción hay dudas por parte de Harnack. Cf. J. M. ARRONIZ, *La salvación de la carne en San Ireneo*: ScrVict 12 (1965) 8. Es claro que es atribuible al conjunto del pensamiento gnóstico.

no tiene nada que ver con la carne: «También éstos, de un lado, afirman vivir y se glorían de portar vida en sus propios miembros, mientras que otro, contradiciéndose a sí mismos, aseguran que sus miembros no son capaces de vida»<sup>22</sup>. No puede acceder a la salvación, ya que es principio de corrupción; no puede ser portadora de vida, si es causa de muerte; ni de incorrupción, si es principio de corrupción.

Contra este gran reto que supone el pensamiento gnóstico, Ireneo despliega todo el libro V del *Adversus Haereses* en defensa de la *Salus carnis*, es decir, la afirmación de que la carne sea capaz de vida y de salvación. Todo esto se realiza, por una parte, haciendo exégesis de los textos paulinos que hacen alusión a la carne —especialmente a la resurrección de Cristo—, y por otra, refiriéndose al valor de la carne en la constitución del hombre llamado a la salvación.

En el fondo, dado que la doctrina gnóstica se presenta como un auténtico sistema soteriológico que deja la carne fuera del objeto de la salvación, Ireneo define la soteriología cristiana como una soteriología donde la carne es la que puede portar la vida que es sujeto de la salvación.

La importancia de la vida tanto en la antropología como en la soteriología ireneana puesta de manifiesto obliga a detenerse en este término y en los sentidos en los que se predica.

## 2. EL PRINCIPIO VITAL EN EL USO DE ζωή

En la obra y el pensamiento de Ireneo, el término «vida» se utiliza para referirse a dos realidades. En primer lugar, «vida» aparece con el uso común, es decir, la actividad y movimiento del hombre en cuanto que ser vivo. En segundo lugar, se utiliza en la simbología de la salvación. Pero los textos de Ireneo sólo conocen un término para referirse a la vida tanto material como la que se refiere a la salvación. Un claro ejemplo es el siguiente: «¿Cómo es posible que la vida aquélla, mucho más eficaz que ésta y eterna, no vivifique la carne ya disciplinada y habituada a portar vida?»<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> *Adv. Haer. V, 3, 3*. A. ORBE, *o.c.* (nota 1), 600: [Los gnósticos llegaban a esta afirmación] «porque según la *lex naturae* cada cosa tiene su forma propia: los minerales la *hexis*, los vegetales la *physis*; los brutos su alma y vida irracional; y el hombre carnal —igual que los brutos— su vida asimismo irracional, esencialmente corruptible. La carne no es capaz de otra cosa».

<sup>23</sup> *Adv. Haer. V, 3, 3*. Cf. *Adv. Haer. IV, 20, 7*.

Ireneo habla de dos vidas, una más eficaz que otra, pero ambas vividas por la carne. Esto puede comprobarse en el siguiente texto:

«La carne susceptible de corrupción, lo es también de incorruptela. Capaz de muerte, lo es igualmente de vida. Son cosas que se alternan y no coexisten al mismo tiempo. La una desaloja a la contraria, y presente la una desaparece la otra. Al adueñarse la muerte del hombre, desalojó de él la vida y manifestó al difunto. Razón de más para que al adueñarse la vida del hombre desaloje a la muerte y presente a Dios en vida al hombre. Pues si la muerte la hizo difunto, ¿por qué, al sobrevenir la vida, no ha de vivificar al hombre? Según lo dice también el profeta Isaías: Poderosa devoró la muerte. Y de nuevo enjugó Dios toda lágrima de todos los semblantes»<sup>24</sup>.

Son dos vidas que se alternan en la carne, que no se dan a la vez, ya que entre ellas media la muerte, que es poderosa con una, pero que es vencida por la otra. Para su distinción hay que recurrir, al menos, a tres criterios:

El primero son los adjetivos con los que se acompaña uno y otro uso. A una le llama vida *prístina* (προϊερα ζωή), *temporal* (πρόσκαιρον ζην), *venida por hálito* (δια ποῦς)<sup>25</sup> y a otra *eterna* (αἰώνιος)<sup>26</sup>.

El segundo de los criterios es el de los verbos que describen la acción que da origen a cada vida. Ya que, para dar razón de la aparición de cada una de ellas, se utiliza un verbo distinto: Para la primera, que aparece con la creación del hombre, Ireneo utiliza un término concreto: en latín *animavit* y en griego ψυχικὸν ἀπεργαζομένη (convertir en animado, animar). El efecto de la acción descrita por este verbo es convertir a quien lo recibe en *alma viviente*. Con el término griego ψυχή, se refiere al resultado de la mezcla del polvo y el soplo de Dios. Esto mismo se recoge cuando comenta 1Co 15,45: «el soplo vital animó al hombre»<sup>27</sup>. Otra referencia a ese mismo efecto se encuentra cuando, describiendo los momentos de la plasmación, se refiere al momento en el que el barro se hace viviente: «construir un viviente animado y racional»<sup>28</sup>. El sujeto agente de este verbo es el πνοή, el hálito vital, que se dibuja como principio vital y que sitúa a la creación del hombre como vivo, tal y como la piensa Ireneo, en

<sup>24</sup> *Adv. Haer.* V, 12, 1.

<sup>25</sup> *Adv. Haer.* I, 12, 1.

<sup>26</sup> *Adv. Haer.* V, 3, 3.

<sup>27</sup> *Adv. Haer.* V, 1, 3.

<sup>28</sup> *Adv. Haer.* V, 3, 2.



el paradigma vitalista, fiel al relato bíblico, incluso en sus términos. El segundo de los usos de vida que hace Ireneo de ζωή se acompaña del verbo (ζωοποιέω). Es el utilizado en Rom 8,11. El efecto de la *vivificación* es la vida eterna, la salvación producida en el plasma por efecto de la presencia del Espíritu de Dios. La salvación del hombre —de la carne— es la vida de este por el Espíritu que actúa como principio vital, ya que esta vivificación es entendida también en el paradigma vitalista<sup>29</sup>.

El verbo ἀπεργάζομαι se diferencia de ζωοποιέω, que es el que utiliza para referirse a los efectos del Espíritu como principio vital, ya que el agente es el πνοή y no el πνεῦμα. Nunca el agente de ζωοποιέω es πνοή<sup>30</sup>.

El tercero de los criterios para distinguir los dos usos del término vida es el de la descripción de las características de una y otra vida. Esta descripción tiene cuatro elementos:

- En primer lugar, el ser animado, ψυχικόν, es un ser que se mueve. La vida viene definida en términos de movimiento, como en el imaginario de la vida griego. La vida temporal se detecta en el movimiento: «si están muertos, ¿cómo es que se mueven y hablan y hacen las demás obras, todas de vivos y no de muertos?»<sup>31</sup>. La vida eterna es la salvación que se define con diversos términos entre ellos la visión de Dios: «Porque gloria de Dios es el hombre dotado de Vida; y Vida del hombre es la visión de Dios»<sup>32</sup>.
- En segundo lugar, el ser animado es racional. La presencia del principio vital, que *convierte al plasma en animado*, va unida por dos veces a la racionalidad. Una de ellas, al comentar el texto del Génesis<sup>33</sup>, y otra, al recoger la definición común de hombre del siglo II<sup>34</sup>.
- En tercer lugar, la vida temporal tiene final —la muerte—, la otra no. Ireneo recoge una definición y una descripción de la muerte. La muerte se define —en términos platónicos— por la separación del

<sup>29</sup> Cf. *Adv. Haer. V, 9, 2*.

<sup>30</sup> Sin embargo, el texto de *Adv. Haer. V, 3, 3* puede prestarse a confusión ya que se utiliza ζωοποιέω para referirse a los dos sentidos. No obstante, Orbe concluye que en atención a este único texto no se debe cambiar la opinión ya que en sus paralelos utiliza dos verbos diferentes y aquí aparece en futuro lo cual indica claramente que se refiere a la vida eterna.

<sup>31</sup> *Adv. Haer. V, 3, 3*.

<sup>32</sup> *Adv. Haer. IV, 20, 7*.

<sup>33</sup> Cf. *Adv. Haer. V, 1, 3*.

<sup>34</sup> *Adv. Haer. V, 3, 2*.

alma y del cuerpo. Y se describe en términos estoicos. Para los estoicos, el πνεῦμα rodea la materia dándole vida y, cuando desaparece la carne, se disuelve<sup>35</sup>.

- En cuarto lugar, esta vida tiene una función pedagógica para el plasma, que es habituarlo a vivir: «¿Cómo es posible que la vida aquella, mucho más eficaz que ésta y eterna, no vivifique la carne ya disciplinada y habituada a portar vida?»<sup>36</sup>. Una vida está orientada a la otra.

La exposición de estos dos usos del término vida para referirse a realidades diferentes deja ver fácilmente la mentalidad de Ireneo, que se mueve en el paradigma vitalista. La carne es portadora de vida, pero no es capaz de producirla por sí misma; por eso una y otra vida aparecen causadas por la presencia de un elemento espiritual distinto de la carne. El estudio de este elemento, el principio vital, va a servir para aclarar, aún más, los dos sentidos de ζωή en la mente de Ireneo.

### 3. EL PRINCIPIO VITAL EN LA DISTINCIÓN ENTRE πνοή y πνεῦμα

Los textos paulinos tuvieron gran importancia en la polémica gnóstica, de ellos se servían unos y otros para apoyar sus tesis. La autoridad del Apóstol era innegable, por eso todos recurrían a ella. Ahora bien, la habilidad de los gnósticos para dotar de nuevo significado a los términos paulinos y confirmar sus ideas preconcebidas, obligó a Ireneo a afinar sus exégesis y a leer a Pablo apoyado en la autoridad del Antiguo Testamento.

Los textos referentes a la resurrección —tanto de Jesús, como de la nuestra, especialmente 1Co 15,45 y Rom 8,11— son lugares de discusión que arrojan luz sobre la configuración del principio vital.

<sup>35</sup> *Adv. Haer.* V, 7, 1: «Morir es perder la facultad vital y quedarse para después sin hálito (*sine spiramine*) ni alma (*inanimalem*), ni movimiento (*immobitem*), y reducirse a los elementos que tuvo además principio su existencia. Lo cual no ocurre al alma, como hálito que es de vida; ni al espíritu, que por incompuesto y simple no puede disolverse y es vida de cuantos lo reciben. En conclusión, la muerte se manifiesta en la carne. Al salir la psique, quédase la carne sin hálito y sin alma, y poco a poco se resuelve en la tierra de que fue asumida». Cf. *Adv. Haer.* V, 2, 3 y 3, 2

<sup>36</sup> *Adv. Haer.* V, 3, 3.

### 3.1. LA NATURALEZA DEL PRINCIPIO VITAL EN LA EXÉGESIS DE 1Co 15,45

Ireneo ha distinguido, al comienzo del capítulo doce del libro V, los dos sentidos que se esconden bajo el término vida para dar solución al problema soteriológico: si la carne pudo vivir esta vida, podrá vivir la siguiente, la salvación. Para seguir insistiendo en ello ahora le corresponde distinguir los dos principios vitales que las provocan. Esto lo hace en la exégesis de 1Co 15,45 apoyado en tres textos de la Escritura: Gn 2,7 y Is 42,5<sup>37</sup> y 57,16<sup>38</sup>. El texto es el siguiente: «Una cosa es efectivamente el hálito de vida, que hace también al hombre dotado de alma, y otra el Espíritu vivificante (cf. 1Cor 15,45), que lo perfila además espiritual»<sup>39</sup>.

La fuerza de la exégesis la apoya en la comparación del texto que nos ocupa con Gn 2,7: *el hombre dotado de alma y el Espíritu vivificante*. Así proclama la existencia del πνοή y del πνεῦμα como principios vitales y elementos constitutivos del ser humano. Pero también la hace apoyado en la cuestión terminológica y las características de cada uno.

#### 3.1.1. La terminología del principio vital

La distinción terminológica entre πνεῦμα y πνοή la deduce de los textos de Isaías<sup>40</sup>. El hálito lo identifica con el πνοή de Gn 2,7. El uso de este tecnicismo es casi unánime en todas las ocasiones en las que cita este texto. Donde se conserva el texto griego<sup>41</sup>, utiliza πνοή, que es el mismo término utilizado por el texto de los LXX. Donde se conserva el texto lati-

<sup>37</sup> «Así dice el Dios Yahveh, el que crea los cielos y los extiende, el que hace firme la tierra y lo que en ella brota, el que da aliento al pueblo que hay en ella, y espíritu a los que por ella andan».

<sup>38</sup> «Pues no disputaré por siempre ni estaré eternamente enojado, pues entonces el espíritu ante mi desmayaría y las almas que yo he creado».

<sup>39</sup> *Adv. Haer. V, 12, 2*.

<sup>40</sup> *Adv. Haer. V, 12, 2*: «Y por eso anuncia Isaías: Así dice el Señor que hizo el cielo y lo fijó, que consolidó la tierra y cuanto hay en ella, y dio hálito al pueblo que la habita y Espíritu a los que la huellan. El hálito, según él, fue otorgado en común a todos los pueblos de la tierra; el Espíritu, en propiedad, a quienes huellan las codicias terrenas. El mismo Isaías torna a decir, volviendo sobre la distinción: Porque el Espíritu saldrá de mí, y yo creé todo hálito. Asigna en propiedad el Espíritu —el cual derramó en tiempos novísimos sobre el linaje humano mediante la adopción de hijos— y en común al mundo creado el hálito, manifestado como hechura».

<sup>41</sup> *Adv. Haer. V, 12, 2; Adv. Haer. V, 12, 1, 14.15; Adv. Haer. V, 12, 21*.

no utiliza, principalmente, *flatum vitae*, aunque hay pequeñas variaciones<sup>42</sup>. El uso de πνεῦμα o Spiritus es mucho más unánime a lo largo de toda la obra.

### 3.1.2. *Las características del principio vital*

Además de las precisiones terminológicas, este texto presenta las diferentes características de uno y otro:

«Ahora bien, lo hecho es otra cosa del que lo hace. El hálito es pues temporal, mientras el Espíritu es sempiterno. El aliento tarda poco en madurar, persevera algún tiempo, y tras esto se va; dejando sin hálito aquello que primero contenía. El Espíritu, por el contrario, que rodea por dentro y por fuera al hombre, como quien siempre dura, jamás le abandona»<sup>43</sup>.

La primera característica, de la que dependen las demás, es que el hálito de vida no pertenece a la esfera de lo divino. El Espíritu es divino y el hálito no. El hálito es criatura. Ante una criatura, la pregunta es doble, ¿quién la ha creado? Y ¿cuándo ha sido creada? Ireneo responde a la primera pregunta que ha sido Dios<sup>44</sup> y une la creación del hálito vital al momento de la creación del hombre, al momento de πλάσις. Otra consecuencia del carácter creatural del principio vital es el hecho de la temporalidad. Temporalidad que viene descrita, en términos biológicos, como una planta, nace, florece desaparece<sup>45</sup>. A la vez que criatura, el hálito vital es universal, está en todos los hombres porque así lo ha querido el creador.

### 3.1.3. *El papel del principio vital en el compuesto humano*

Lo que más luz aporta a la comprensión de la configuración de cualesquiera de los dos principios vitales es la lectura en paralelo que hace

---

<sup>42</sup> En algunas ocasiones se encuentran variantes como *aspiratio* (*Adv. Haer.* V, 1, 3) o *spiritamen* (*Adv. Haer.* II, 26, 1; V, 7, 1). En todos los casos se pueden considerar como sinónimos. Terminológicamente distingue también *anima* de *spiritamen*, lo que supone afirmar la diferencia de todos los sinónimos. Ahora bien, esta distinción terminológica parece quedar anulada en algunos momentos por la identificación conceptual, como cuando afirma en *Adv. Haer.* V, 7, 1: *el alma, hálito como es de vida*.

<sup>43</sup> *Adv. Haer.* V, 12, 2.

<sup>44</sup> *Epid.* 11.

<sup>45</sup> Cf. J. M. ARRONIZ, *a.c.* (nota 15), 280.

de Gn 2,7 y 1Co 15,45. En el texto de *Adv. Haer.* V, 12, 2 sólo apunta algo que desarrolla en todo su pensamiento.

a) *Hace al hombre dotado de alma: la exégesis de Gn 2,7*

Este texto aparece citado, directa o indirectamente, 79 veces en todas sus obras<sup>46</sup>, y lo hace mayoritariamente no para referirse al principio vital, sino para comentar la *πλάσις* (*plasmatio*), o el modo especial de crear al hombre por parte de Dios. Un modo que describe antropomórficamente haciendo referencia a las dos manos de Dios: el Verbo y Sofía. Para Ireneo, esta plasmación del hombre es única y no presenta dos momentos, como querían ver otros autores de los siglos II y III.

Ahora bien, para Ireneo y los gnósticos el segundo relato de la creación y este versículo tuvieron gran importancia. El relato, en general, es combinado con los datos de Génesis 1, porque resulta a los gnósticos muy recurrente a la hora de la exposición del mito del elemento espiritual presente en el hombre. Y el versículo, en concreto, porque se leía con una ligera variación, *πνεῦμα ζωῆς* en lugar de *πνὴ ζωῆς*. Justificaban así el origen divino del elemento espiritual, que distinguía a los elegidos del resto de personas. Convertían el principio vital de la vida física en la razón de su naturaleza divina.

En *Epid.* 11, principalmente, Ireneo comenta detalladamente el pasaje de la creación del hombre:

«El hombre empero lo plasmó Dios con sus propias manos, tomando el polvo más puro y más fino de la tierra mezclándolo en medida justa con su virtud. Dio a aquel plasma su propia fisonomía, de modo que el hombre, aun en lo visible, fuera imagen de Dios. Porque el hombre fue puesto en la tierra plasmado a imagen de Dios. Y a fin de que

<sup>46</sup> Siguiendo *Biblia Patristica* aparece en siete ocasiones en la *Epid.* 10 en *Adv. Haer.* I; cuatro en *Adv. Haer.* II; nueve en *Adv. Haer.* III; dieciocho en *Adv. Haer.* IV, y treinta y uno en *Adv. Haer.* V. Orbe pone de manifiesto las diversas variantes con que aparece citado el texto. A. ORBE, *o.c.* (nota 1), 40: «El texto de Gen 2,7 tal y como lo presenta Ireneo es desconcertante. He aquí los tipos de lectura ofrecidos por él: 1) (según V, 14, 2, 44ss): *Limum enim de terra accipiens Dominus (y no Deus), plasmavit hominem.* 2) (según IV, 20, 1, 10ss): *Et plasmavit Deus hominem, limum terrae accipens.* 3) (según V, 3,2, 36s): *Quoniam sumpsit Deus limum de terra et formavit hominem* 4) (según la forma actual): *Et sumpsit limum de terra, et plasmavit hominem*». Si bien afirma con rotundidad que estas variantes no cambian idea ni exégesis.

<sup>47</sup> *Epid.* 11.

podiera vivir sopló Dios sobre su rostro un hálito vital, de manera que tanto en el sople como en la carne plasmada fuera el hombre semejante a Dios»<sup>47</sup>.

De esta descripción de la plasmación del hombre hay que destacar algunos elementos<sup>48</sup>:

En primer lugar, hay que señalar la insistencia de Ireneo en el término y la realidad de la *plasmación*, es decir, en la forma particular de creación del hombre por parte de Dios. Todo lo había creado por medio de la Palabra; al hombre, por el contrario, lo *plasma*. Ahora bien, esta plasmación poco tiene que ver con una demiurgia<sup>49</sup>. El término plasmar, del verbo griego πλάσσω, se refiere al trabajo del alfarero sobre el barro. En Ireneo cobra tal importancia que llega a ser utilizado para referirse al ser humano.

Más allá de las controversias sobre el origen de la materia de la que se plasma al hombre, se puede extraer una consecuencia teológica de la insistencia de Ireneo con respecto a la πλάσις: frente a la tendencia gnóstica del desprecio de la carne, Ireneo señala, por medio de la afirmación de este singular medio de creación, que la materia del hombre posee una gran dignidad<sup>50</sup>.

En segundo lugar, hay que destacar los elementos que aparecen en la plasmación y tiempos que establece Ireneo en ella<sup>51</sup>. Al menos dos presentan especial importancia:

- El primer tiempo viene determinado por la preparación de la materia con la que se plasma al hombre. El origen del ser humano es la tierra; en concreto es formado del polvo de la tierra. Utiliza el mismo

<sup>47</sup> *Epid.* 11.

<sup>48</sup> Cf. *Adv. Haer.* V, 3, 2. Se trata de un texto paralelo.

<sup>49</sup> A. ORBE, *a.c.* (nota 18), 76.

<sup>50</sup> A. ORBE, *o.c.* (nota 3), Madrid 1969, 84: «(San Ireneo) Ningún teólogo ha exaltado mejor la dignidad del cuerpo humano».

<sup>51</sup> Cf. nota de E. ROMERO POSE, *o.c.* (nota 11), 80. Aquí distingue cuatro tiempos en la descripción de la plasmación que hace Ireneo, a saber: La descripción de la materia *ex qua* de la creación, la *mixis*, el diseño de las formas y la infusión del hálito de vida. Sin embargo, I. M. SANS, *La envidia primigenia del diablo según la patrística*, Oña 1963, 56, distingue cinco elementos: «Así entrelaza e interpreta el obispo de Lyon las dos narraciones iniciales de la Biblia. Fijándose especialmente en cinco puntos de la génesis del hombre: elección de la materia plástica, “instrumento” utilizado, modelado del cuerpo, inspiración del alma y ejemplar tomado por modelo».

término que los LXX, es decir, χοῦς. Ahora bien, Ireneo insiste en que es el polvo «más puro y más fino de la tierra»<sup>52</sup>.

Ahora bien, ese polvo no era suficiente para justificar la plasis, ya que como el trabajo del alfarero necesita el agua para preparar la tierra, así el polvo necesita un elemento que permita trabajarlo. Este elemento viene descrito como δύναμις.

Queda por determinar cuál sea la función de este elemento. En principio, y siguiendo la imagen del alfarero, su función es permitir el trabajo de modelado, pues como el agua da unidad a la tierra y sin ella no se puede modelar, así actúa este elemento.

Se plantean dudas sobre si puede tratarse de un elemento vital o de un elemento divino. Orbe parece inclinarse por el segundo y, según él, daría lugar al hombre interior<sup>53</sup>. Hay tres razones para inclinarse por ello: si fuera el elemento vital, habría dos principios vitales simultáneos, ya que el texto continúa refiriéndose al *hábito vital*. También estaría en contradicción con toda la lucha antignóstica que ya se ha expuesto, ya que estos últimos reconocen la vida antes de la intervención del demiurgo en la creación del hombre. Y, por último —como se desarrollará más adelante—, por el autor de ese elemento divino: Sofía, el Espíritu Santo.

Estos dos elementos, el polvo y la δύναμις, forman una *mixis* cuyo resultado es la σάρξ, el cuerpo del cual Ireneo ofrece una somera descripción anatómica<sup>54</sup>: afirma que es *huesos, nervios, venas y demás disposiciones del organismo humano; también ojo, oído y mano*. A la vez nos describe su función en el cuerpo: así, los nervios son para dar cohesión; las arterias y venas son *vehículos de sangre y de espíritu*, y la sangre es *para la unión del alma y el cuerpo*.

Merece atención, por una parte, la función de la sangre, como unificadora del compuesto humano y, por otra, portadora de los *spiritus*. Era pensamiento común entender que la sangre era el vehículo del alma y de la vida<sup>55</sup>, de tal forma que, al faltar una, falta la otra. Este *spiritu* remite inmediatamente a la medicina estoica.

<sup>52</sup> *Epid.* 11. 32; *Adv. Haer.* III, 21, 10; V, 14, 2.

<sup>53</sup> A. ORBE, *o.c.* (nota 3), 65.

<sup>54</sup> *Adv. Haer.* V, 3, 2.

<sup>55</sup> G. LAITI, «Il sangue in S. Ireneo di Lione (soteriologia, Eucaristia, antropologia)», en F. VATTIONI (ed.), *Sangue e antropología biblica nella patristica*, Roma 1982, 363: «Il sangue sembra dunque inteso come il ricettacolo, il veicolo del soffio di vita

- El segundo tiempo a destacar de la plasmación del hombre es la infusión del πνοή ζωής (hálito vital). Poco dice de la descripción de este elemento; bastante más de sus funciones. Éstas son dobles: por un lado, hacer vivir y, por otro, garantizar la semejanza con Dios. En cuanto a su origen, «san Ireneo pasa por alto el origen inmediato, el modo de aparición, el autor personal del hálito de vida»<sup>56</sup>.
- Otro tercer tiempo a tener en la exégesis de Gn 2,7 son las afirmaciones al respecto del autor de la plasmación. Frente a los gnósticos, que afirmaban que quienes plasmaban al hombre eran seres intermedios entre la divinidad y el hombre, ya sea el demiurgo, ángeles o arcontes, los textos de Ireneo dejan bien a las claras que es Dios, el único creador de todo, el que plasma al hombre. Ahora bien, la descripción antropomórfica de la plasmación no es solamente un bonito recurso literario. Presenta tras sí una profunda teología trinitaria. Las dos manos de las que se sirve el Padre para modelar al hombre son el Verbo y Sofía. Cada una de ellas deja una huella en el ser humano. Así, el Verbo deja su imagen y Sofía su δινάμις que sería la responsable de la forma del hombre interior<sup>57</sup>.

Así las cosas, la carne (σάρξ) es la que recibe el hálito vital (πνοή) y el hombre queda constituido en un ser vivo, animado. Este es el principio vital del ser humano salido de las manos de Dios.

#### b) *El espíritu en la exégesis de 1Co 15,45*

Para comprender en profundidad 1Co 15,45 hay que conocer el papel del πνεῦμα en la antropología de Ireneo. Para Ireneo, el πνεῦμα forma parte constituyente de la estructura del ser humano. Esta afirmación —que era común en su época— tiene su apoyo en el texto paulino de 1Ts 5,23<sup>58</sup>, que sólo aparece citado directamente dos veces en toda la obra de Ireneo<sup>59</sup>; sin embargo, adquiere una importancia grandísima, pues se encuentra en la

---

entro il corpo; in quanto tale esso è anche il tramite mediante cui la vita umana nella sua dimensione terrena viene trasmessa».

<sup>56</sup> A. ORBE, *o.c.* (nota 3), 67.

<sup>57</sup> A. ORBE, *o.c.* (nota 3), 65.

<sup>58</sup> 1Ts 5,23: «Que el mismo Dios de paz os santifique por completo; y todo vuestro ser —espíritu, alma y cuerpo— sea guardado irreprochable para la venida de nuestro Señor Jesucristo».

<sup>59</sup> *Adv. Haer.* V, 6, 1 y V, 9, 1.



base de todo el libro V del *Adversus Haereses* dándole cobertura antropológica.

El motivo por el que gran parte de la obra de Ireneo se construye sobre este versículo es que los gnósticos —dentro de todas sus familias— lo utilizan también como base para su *soteriología de elegidos*, los *pneúmaticos*, pero aplicándole una exégesis completamente diversa.

La diferencia fundamental entre uno y otros es que Ireneo concluye la exégesis de este texto afirmando la unidad del género humano, mientras los gnósticos concluyen afirmando la existencia de tres razas de hombres<sup>60</sup>.

Restos de la exégesis gnóstica, tal y como la percibe Ireneo, se reflejan fundamentalmente en el libro I de *Adversus Haereses*. Allí Ireneo deja expuesto ampliamente el mito de Ptolomeo<sup>61</sup>, donde se explica profusamente los dos primeros elementos. Algunos autores han querido ver en el texto de los Ofitas<sup>62</sup> un estadio más primitivo del mismo tema. No obstante las diversas variaciones, se puede ofrecer una síntesis común:

«El Demiurgo se dispone a crear el hombre. ¿A partir de qué elementos? Recuérdese que el Demiurgo trabaja sobre sustancias incorpóreas. El valentiniano advierte claramente que el Demiurgo no asume materia en el último estadio de degradación, sino todavía en estado de incorporeidad (o, si se quiere, de corporeidad no sensible): materia sí, derivada de las pasiones de Sabiduría, pero incorpórea, es decir, no sensible. Con esta materia construye al hombre material. Para diferenciarlo de las bestias, que están hechas de esta misma materia, le da una figura especial: lo hace a su imagen. A algunos de estos hombres materiales el Demiurgo les insufla un elemento superior: la propia sustancia demiúrgica, es decir, la sustancia psíquica. Este hombre, compuesto de sustancia material y sustancia psíquica, es el hombre psíquico, hecho a semejanza del Demiurgo. Algunos hombres psíquicos, elegidos graciosamente por el Salvador, reciben el elemento espiritual imperfecto (femenino) de Sabiduría, transmitido a través del Demiurgo como por un simple canal. Este hombre compuesto de las sustancias material, psíquica y espiritual, es el hombre espiritual. Tenemos así las tres razas

<sup>60</sup> A. ORBE, *a.c.* (nota 7), 575: «Comparando la noción eclesiástica del hombre con la valentiniana saltan a la vista sus diferencias: la eclesiástica solo conoce una especie humana, no tres. El único hombre fue dotado de cuerpo, alma y espíritu. Recibió un destino único, la visión de Dios. No es una la Salud del espíritu y otra la del alma. Aunque la beatitud a que Dios destina al hombre sea solo connatural al Unigénito, por pura gracia afectará aun a la carne del hombre».

<sup>61</sup> *Adv. Haer.* I, 5.

<sup>62</sup> *Adv. Haer.* I, 30, 6. 9.

de hombres, esencialmente distintos. Cada una de estas tres razas recibe luego un revestimiento de materia crasa, corporal y sensible: la carne, igual en todos ellos»<sup>63</sup>.

Son tres los criterios que los gnósticos utilizan para justificar la existencia de tres razas de hombres: el elemento espiritual, la naturaleza de la materia y el autor de la creación del hombre.

Por lo que respecta al elemento espiritual, les sirve a los gnósticos para pensarse a sí mismos como distintos del resto de los humanos, creen que son un ser espiritual con una chispa divina que ha de librarse cuanto antes de la materia para poder volver a su lugar, que es el Pléroma. Esta *chispa divina* es el elemento espiritual. En las diversas tradiciones gnósticas que recoge Ireneo, esto se refleja de diversos modos: El texto atribuido a Sartonillo habla de «centella de vida»<sup>64</sup> (σπινθηρα της ζωης). En otro lugar lo califica como de «aroma de incorrupción»<sup>65</sup> (ὀσμὴν ἀφθαρσίας); en otras ocasiones, «emanación espiritual»<sup>66</sup> (ἐκ πνευματικῆς ἀπορροίας), de «espíritu de vida» (πνεῦμα ζωης), de «soplo»<sup>67</sup> (πνοή) y en alguna ocasión de «impregnación de luz»<sup>68</sup> (*humectationis luminis*). La función de este elemento espiritual es diversa: en unas ocasiones es introducir el verdadero ser humano, el *hombre pneumático*<sup>69</sup>, en el hombre hílico; y en otras, perfeccionar la creación del ser humano haciéndolo andar de pie, ya que sin él era como un gusano que se arrastraba por el suelo<sup>70</sup>.

Como se puede comprobar, se utiliza la exégesis conjunta de Gn 2,7 y 1Ts 5,23 para dar cobertura bíblica a los mitos gnósticos del hombre espiritual.

Respecto a la materia, en los textos valentinianos aparecen las tres materias primas de las que están hechos los distintos seres humanos y una cuarta, común a todos, que sería la carne sensible reflejada en las

<sup>63</sup> J. MONTSERRAT TORRENTS, *Los gnósticos I*, Madrid 1983, 123.

<sup>64</sup> *Adv. Haer.* I, 24, 1.

<sup>65</sup> *Adv. Haer.* I, 4,1. Es especialmente recurrente en el mundo gnóstico referirse al Espíritu bajo la imagen del olor. Cf. *Adv. Haer.* I, 30, 9. Cf. A. ORBE, *Estudios valentinianos IV*, Roma 1961, 379-385.

<sup>66</sup> *Adv. Haer.* I, 5, 5.

<sup>67</sup> *Adv. Haer.* I, 5, 6.

<sup>68</sup> *Adv. Haer.* I, 30, 9.

<sup>69</sup> Cf. *Adv. Haer.* I, 5, 6.

<sup>70</sup> Cf. *Adv. Haer.* I, 30, 6.

túnicas de piel de las que habla el texto del Génesis<sup>71</sup>. La materia que se utiliza para la plasmación del hombre, según la mitología gnóstica, ya es capaz de vida<sup>72</sup>. El elemento espiritual —para los valentinianos— no da la vida física, que ya la posee por el hecho de ser tierra. En la base de esta interpretación se encuentra la exégesis de los dos relatos de creación, como creaciones diversas del hombre. El hombre terreno está formado por *sustancia invisible*<sup>73</sup>. El hombre psíquico es sembrado en el terreno por el soplo; el espiritual es el sembrado en el psíquico, a través del alma, en el mismo momento del soplo<sup>74</sup>.

El tercero de los criterios para la distinción entre las diversas razas de hombres es el origen de cada una. En este punto, la mitología se multiplica y se introduce en la complejidad del Pléroma. En el mito valentiniano, el creador de los dos primeros tipos de hombres sería el Demiurgo, mientras que el del hombre espiritual sería Achamot.

En conclusión, la intención soteriológica de todo el sistema gnóstico es la que determina la exégesis de los textos bíblicos con ese sesgo determinado. Fundamentalmente afirma que el elemento espiritual, que forma parte de la constitución humana, no es la razón de la vida física, sino el elemento real del hombre. La materia vive la vida temporal por sí misma.

Ireneo responde a esta exégesis gnóstica haciendo él una exégesis propia de 1Ts 5,23, que describe al hombre en camino hacia la semejanza con Dios a la que está llamado desde su creación y en la que ya hay arras de su Espíritu. El hombre que culmina su proceso de asemejamiento es el hombre *espiritual y perfecto*, pero su camino ha comenzado desde su situación de *hombre carnal e imperfecto*.

Para explicar este camino, Ireneo hace una descripción de los elementos del ser humano (espíritu, alma y cuerpo) y su dinamismo<sup>75</sup>.

Por lo que respecta a los términos que utiliza, son: «Spiritus», «anima», «carnis», que se corresponden con los términos griegos de la cita paulina (πνεῦμα, ψυχή, σῶμα). Ahora bien, existe una pluralidad terminológica

<sup>71</sup> Cf. Gn 3, 21. Este asunto es expuesto ampliamente por M. SIMONETTI, *Alcune osservazioni sull'interpretazione origeniana di Gen 2,7 e 3,21*: Aevum 1 (1962) 370-381.

<sup>72</sup> A. ORBE, a.c. (nota 7), 573: «Esto nos lleva a subrayar un aspecto muy bíblico. El plasma de Gen 2,7 no es sólo cuerpo inerte, para los valentinianos, sino organismo suficiente para el acto humano».

<sup>73</sup> *Adv. Haer.* I, 5, 5.

<sup>74</sup> *Adv. Haer.* I, 5, 6.

<sup>75</sup> Para ello se puede leer el largo párrafo de *Adv. Haer.* V, 6, 1.

que puede llevar, en algunos momentos, a confusión. Por una parte, en el caso del término «carnis», también se refiere a él como «carnis substantia» y otras como «corpus»<sup>76</sup>; por otra, el término «spiritus» puede dar lugar a confusión, ya que puede referirse al Espíritu, como componente «natural» del hombre, o al Espíritu Santo en cuanto que está en el hombre. Así lo plantean Rosseau<sup>77</sup> y Orbe<sup>78</sup>, respectivamente<sup>79</sup>.

La pluralidad de elementos deja constancia del carácter complejo del ser humano, ya que a ninguno de los tres elementos, por sí solo, se le puede denominar hombre, sino al conjunto de los tres.

Al mismo tiempo que describe los elementos del ser humano, establece Ireneo una compleja red de relaciones entre ellos. El alma se une a la carne y el Espíritu al alma, de tal modo que el Espíritu se une a la carne, y es así como describe la función de cada elemento.

El cuerpo es el que está llamado a la salvación, que le vendrá por la presencia del Espíritu que «salva y configura»<sup>80</sup>. Esta salvación es la misma

---

<sup>76</sup> Para A. Fernández, *corpus* y *caro* tienen la misma significación. A. FERNÁNDEZ, *o.c.* (nota 10), 224: «Los términos *caro* y *corpus* tienen evidentemente la misma significación. [...] Cuando contraponen cuerpo y alma, emplea indistintamente los binomios *caro-anima* o *corpus-anima*».

<sup>77</sup> Nota justificativa de A. ROSSEAU, *Contre les Hérésies* V (Sources Chrétiennes 153), Paris 1969, 249: «Que ce troisième élément constitutif de l'homme parfait soit bien, aux yeux d'Irénée, le Saint-Esprit lui-même, c'est ce qui ressort de la suite du présent paragraphe, où nous lisons que cet Esprit sauve et forme, vivifie l'homme, purifie l'homme et l'élève à la vie de Dieu: tout cela ne peut être attribué qu'à l'Esprit de Dieu. Or Irénée ne fait ici que rappeler ce qu'il a exposé d'une façon détaillée en V, 6, 1. Le présent paragraphe fournit donc une confirmation non négligeable de l'interprétation que nous avons cru pouvoir donner du trinôme  $\sigma\omega\mu\alpha$ ,  $\psi\upsilon\chi\eta$ ,  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$  en V, 6, 1».

<sup>78</sup> A. ORBE, *o.c.* (nota 1), 294: «El *spiritus* de 1Cor 2,11 y de 1Ts 5,23 junta dos cosas: está en el hombre como *spiritus hominis*; por infusión del Espíritu de Dios en el creyente, como *Spiritus Dei* (...) Todo se resume en el *Espíritu divino del hombre*». *Ibid.*, 407: «No hay vestigio en Ireneo de un *pneuma* natural, componente de la estricta *Physis* humana, en oposición al Espíritu de Dios».

<sup>79</sup> Hay que dejar constancia de una tercera interpretación que hace A. D'Alés y que no he encontrado en ningún otro autor. A. D'ALÉS, *La doctrine de l'Esprit en Saint Irénée: Recherches de science religieuse* 14 (1924) 506: «Manifestement, *pneuma* s'oppose à *psique*, non pas comme l'Esprit de Dieu à l'âme humaine, mais comme l'âme pensante à l'âme sensitive. On retrouve ailleurs en saint Paul cette considération de facultés intellectuelles opposés aux facultés animales, et cette acception de  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$  pour la partie supérieure de l'âme».

<sup>80</sup> *Adv. Haer.* V, 9, 1.

que en otros pasajes viene expresada en términos de vida. El Espíritu es el que salva a la carne, pero lo hace por medio del alma, que es la que goza de la libertad para «seguir al Espíritu o acceder a la carne»<sup>81</sup>.

Como se puede comprobar, Ireneo se sirve de esta triple composición del ser humano para dar razón de la vocación del ser humano. Una vocación que comienza por el hecho de ser portador de la imagen de Dios y que culmina en el proceso de asemejamiento a Él. Para ello, distingue entre hombre perfecto e imperfecto. Lo que diferenciaría a uno de otro es la presencia, o no, del Espíritu en el alma.

#### 3.1.4. *Conclusión*

La soteriología gnóstica y la de Ireneo se expresan en términos de vida. Unos le niegan a la carne la posibilidad de la vida eterna, y el otro hace de ello el centro de su teología, la *salus carnis*. Ese es el verdadero sentido de 1Co 15,45 que al igual que la σάρξ ha podido vivir gracias al πνοή podrá vivir gracias al πνεῦμα. Son vidas de características distintas porque están provocadas en el mismo sujeto por distintos principios vitales.

Pero hay algo más que diferencias teológicas entre los gnósticos e Ireneo. En el fondo, entre uno y otros hay una diferencia en los conceptos biológicos, mientras éstos no necesitan un elemento espiritual para explicar la vida, la materia es capaz de vivir por sí misma. Ireneo se mueve en el paradigma vitalista.

### 3.2. LA NATURALEZA DEL PRINCIPIO VITAL EN LA EXÉGESIS DE Rm 8,11

El segundo elemento que hace reflexionar a Ireneo sobre la vida y su principio vital es el problema de la resurrección. Ireneo debe hacer comprender que resucita la carne y para ello se sirve de Rm 8,11 para cuya exégesis, de nuevo, se sirve de Gn 2,7.

«Así como Cristo resucitó en sustancia carnal y mostró a los discípulos las señales de los clavos y la abertura del costado (Jo 20,20) —indicios todos ellos de la carne que resucita de entre los muertos—, así también nosotros, dice (1Cor 6,14): nos despertará por su poder. Y de nuevo a los romanos (8,11): Mas si el Espíritu del que suscitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros; el que suscitó a Cristo de entre

<sup>81</sup> Cf. *Adv. Haer.* V, 9, 1.

los muertos vivificará asimismo vuestros cuerpos mortales. ¿Y qué son los cuerpos mortales?, ¿las almas acaso? En comparación con los cuerpos mortales, las almas son incorpóreas. Pues alentó Dios en el rostro del hombre soplo de vida, e hízose el hombre alma viviente (Gn 2,7). Empero el hálito de vida es incorpóreo. Tampoco pueden llamarlo mortal, siendo como es hálito de vida. Por eso dijo David (Ps 21,30): Y mi alma vive para él. Como que la sustancia de ella es mortal. Ni al espíritu cabe decirle cuerpo mortal, sólo resta llamarle cuerpo mortal al plasma, a la carne, a la cual, según discurso también del Apóstol, ha de vivificar Dios. He aquí la que muere y se deshace; no el alma ni el espíritu»<sup>82</sup>.

Los gnósticos leían a su antojo la cita paulina de Rom 8,11 en la que se afirma la vida para los cuerpos mortales. Mientras los gnósticos leían en esa expresión el «alma», lo insuflado por Dios en el rostro de Adán, Ireneo leía el cuerpo material.

Ireneo afirma que el *cuerpo mortal* es el que recibió el hálito vital y el que será vivificado. Esta es su forma de razonar para negar las afirmaciones gnósticas: si este cuerpo ha vivido una vez, deberá poder vivir otra. Cambiará el proceso por el que llega a la vida e incluso el principio vital, pero no el sujeto de la vida.

Se encuentran aquí dos elementos. Por una parte, el cuerpo mortal y, por otra, el hálito vital.

El término que utiliza para referirse al elemento que será vivificado en la mayoría de los casos, es «corpus»<sup>83</sup>, que traduce al griego (σῶμα, σάρξ). En otra ocasión se refiere a él como «miembros» (μέλη)<sup>84</sup>. También se refiere a él como «sustancia carnal» (*carnis substantia*)<sup>85</sup>. Este término aparece también en otros momentos<sup>86</sup> (σαρκὸς ὑπόστασις) y puede ser interpretado como el cuerpo de barro sin aliento, ya que se refiere a la sustancia como lo procedente de la tierra<sup>87</sup>. Pero el término que más se repite en toda la obra de Ireneo es πλάσμα.

Es lícito afirmar la sinonimia de todos los términos, como el propio Ireneo hace con algunos: «sólo resta llamarle cuerpo mortal al plasma, a

<sup>82</sup> *Adv. Haer. V, 7, 1.*

<sup>83</sup> *Adv. Haer. V, 7, 1.*

<sup>84</sup> *Adv. Haer. V, 3, 3.*

<sup>85</sup> *Adv. Haer. V, 7, 1.*

<sup>86</sup> *Adv. Haer. V, 12, 3*: «La sangre procede únicamente de las venas y carnes y demás sustancia del hombre».

<sup>87</sup> *Adv. Haer. III, 21, 10*: «Recibe su sustancia de una tierra todavía virgen».

la carne» (*Quid igitur superest dicere corpus mortale, nisi plasma, hoc est caro*)<sup>88</sup>.

Conceptualmente Ireneo distingue entre la carne y los demás elementos del compuesto humano en cuanto que es quien porta la vida.

El propio Ireneo deja bien a las claras a qué se refiere cuando utiliza la expresión *cuerpo mortal*. No se refiere ni al *alma* ni al *espíritu*: «He aquí la que muere y se deshace [la carne]; no el alma ni el espíritu».

Pero es la oposición entre los conceptos de *cuerpo mortal*, al que también llama *animal*, y el *cuerpo espiritual* la mejor ayuda para comprender cuál sea el sujeto de la vida:

«Estos son los cuerpos animales, es decir, los que participan del alma y, al perderla, se mueren. Seguidamente se vivifica por el Espíritu, y se convierten en cuerpos espirituales, dado que por el Espíritu empiezan a tener vida permanente»<sup>89</sup>.

Esta oposición encuentra su razón de ser en la explicación paulina de la resurrección: «se siembra cuerpo animal, resucitará cuerpo espiritual. Hay cuerpo animal y hay cuerpo espiritual. Así también está escrito: “Fue hecho el primer hombre, Adán, alma viviente”; el postrer Adán, espíritu que da vida»<sup>90</sup>.

El cuerpo mortal es lo que Dios ha plasmado y a lo que Dios insufla en hálito vital: el cuerpo espiritual es el que posee el Espíritu. Así las cosas, esta oposición de conceptos en la que «la diferencia entre el cuerpo animal y el espiritual, queda, por tanto, explicada en términos de vida»<sup>91</sup>, ayuda también a la comprensión de cuál sea el sujeto de la vida en la mente de Ireneo.

---

<sup>88</sup> *Adv. Haer. V, 7, 1*. Al respecto de la sinonimia puede verse I. SANS, *o.c.* (nota 51), 60: «No hay que olvidar, sin embargo, que Ireneo, como todos los escritores, no emplea conceptos rígidos y cerrados, sino fluidos. De ahí que no siempre coincidan exactamente los tres ahora considerados. Σῶμα, es más amplio que los otros dos, en el sentido de que abarca otros cuerpos “menos” materiales que el nuestro. Por eso a veces se hace necesario limitar expresamente su campo (*Adv. Haer. V, 13, 4*). Los otros dos sinónimos (πλάσμα y σάρξ) significan la parte material del hombre como contradistinta del alma o aliento vital: carne, con la connotación al parentesco que nos liga con los demás animales, y plasma, con la connotación al modo con que somos creados». Cf. A. ORBE, *o.c.* (nota 1), 408.

<sup>89</sup> *Adv. Haer. V, 7, 2*.

<sup>90</sup> 1Cor 15,44-45.

<sup>91</sup> A. FIERRO, *Las controversias sobre la resurrección en los siglos II-IV*: RET 28 (1968) 10.

Hay que insistir en que para Ireneo el sujeto que porta la vida no cambia antes de la resurrección ni después de ella. La vivificación no hará del *cuerpo carnal* un sujeto distinto. Para ello se sirve de la imagen del injerto del olivo en el acebuche<sup>92</sup>. Al igual que el acebuche no cambia de sustancia porque la hayan injertado, sino sólo de cualidad (dado que produce nuevos frutos), el cuerpo es el mismo cuando se muestra animal y cuando se muestra espiritual. Por tanto, queda asegurada la identidad del sujeto. Es clara la influencia estoica en este punto, ya que este sistema de pensamiento afirmaba que la realidad estaba compuesta por dos principios, uno pasivo y otro activo. El cambio del elemento activo cambiaba las cualidades del pasivo pero no su sustancia, su identidad<sup>93</sup>.

Por lo que se refiere al elemento que da la vida, al principio vital, lo refiere a Gn 2,7, al sopro vital al que llama hálito de vida. De él dice que es incorpóreo e inmortal. Ahora bien, aunque deja claro que se mueve dentro del paradigma vitalista para explicar la vida, el texto no es suficientemente claro, ya que algunas veces le denomina alma, otras hálito, unas veces los identifica (*el alma, hálito como es de vida*) y otras las diferencia (*al salir la psiqué, quédase la carne sin hálito y sin alma*).

#### 4. EL PRINCIPIO VITAL EN LA DISTINCIÓN ENTRE ψυχή y πνοή

Otro campo en el que se puede descubrir la imagen que del principio vital tiene Ireneo es la relación entre ψυχή y πνοή. Son dos términos muy cercanos entre sí, tanto para algunos gnósticos que leían así Gn 2,7, como para el propio Ireneo, como se acaba de exponer. Un párrafo especial-

<sup>92</sup> *Adv. Haer.* V, 10.

<sup>93</sup> A. ORBE, *El hombre ideal en la teología de San Ireneo*: Gr 53 (1962) 466: «Dentro de las categorías estoicas, la materia, sustrato común de todos los seres, requiere la determinación del logos, principio activo, para constituir un ser concreto. Este se compone de materia y cualidad. La cualidad que determina el sustrato o materia distingue unos seres de otros. El cambio de cualidad no entraña cambio de sustancia, sino de manera de ser. Lo que antes, con determinada cualidad, tenía una manera de ser, en sobreviniendo otra superior y más fuerte, pasa a adquirir nueva forma de ser. (...) Los seres se diferencian por la cualidad». Cf. A. C. JACOBSEN, «The philosophical argument in the teaching of Irenaeus on the resurrection of the flesh», en M. F. WILES - E. J. YARNOLD (ed.), *Studia Patristica XXXVI*, Leuven 2001, 256-259.



mente oscuro del *Adv. Haer.* Exige ser interpretado para conocer la relación entre estos términos:

«Así como el cuerpo animal, él por sí no es el alma, sino que participa del alma, hasta tanto lo quiere Dios, así también el alma, por sí misma no es vida, sino que participa de la vida que Dios le otorga. De ahí la cláusula profética sobre el protoplasto (Gen 2,7): “Fue hecho en alma viva”. Enseñándonos que el alma fue hecha viviente por la participación de la vida, de suerte que una cosa es el alma y otra distinta la vida en torno a ella. De esta forma se entiende que por el don divino de la vida y continua perseverancia, también las almas —que primero no existían— perseveren luego, pues Dios quiere que existan y que subsistan. Porque en todas las cosas debe ser primera y tender la voluntad de Dios, todas las demás han de ceder a ella y sometérsela y entregarse en servidumbre»<sup>94</sup>.

Este texto ha hecho correr ríos de tinta, ya que, mientras para algunos aclara ciertos puntos oscuros de su pensamiento, para otros siembra de dudas el esquema antropológico de Ireneo<sup>95</sup>. En él se refiere a la consideración del alma como viva.

Orbe insiste en que este texto, que parece contradecir todo lo que en otros momentos afirma Ireneo, se debe, por una parte, a la necesidad de la insistencia en el poder absoluto de Dios, incluso sobre las leyes físicas —algo que negaban los gnósticos— y, por otra, al pensamiento de las dos vidas del alma, que es vida del cuerpo y viva por participación. Esta última forma de pensar es común a la época, como refleja algún texto de San Justino<sup>96</sup>.

Sin embargo, Lassiati (también Fantino) quiere ver aquí la inmortalidad no natural del alma frente a la exégesis que del mismo texto plantea Rosseau<sup>97</sup>.

En cualquier caso, con este texto se plantean unas preguntas que pueden ayudar a la clarificación de la concepción que del principio vital tiene

<sup>94</sup> *Adv. Haer.* II, 34, 4.

<sup>95</sup> Algunos comentarios son: A. ORBE, *o.c.* (nota 3), 438; J. FANTINO, *El hombre verdadero según san Ireneo*: Estudios Trinitarios 23 (1989) 3-30; M. O. BOULNOIS, *La soufflé de l'Esprit. Exégèses patristiques de l'insufflation originelle de Gn 2,7 en lien avec celle de Jn 20,22*: Recherches augustinenes 24 (1989) 3-37; H. LASSIAT, *L'anthropologie d'Irénéus*: Nouvele Reue Theologiche 100 (1978) 399-415; A. ROSSEAU, *L'éternité des peines de l'enfer et l'immortalité naturelle de l'âme selon saint Irénéus*: Nouvele Reue theologiche 99 (1977) 834-864.

<sup>96</sup> SAN JUSTINO, *Dialogo con el judío Trifón*, 6, 2.

<sup>97</sup> A. ROSSEAU, *a.c.* (nota 95), 854.

Ireneo. Evitando entrar en debates sobre la naturaleza del alma, se tratará de afinar el concepto de principio vital revisando algunos conceptos sobre el alma.

#### 4.1. LA INMORTALIDAD DEL ALMA

Sobre este aspecto de la naturaleza del alma, existe un gran debate que gira en torno a dos posturas. La que afirma la inmortalidad natural del alma (Rosseau) y la que afirma la inmortalidad del alma por participación (Lassiat). Estas dos posturas se basan en la interpretación diversa de *Adversus Haereses* II, 34, 4, donde parece afirmar que el alma vive conforme al mismo paradigma con el que se explica la vida del cuerpo, es decir, por la presencia de un principio vital y no porque posea la capacidad de vivir por sí misma.

Sin entrar de lleno en esta discusión, queda claro que la distinción afecta plenamente al tema del principio vital del cuerpo, que proviene del barro de la tierra. La pregunta, tal y como se plantea, es si el alma, que es principio vital del cuerpo, tiene a su vez un principio vital de donde deducir que el principio *vital último* del cuerpo sea aquel que lo es del alma.

Orbe interpreta II, 34, 4 a la luz de V, 7, 1 y deduce que:

«Ireneo, por influjo de San Justino, había distinguido —con fundamento en el versículo del Génesis— el alma a secas y el alma viva; o bien, la psique, y la vida de que participa. Al presente ignora tal distinción. El alma no puede morir —discurre— porque es hálito de vida; tiene en sí un principio de vida, con independencia del cuerpo. Moriría, en cambio, si, según la distinción de II, 34, 4, viviera por participación en la Vida (venida de fuera). Ireneo no tiene por qué recurrir a la doble vida, clásicamente otorgada a la psique: *a)* según su propia naturaleza; *b)* en comunión con el cuerpo. Supuesta la noción descriptiva de la muerte, entiende imposible aplicarla a la psique ‘hálito de vida’. Es un contrasentido en el hálito vital. Sopro de vida, no puede el alma quedar sin alma. Movimiento vital cesar en él. A lo más podrá dejar de ser; mas no morir, perdiendo hálito y alma y movimiento. Y según esto, aunque en comunión con el cuerpo pueda, y aun naturalmente deba, cesar, retirándose del cuerpo y provocando la muerte del hombre, no muere ni puede morir en sí»<sup>98</sup>.

<sup>98</sup> A. ORBE, *o.c.* (nota 1), 340.

Lassiat es más tajante. El alma se distingue del principio vital:

«Dans l'âme, il faut distinguer sa nature, de sa vie. [...] De même, l'âme est dite "vivante" parce qu'elle a reçu de Dieu la vie pour elle et pour son corps, mais de nature, elle n'est pas vie, sinon elle n'aurait pas commencé à vivre parce qu'elle n'aurait pas eu besoin de recevoir la vie. L'identification entre l'âme et son souffle de vie est la confusion gnostique par excellence, c'est à cette identification que l'on reconnaît si telle pensée, est gnostique ou biblique. C'est cette identification, d'ailleurs qui a permis aux gnosés hétérodoxes, comme aux gnosés orthodoxes, d'appliquer à l'âme ce que l'Écriture dit en réalité soit de son souffle de vie, soit de l'Esprit Saint»<sup>99</sup>.

Sin embargo, Rosseau no alude a la distinción entre alma y vida y sí a la relación alma y Espíritu. Y es donde iguala  $\pi\nu\omicron\eta$  y  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$  y afirma que el primer término se refiere al alma, de modo que alma y Espíritu están estrechamente unidos, ya que el Espíritu da la vida al alma<sup>100</sup>. Esto provoca que, en su interpretación de II, 34, 4, no cabe la distinción entre alma y vida, ya que elimina la diferencia lingüística sobre la que se basa y propone al Espíritu como único principio vital:

«Cette parenté de l'âme avec Dieu, Irénée, à la suite de l'Écriture, l'exprime à l'occasion en désignant l'âme par le mot *pneuma* "esprit". Déjà significatif, à cet égard, est V, 12, 1-2, où l'âme et l'Esprit Saint sont désignés respectivement par les expressions *pnœ*, *zoe* et *pneuma zoopoiun*: les termes grecs *pnœ* et *pneuma* sont en effet synonymes (Le mot *pneuma*, en son sens premier, signifie "souffle", et le mot *pnœ*, dérivé du même radical, n'a pas d'autre signification), et leur rapprochement suggère assez que, pour Irénée, une sorte de mystérieuse continuité existe entre l'âme et l'Esprit Saint —sans que pour autant, bien sûr soient mis en cause le caractère créé de l'une et le caractère increé de l'autre»<sup>101</sup>.

Entre las afirmaciones de Orbe y las de Lassiat, se arroja un saldo por el que parece lógico pensar que puede existir alguna diferencia entre el principio vital y el alma. No es la pretensión de este trabajo dilucidar la cuestión de la inmortalidad natural, o no, del alma, pero es obvio que, en

<sup>99</sup> H. LASSIAT, *a.c.* (nota 95), 405.

<sup>100</sup> Nota justificativa de A. ROSSEAU, *Contre les Hérésies II, 347*: «À l'instant même où le premier homme recevait son corps et son âme, ce corps et cette âme étaient assumés dans la vie de l'Esprit».

<sup>101</sup> A. ROSSEAU, *o.c.* (nota 95) 857.

esta discusión, se pone en juego el concepto de principio vital del cuerpo. Queda por determinar en qué términos se establece esa diferencia entre alma y soplo vital.

#### 4.2. LA ANATOMÍA DEL ALMA

Para comprender la posible diferencia entre alma y soplo de vida, hay que acudir a otra de las cualidades que presenta el alma, según San Ireneo. Se trata de su naturaleza compuesta.

Esta naturaleza compuesta se deduce, por una parte, de la oposición entre alma y Espíritu. Allí, frente a lo que muere el Espíritu, es incompuesto y simple, garantía de inmortalidad: «Morir es perder la facultad vital y quedarse para después sin hálito ni alma, ni movimiento, y reducirse a los elementos que tuvo además principio su existencia. Lo cual no ocurre al alma, hálito como es de vida; ni al espíritu que por incompuesto y simple no puede disolverse y es vida de cuantos lo reciben». La simplicidad se atribuye al Espíritu y no al alma. Y, por otra, del influjo del imaginario común de la época que imaginaba un alma compuesta<sup>102</sup>.

Esta composición del alma permite hablar de *tres elementos*: el soplo vital, la sustancia del alma (núcleo del alma) y el Espíritu Santo en el alma.

La relación entre los elementos es clara y ya se ha puesto de relieve en páginas anteriores: el Espíritu Santo, por medio de su presencia en el alma, vivifica el cuerpo. La diferencia entre el alma y «la vida en torno a ella»<sup>103</sup>, es la que hay entre la sustancia del alma y el «soplo de vida», de tal modo que el soplo de vida hace vivir al cuerpo y al alma. Para Orbe, «el soplo abandona no sólo a la *sarx*, sino también a la propia sustancia de la psique. El alma en separación no posee ya aquel soplo de vida que poseía para animar el cuerpo»<sup>104</sup>.

<sup>102</sup> A. FERNÁNDEZ, *o.c.* (nota 10), 243: «La otra raíz de su mortalidad es la creencia de simplicidad. No es fácil mostrar hasta que punto Ireneo admitía cierta composición del alma. Posiblemente pague tributo a su proximidad con la doctrina de Taciano que negaba la simplicidad del alma».

<sup>103</sup> *Adv. Haer.* II, 34, 4. La muerte era pensada como disolución porque el principio vital (soplo o Espíritu, depende de que momento de la vida) actuaba a modo de recipiente en el que estaban los elementos del cuerpo. Cuando desaparece el recipiente que hay en su interior se desparrama. De ahí la imagen de que el principio vital *rodea* al sujeto de la vida. Cf. *Adv. Haer.* V, 12, 2,33-34.

<sup>104</sup> A. ORBE, *o.c.* (nota 1), 549.

Esta diferencia entre soplo de vida y alma se ve confirmada por la distancia que Ireneo toma siempre con respecto al gnosticismo que identificaba alma con soplo vital.

El problema que queda por resolver es cuál sea la naturaleza de estos *elementos*. Hay dos posibilidades, por lo que respecta al soplo de vida y a la sustancia del alma: o bien son dos naturalezas distintas o una es una cualidad de otra.

Si fueran dos naturalezas distintas, se estaría muy cerca del gnosticismo y de las diversas razas de hombres, lo cual es impensable en Ireneo. Está claro que el Espíritu sí es de otra naturaleza y está presente en el alma.

Por el contrario, parece más lógico pensar que el soplo vital es una *capacidad / cualidad* del alma<sup>105</sup> para dar vida al cuerpo (y a sí misma durante un tiempo), pero que luego se pierde y ese principio vital es sustituido por el Espíritu.

El alma aparece así compuesta de cualidades, lo que explica la confusión terminológica que se ha puesto de manifiesto<sup>106</sup>.

En conclusión, el principio vital del ser humano, del cuerpo —en los términos en los que se ha descrito— es el alma. Un elemento espiritual, pero corpóreo y compuesto, que tiene su origen sólo en Dios y es distinto del Espíritu Santo, también presente en el compuesto humano. En una palabra, sea cual sea la solución a la relación del alma y el principio vital, es claro que la vida temporal viene causada por un elemento que no es la misma materia del cuerpo.

## 5. CONCLUSIÓN

En conclusión, como se ha visto, para aprovechar toda la virtualidad teológica del pensamiento de Ireneo se hace necesario distinguir entre

---

<sup>105</sup> H. LASSIAT, *Promotion de l'homme en Jésus-Christ d'après Irénée de Lyon*, Tours 1974, 173: «Dios prefirió confiar al alma el papel y la dignidad de ser intermediario y de ser causa de vida. (...) Además, ya que su función es hacer vivir, su naturaleza ha sido dotada de capacidades animadoras».

<sup>106</sup> H. LASSIAT, *o.c.* (nota 105), 407: «Dans le langage courant et surtout polémique, le souffle de vie est pratiquement tantôt identifié à l'Esprit, tantôt identifié à l'âme». *Ibid.*, 155: «L'âme est alors appelée souffle de vie parce qu'elle en est le siège et aussi parce que est devenue grâce à lui relais de vie».

los dos conceptos de vida, la que se adquiere por animación (provocada por la *psique*) o por vivificación (provocada por el *pneuma*). La primera es la vida física, la segunda la del Espíritu. Pero para Ireneo, las dos se inician a la vez en el ser humano —para Ireneo, frente a los gnósticos, sólo hay un acto creador de Dios— y además una está orientada a la otra: la vida tiene que desaparecer para que el hombre Viva. Por tanto, sobre la aclaración de los dos sentidos de vida se pueden extraer conclusiones para la soteriología y para el problema del sobrenatural.

Por lo que respecta a la soteriología, frente al pensamiento gnóstico Ireneo lucha por defender una única raza de hombres llamados a la Vida. Su carne ha vivido esta vida y precisamente porque está *habituada a portar vida* podrá vivir la otra. Es decir, gozará de la salvación. Sobre el término vida se construye gran parte de la defensa de la *salus carnis*, de su soteriología. El uso de términos biológicos, por parte de Ireneo, para referirse a la soteriología, ilumina bien el problema. Se puede ver en la expresión de *Adv. Haer.* IV, 7, 20: «Gloria, en efecto, de Dios es el hombre viviente; y la vida del hombre, la visión de Dios»<sup>107</sup>, una correcta armonización del problema. Orbe, parafraseando esta expresión, dice: «Dios pone Su gloria en dotar de Su propia Vida al hombre. Dios hace partícipe de Su gloria al hombre, dotándole de Su propia Vida. [...] La gloria de Dios está en el hombre dotado de la Vida del Espíritu; en comunión de Vida con Dios»<sup>108</sup>.

Para iluminar el llamado problema del sobrenatural, la antropología teológica puede encontrar en el pensamiento de Ireneo, que, como se ha comprobado, hace de la categoría vida una clave fundamental de su pensamiento, un buen aliado. Desde este punto de partida, la antropología teológica puede interpretar la afirmación conciliar: «la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, divina»<sup>109</sup>. Tras la escueta afirmación de la constitución *Gaudium et spes* se encuentra toda la polémica de años anteriores, que tuvo como representantes máximos a K. Rahner, H. de Lubac y J. Alfaro. En el fondo se trataba de superar el problema del extrinsecismo de la gracia al que lo había llevado Cayetano<sup>110</sup>. El único fin

<sup>107</sup> «Gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei».

<sup>108</sup> A. ORBE, *a.c.* (nota 6), 264.

<sup>109</sup> *Gaudium et Spes* 22: «[...] cumque vocatio hominis ultima revera una sit, scilicet divina».

<sup>110</sup> Dos buenos resúmenes de la polémica en L. F. LADARIA, *Teología del pecado original*, Madrid 1993, 3-33, y J. A. SAYÉS, *La gracia de Cristo*, Madrid 1993, 419-497.

del ser humano es la Vida, pero, para alcanzarlo, tienen que vivir la vida. La finalidad de la vida es la Vida. Es importante insistir en lo indicado sobre el uso del término vida por Ireneo, no hay una sola vida y ésta sobrenatural, sino que la misión de la vida psíquica es dar paso a la vida del Espíritu, hay una diferencia cualitativa entre ambas, expresada en los adjetivos con que se distinguen, pero esto no excluye que una se oriente a la otra. Apoyado en esta afirmación, García Grimaldos escribe que el hombre para Ireneo es «existencialmente sobrenatural»<sup>111</sup>.

---

<sup>111</sup> M. GARCÍA GRIMALDOS, *o.c.* (nota 5), 95. En este sentido, aunque se comparte la acertada expresión de este autor, hay que tomar siempre las debidas precauciones debidas a los contextos, ya que aplicar esta expresión a Ireneo supone trasladar un problema del siglo xx al siglo II y se puede forzar el pensamiento del autor para adaptarlo a otra problemática.

