



FACULTAD DE TEOLOGÍA
DEPARTAMENTO DE TEOLOGÍA DOGMÁTICA
TRABAJO FIN DE LICENCIATURA

**Universalidad salvífica y dignidad
humana: estoicos, gnósticos y apologistas**

Trabajo presentado por:

Juan Carlos Aonso Diego

Dirigido por:

Prof. Dr. D. Ángel Cordovilla Pérez

Vº Bº Ángel Cordovilla

MADRID
MAYO 2024

Contenido

Siglas y abreviaturas	5
1. Introducción	7
1.1 Introducción y justificación	7
1.2 Cuestiones étnicas	8
1.3 Periodo histórico.....	11
1.4 Pensar con o contra alguien	12
1.5 Proceso de acercamiento	15
2. El estoicismo	19
2.1 La escuela del Pórtico: el estoicismo.....	19
2.2 Relaciones entre el estoicismo y el cristianismo	22
2.3 Frases para el recuerdo: fundamentos de una escuela	24
2.4 Fundamentos de la igualdad de todos los hombres	26
2.5 Contraejemplos a la igualdad	29
2.6 Conclusiones.....	35
3. El gnosticismo.....	37
3.1 La perpetua incertidumbre en el estudio del gnosticismo	37
3.2 Precisiones terminológicas: los gnósticos y los valentinianos	39
3.3 Los gnósticos: fuentes para el estudio	41
3.4 Valentín: notas biográficas y fragmentos de su obra	42
3.5 Los valentinianos: Tolomeo, Heracleón y Teódoto	45
3.6 El rocío de luz: motor de la salvación gnóstica	47
3.6.1 El diluvio universal: varias interpretaciones gnósticas de un mismo pasaje	53
3.7 La semilla espiritual: la salvación según Valentín.....	57
3.7.1 Valentín y los gnósticos: adaptación y ruptura	57
3.7.2 Valentín en sus fragmentos.....	59
3.8 Tres linajes de hombres: la antropología de los valentinianos	62
3.8.1 Origen de esta distinción antropológica	64

3.8.2	La creación del ser humano	67
3.8.3	El ser humano ante Cristo	69
3.8.4	El destino escatológico de los linajes humanos.....	72
3.8.5	Los espirituales en la práctica	76
3.9	Conclusiones.....	78
4.	Los Padres apologistas	83
4.1	Autores y fuentes	83
4.2	Expresiones de vocación universal.....	84
4.3	La carne: una biología en común.....	85
4.4	El linaje: una historia compartida.....	86
4.5	Somos pecadores: la responsabilidad individual	89
4.6	Somos racionales: el argumento estoico en los apologistas	90
4.7	El Espíritu Santo: un impulso divino hacia el mundo	92
4.8	La verdad: conocimiento que se puede comunicar.....	94
4.9	La semilla del Logos: la verdad más allá de la deducción	96
4.10	Superar las culturas.....	98
4.11	Un pueblo nuevo: lenguaje étnico en la construcción de la identidad cristiana	102
4.12	Ya lo anunciaron los profetas: relectura del Antiguo Testamento a la luz de Cristo	107
4.13	Por Cristo: fundamento de la fe cristiana	108
4.13.1	Cristo Maestro.....	109
4.13.2	El Hijo de Dios encarnado	110
4.13.3	Cristo crucificado.....	111
4.13.4	Cristo juez.....	114
4.14	Un solo Dios Padre, Creador del cielo y de la tierra	115
4.15	Conclusiones.....	118
5.	Reflexión final.....	121
5.1	Las fronteras del estoicismo	121
5.2	Las trabas del pecado.....	122

5.3	La ausencia de fronteras como identidad	123
5.4	Entendimiento y razón: un marco gnoseológico	124
5.5	Los frutos del entendimiento	125
5.6	El origen de los rasgos identitarios.....	128
5.7	Correcciones, nuevos peligros y nuevas correcciones.....	131
5.8	Gnosis y pistis: dos momentos en el ejercicio de la razón	132
5.9	Recuperar el cuerpo	135
5.10	Conservar la trascendencia	136
5.11	La Creación y la Cruz: continuidad y discontinuidad, universalismo y exclusivismo	136
5.12	La relación entre Cristo y el Espíritu.....	139
5.13	Un nuevo γένοϋ: apuntes sobre la eclesiología.....	140
5.14	Visible e invisible: visión sacramental del mundo	141
5.15	Algunas consecuencias prácticas	142
5.15.1	La comunidad cristiana: espacio para una nueva fraternidad.....	142
5.15.2	Nuevas identidades nacionales: riesgos y respuestas	144
5.15.3	Los peligros de hipostasiar la conducta	145
5.16	Tareas pendientes.....	146
5.17	Conclusión.....	148
6.	Bibliografía.....	149
6.1	Fuentes primarias.....	149
6.2	Fuentes secundarias	150

Siglas y abreviaturas

<i>1 Apol.</i>	Justino, <i>1.ª Apología</i>
<i>2 Apol.</i>	Justino, <i>2.ª Apología</i>
<i>Ad Autol.</i>	Teófilo de Antioquía, <i>Los tres libros a Autólico</i>
<i>Ad graec.</i>	Taciano, <i>Discurso contra los griegos</i>
<i>Ad I Cor.</i>	Clemente de Roma, <i>Carta a los corintios</i>
<i>Ad II Cor.</i>	Pseudo Clemente de Roma, <i>Segunda carta a los corintios</i>
AH	Ireneo de Lyon, <i>Adversus haereses</i>
<i>Apol. griega</i>	Aristides, <i>Apología</i> (versión griega)
<i>Apol. siríaca</i>	Aristides, <i>Apología</i> (versión siríaca)
<i>Comp.</i>	<i>El Pastor de Hermas, Comparación</i>
<i>Dial.</i>	Justino, <i>Diálogo con Trifón</i>
<i>Diogn.</i>	<i>Carta a Diogneto</i>
<i>Epid.</i>	Ireneo de Lyon, <i>Demostración de la predicación apostólica</i>
<i>Epist.</i>	Pseudo Bernabé, <i>Epístola</i>
ET	Clemente de Alejandría, <i>Extractos de Teódoto</i>
FT	<i>Fratelli tutti</i>
GS	<i>Gaudium et spes</i>
<i>Leg.</i>	Atenágoras, <i>Legación en favor de los cristianos</i>
LG	<i>Lumen gentium</i>
<i>Mand.</i>	<i>El Pastor de Hermas, Mandamiento</i>
<i>Protr.</i>	Clemente de Alejandría, <i>Protréptico</i>
<i>Res.</i>	Atenágoras, <i>Sobre la resurrección de los muertos</i>
<i>Strom.</i>	Clemente de Alejandría, <i>Stromata</i>
<i>Vis.</i>	<i>El Pastor de Hermas, Visión</i>

1. Introducción

1.1 Introducción y justificación

El 3 de agosto de 2023, hacia las 18:00 horas, el papa Francisco ofreció un discurso en la ceremonia de acogida de la Jornada Mundial de la Juventud de Lisboa. Los miles de jóvenes allí reunidos amplificaron sus palabras, y quedaron resonando en el parque, en la ciudad, a lo largo de aquella semana y en los medios de comunicación, cristalizando como el eslogan que resume aquel encuentro: «¡Todos, todos, todos! En la Iglesia hay lugar para todos»¹.

La afortunada frase presenta un mensaje claro en un primer vistazo, pero, como siempre, la cosa se complica cuando la miramos más de cerca. Cada uno quiso apropiársela para sí, variando sutilmente las interpretaciones. Quizá, el error hermenéutico más común entre las diversas apropiaciones era asumir que en la Iglesia caben, no solo todas las personas, sino también todas las ideas.

Esta tarea de discernimiento sobre aquello que es propio de la persona y aquello que no lo es, el ejercicio de pensar a la persona en su ser relación, sin reducirlas a una categorización ontológica, a una palabra, a una idea, ha sido llevado adelante por la ciencia teológica desde sus inicios, con importantes resultados para nuestra tradición cultural y para la humanidad.

En el fondo de este debate se halla la famosa cuestión sobre el universalismo cristiano frente a cualquier tipo de exclusivismo. A lo largo de nuestra tradición eclesial, los teólogos han indagado los presupuestos de esta afirmación universalista, preguntándose, por ejemplo, qué características de la vida intratrinitaria se revelan en este movimiento hacia todos los seres humanos o qué antropología teológica está de fondo. Y han desarrollado también sus consecuencias, preguntándose, por ejemplo, a qué tipo de eclesiología nos conduce una afirmación de este tipo, o cómo modela nuestra práctica moral con el prójimo o nuestra acción misionera. Esto sitúa a la cuestión sobre el universalismo en un terreno fronterizo, entre la reflexión dogmática y la práctica pastoral. Esto fue lo primero que atrajo mi atención sobre este tema.

¹ Francisco. “Discurso del Santo Padre. Ceremonia de acogida”. 3 de agosto del 2023. En: <https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2023/august/documents/20230803-portogallo-cerimonia-accoglienza.html>

La afirmación de que «en la Iglesia hay lugar para todos» se opone a dos únicas alternativas lógicas: «en la Iglesia no hay lugar para nadie», «en la Iglesia solo hay lugar para algunos». La primera puede sonar absurda, pero a estas alturas ya sabemos que no hay idea, por extraña que suene, que no haya sido defendida al menos por algún filósofo. ¿No es esta otra versión de la célebre frase de Nietzsche: «en el fondo no hubo más que un cristiano, y este murió en la cruz»²? En efecto, si el cristianismo murió en la cruz, ya no queda sitio para nadie en la Iglesia. Si Cristo no resucitó, no es posible vivir en el cuerpo de Cristo.

Más interesante nos resulta la segunda posibilidad lógica: solo hay sitio para algunos. Este es el tipo de exclusivismo más frecuente, también llamado particularismo, que ha surgido una y otra vez en la historia con argumentos de lo más variados. La pregunta que define a cada propuesta exclusivista es: ¿quiénes sí caben en la Iglesia? Los que se circuncidan, los que alcanzan la gnosis, los puros, los vírgenes, los cristianos viejos, los blancos... Según cuál sea la identidad de estos *algunos*, se acaba siendo judaizante, gnóstico, cátaro, encratita, inquisitorial o racista.

Por supuesto, soy consciente de que estoy simplificando demasiado, que las tesis sostenidas por los grupos apenas citados no son tan burdas, y que todo, mirado más de cerca, es mucho más complejo de lo que nos había parecido. Por eso, de entre todos estos posibles exclusivismos, prestaremos especial atención a uno de ellos: el étnico.

1.2 Cuestiones étnicas

A pesar de los esfuerzos realizados en la segunda mitad del siglo XX para superar la discriminación racial, esta sigue estando presente en nuestras sociedades. Solemos volver los ojos al régimen nazi, pero hay que recordar que los años 90 fueron testigos de algunos de los conflictos étnicos más conocidos: las guerras yugoslavas, el final del Apartheid y el genocidio de Ruanda.

Escribiendo desde España, no podemos olvidar el carácter étnico que han procurado acentuar las diversas posturas nacionalistas, poniéndolo al origen de muchos de los conflictos políticos que todavía nos cuestionan. También en España y, en general, en toda Europa, el aumento de la población migrante en las últimas décadas ha favorecido

² Friedrich Nietzsche. *El Anticristo. Ensayo de una crítica del cristianismo*. Editorial El Alef, 1999, 52. En: <https://www.elaleph.com/libro/El-Anticristo-de-Nietzsche/779/>

discursos políticos que asocian la condición étnica o racial con las dificultades que los ciudadanos experimentan cotidianamente.

En Estados Unidos, la adscripción racial hace tiempo que es un tema controvertido, y las tesis postcolonialistas obligan al mundo académico a evidenciar, por ejemplo, la etnia del autor de un artículo científico, o de los participantes en un estudio sociológico o psicológico, aunque esta no se considere, a priori, como una variable relevante para el objeto de investigación.

Más aún, los argumentos y justificaciones de carácter étnico también aparecen, con un puesto más o menos central, en los dos principales conflictos bélicos que copan los informativos europeos: la guerra en Ucrania y la guerra en Gaza. En ambos casos, no son infrecuentes las acusaciones de etnocidio o genocidio. Tal fue la acusación de Rusia a Ucrania, en la región del Dombás, para justificar la invasión que comenzó en el 2022, y tal es, también, la acusación que Sudáfrica levantó el pasado 29 de diciembre de 2023 contra el Estado de Israel ante la Corte Internacional de Justicia.

El mundo actual nos ofrece una amplia variedad de escenarios en los que parece relevante la cuestión étnica, y los estudiosos, filósofos, antropólogos y sociólogos, se esfuerzan por ofrecer respuestas que permitan la vida, la igualdad y la libertad. En esta tarea, no es menos relevante la aportación que puede hacer la teología ofreciendo nuevas perspectivas y, de ser necesario, corrigiendo o matizando algunas de las hipótesis lanzadas desde otras disciplinas científicas.

Michael Mann es uno de los principales sociólogos que ha estudiado el fenómeno del genocidio, con su obra *El lado oscuro de la democracia*³. El libro comienza sentando las bases teóricas de su análisis, que después aplicará a varios casos históricos, y presenta una hipótesis: el genocidio es un fenómeno moderno, no se daba en la Antigüedad⁴. Sin duda hubo matanzas y sacrificios humanos, hubo guerras y conquistas, hubo opresión y represión, pero el autor sostiene que nada de esto se hacía en el nombre de una raza, una etnia o un pueblo. Como tendremos ocasión de comprobar, es cierto que el concepto de raza designaba en la antigüedad una realidad más mutable que en nuestros días, en que lo entendemos en términos biológicos, como anclado en la naturaleza del individuo. Esta

³ Michael Mann. *El lado oscuro de la democracia*. Valencia: Universitat de Valencia. Servei de Publicacions, 2009.

⁴ *Ibid.*, 12ss.

flexibilidad del concepto raza estaría evitando la posibilidad de identificar a un determinado pueblo como el enemigo y, por tanto, cercenaría la posibilidad de un etnocidio. Según Mann, la diferencia de clase social sería un factor ideológico más relevante en la Antigüedad para justificar el exterminio de enteras comunidades humanas. Ahora bien, ¿qué ha pasado entre el mundo clásico y nosotros para que en nuestros días el genocidio sea desgraciadamente habitual? Mann parece tener clara la respuesta: el cristianismo. Habiéndose extendido como una religión de salvación para todos, el cristianismo construye una nueva identidad sin diferencia de clases. Esta identidad está basada tan solo en el hecho de ser cristiano, y genera una nueva frontera, territorial y cultural, una *macro-etnicidad*, que es la condición de posibilidad para el genocidio⁵.

El segundo paso hacia el genocidio requiere que esta nueva identidad, esta nueva etnia, adquiera el gobierno sobre un territorio y ejerza el poder de forma diversa sobre los habitantes de dicha región, según formen o no parte de la etnia gobernante. En opinión del sociólogo, esto acontece por primera vez en la España de los Reyes Católicos, con la Inquisición y contra los judíos.

Sin desmerecer en nada el análisis sociológico que hace de las dinámicas genocidas más recientes, no nos resulta cómodo seguirle en la acusación al cristianismo. Pero tampoco queremos obviar su crítica: no deja de ser cierto que, con la Biblia en la mano, se expulsaron judíos, se mataron judaizantes, se optó por segregar a los negros sudafricanos, se exterminaron tutsis, se mató a croatas, serbios y bosnios... Entonces, ¿conduce el cristianismo al genocidio? O, de forma más suave, ¿conduce al racismo, a la segregación por pueblos?

En paralelo a los ejemplos que señala Mann, podríamos dejar una lista de santos que, a lo largo y ancho del mundo, han trabajado contra las dinámicas de exclusión, y otra lista de teólogos que han argumentado en contra de la lectura etnocéntrica de la Escritura, así que, en principio, no es tan fácil identificar una línea directa que transcurra desde el cristianismo hasta los genocidios contemporáneos. Por ello, nos gustaría analizar con más detalle esta cuestión.

⁵ Ibid., 50.

1.3 Periodo histórico

Como apunta Mann, las dinámicas excluyentes parecen estar íntimamente relacionadas con la construcción de la propia identidad. Esto nos lleva a indagar sobre los procesos de construcción de la identidad experimentados y ensayados por el cristianismo a lo largo de los siglos. Porque la identidad nunca se presenta como acabada, sino que está siempre en formación. Es más, en estos mismos instantes, no pocos teólogos señalan la falta de identidad cristiana como la principal dificultad a superar, y suena como corriente subterránea a lo largo de toda la encíclica *Fratelli tutti*, del papa Francisco, con algunos números dedicados específicamente a la «identidad cristiana» (FT 277-280)⁶.

Siendo posible estudiar la construcción de la identidad cristiana en cualquier momento de la historia, optamos por el siglo que ha quedado como paradigma de la consolidación de la primera identidad cristiana: el siglo II d.C. En los años anteriores, es posible observar una primera diferenciación del mundo judío, con algunos elementos que han quedado como hitos en el camino de constitución de una nueva identidad religiosa: el propio nombre de «cristianos», el llamado «concilio de Jerusalén», el bautismo y la eucaristía. Sin embargo, no resulta sencillo discernir en qué medida los cristianos se entienden como una secta del judaísmo o disponen de una identidad religiosa propia, distinta de la judía o la griega, que abarca a todos los grupos humanos que proclaman a Jesús como el Mesías de Dios. Esta identidad social y cultural resulta más clara en el siglo II, aun cuando hay autores que la retrotraen hasta el siglo IV⁷.

Además de los ya señalados como propios del siglo I, hay algunos elementos novedosos que nos permiten percibir una identidad más definida: la delimitación de un canon escriturístico, el episcopado monárquico, la apelación a la sucesión apostólica, los debates entre grupos autodenominados cristianos, la capacidad de excomunión, las defensas apologeticas de la identidad cristiana y el culto a los mártires, entre otros.

Nuestra pregunta adquiere, por lo tanto, una arista más: el cristianismo del siglo II, ¿era excluyente o universalista? ¿Qué argumentos empleaba para sostener su postura? ¿Cuál es la contribución de esta característica a la construcción de la identidad cristiana?

⁶ Francisco. “Fratelli tutti”. 3 de octubre del 2020. En: https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html

⁷ Rodney Stark. *La expansión del cristianismo. Un estudio sociológico*. Madrid: Editorial Trotta, 2009, 55.

1.4 Pensar con o contra alguien

En el segundo siglo de nuestra era, las comunidades cristianas van adquiriendo una identidad más definida, construida alrededor de elementos como los apenas señalados. Esta identidad, como cualquiera, supone la creación de nuevas fronteras, con la consiguiente aparición de territorios extracomunitarios, de personas que han de ser catalogadas como no pertenecientes a nuestro grupo. En confrontación o diálogo con ellos es como la propia identidad va adquiriendo contornos más definidos.

Estudiar la construcción de la identidad en el siglo II nos obliga, por tanto, a estudiar los puntos de encuentro de los grupos cristianos con otras comunidades vecinas. Es seguro que los diálogos fueron constantes, desde la esclava alejandrina comprando en la pescadería hasta el señor romano discutiendo en el senado, aunque solo nos han llegado unos pocos testimonios.

Aun siendo mucho más escasos de lo que nos gustaría, a partir de los testimonios conservados podríamos analizar la autocomprensión cristiana frente al judaísmo⁸, frente a los cultos místicos, frente a las prácticas religiosas griegas, romanas o egipcias, o frente a las escuelas platónica, aristotélica o epicúrea. De entre todos los interlocutores posibles, habida cuenta de nuestro interés en el universalismo, optamos por estudiar el estoicismo.

Como hemos señalado, los diálogos que construyen identidad no se restringen solo a aquellos que aparecen de forma más evidente como externos a la propia comunidad: también los diálogos intracomunitarios colaboran en el proceso de aclarar qué es ser cristiano. Desde esta perspectiva, podríamos poner en diálogo las diversas corrientes cristianas que somos capaces de identificar a partir de nuestras fuentes: el judeocristianismo, las comunidades paulinas, la escuela asiática, la escuela alejandrina, los gnósticos, los valentinianos, los marcionitas, las comunidades joánicas, los montanistas... A menudo no es sencillo delimitar el alcance de cada uno de estos grupos, ni asignar un determinado texto a uno de ellos con certeza suficiente, precisamente porque los procesos de identificación están en construcción al interior del movimiento cristiano, y las fronteras son más permeables de lo que el entendimiento está dispuesto a acoger. A pesar de las dificultades, elegimos como interlocutores a los gnósticos y los valentinianos,

⁸ Judith M. Lieu. *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

frente a aquella corriente del cristianismo que más adelante fue catalogada de ortodoxa y que llamamos *proto-ortodoxa*, *eclesiástica* o *Gran Iglesia*. Como se puede observar, este tampoco es un grupo uniforme: es posible distinguir en él varias escuelas o corrientes de pensamiento que, sin embargo, acaban por asumir una misma identidad cristiana, reconocen un mismo bautismo y pueden participar de una misma eucaristía.

En resumen, tenemos tres conjuntos: el cristianismo proto-ortodoxo, los gnósticos y valentinianos, y el estoicismo. Nuestro principal interés está en el primero, en su proceso de construcción identitaria, y sus argumentos universalistas o excluyentes, si es el caso. Dentro de los textos de la Gran Iglesia, centraremos nuestra atención en los Padres apologistas, dado que su discurso está orientado a otros pueblos y naciones, sin perder de vista otras fuentes literarias de la misma época. Los otros dos conjuntos nos servirán de contrapunto, como los interlocutores necesarios para percibir mejor en qué consiste la identidad cristiana, y el alcance y valor de sus argumentos.

Estos interlocutores, además, presentan un valor añadido: conservan una cierta presencia en el mundo contemporáneo. No podemos comprender esta continuidad de un modo ingenuo, como si las comunidades gnósticas o estoicas hubieran preservado su existencia en grupos sociales identificados como tales, inmersos en una tradición sin fisuras. Su presencia actual se debe, más bien, a la relectura de sus textos, la asunción existencial de sus axiomas o sus mitos, y el surgimiento de nuevos movimientos intelectuales cercanos en el espíritu, por haber partido de axiomas similares a los antiguos.

La popularidad del estoicismo en nuestra sociedad es cuantificable si atendemos al número de libros publicados con la palabra *estoicismo* o *estoico* en su título: *Reflexiones de un líder estoico*, *La filosofía del estoicismo*, *Diario para estoicos*, *El poder del estoicismo*... Son algunos de los últimos que he encontrado como novedades. A esto hay que sumarle la reedición de obras clásicas de filósofos estoicos destinadas a un público general, de forma señalada las *Meditaciones* de Marco Aurelio, y el *Enquiridión* de Epicteto.

En el ámbito académico, la filósofa Martha Nussbaum ha propuesto retornar al estoicismo como fuente de pensamiento en la cual inspirarse para ofrecer, en este mundo plural y en

conflicto, una respuesta universalista que subraye la igualdad de todos los seres humanos⁹.

La pervivencia del gnosticismo es más difícil de evaluar. Sigue habiendo un interés académico por desentrañar los sistemas de pensamiento gnósticos, por distinguir cada una de las escuelas tradicionalmente asociadas al gnosticismo, por indagar algunas cuestiones disputadas, como su liturgia (o ausencia de ella) o su moral (o ausencia de ella). Pero no tiene una presencia popular comparable a la del estoicismo, al menos en el uso explícito del término.

Podemos distinguir tres modos en los cuales la teología se acerca al gnosticismo en nuestros días. En primer lugar, hay autores que han evidenciado la pervivencia de «notas gnósticas», en sistemas de pensamiento actuales. En nuestro contexto reciente, cabe citar la tesis doctoral de Álvaro Roca, *La Gnosis antigua y las Teorías Gender*¹⁰. También encontramos un ejemplo de rastreo de la *falsa gnosis* en la cultura contemporánea en trabajos más pastorales como *Querer y formar sacerdotes*¹¹.

En segundo lugar, hay autores que han estudiado la presencia explícita de planteamientos gnósticos en la cultura y el pensamiento de nuestras sociedades. Por ejemplo, Josef Sudbrack¹² cita las propuestas de C. G. Jung, la teosofía de Helena Blavatsky, la antroposofía de Rudolf Steiner, las propuestas masónicas rosacruces, los estudios de Valentin Tomberg o de Gerhard Wehr, entre otros. Una sencilla búsqueda en internet nos permite descubrir que en España existen asociaciones como el *Instituto Gnóstico de Antropología Samael y Litelantes*, o la *Asociación Gnóstica de Estudios de Antropología, Ciencia, Arte y Cultura Samael Aun Weor*: una mezcla de autoayuda, cristianismo «auténtico», tradiciones orientales, astrología, esoterismo... El título *gnóstico* o *gnosticismo* y las enseñanzas de los antiguos textos gnósticos siguen siendo una referencia autorizada para muchos de nuestros contemporáneos.

Por último, es posible un tercer enfoque para responder a la pregunta por la relevancia del gnosticismo en nuestros días, que se aprecia, por ejemplo, en la obra *El descubrimiento*

⁹ Martha Nussbaum. *La tradición cosmopolita. Un noble e imperfecto ideal*. Barcelona: Ediciones Paidós, 2020.

¹⁰ Álvaro J. Roca Palop. “La Gnosis antigua y las Teorías Gender: Análisis crítico de la coincidencia y relación de sus antropologías desde la noción de persona de la Tradición cristiana”. Tesis doctoral, Universidad Francisco de Vitoria, 2021. En: <http://hdl.handle.net/10641/2728>

¹¹ André Manaranche. *Querer y formar sacerdotes*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1996, 19-88.

¹² Josef Sudbrack. “Gnosis y gnosticismo en la modernidad”. *Communio*, segunda época, 19 (noviembre-diciembre, 1997): 474-485.

de Jesús¹³. Samuel Fernández recorre las primeras disputas teológicas sobre la figura de Cristo e intenta poner de manifiesto la relevancia que aquellos debates conservan para nuestro tiempo. Uno de los capítulos está dedicado al gnosticismo y las respuestas de Ireneo y Orígenes, y lleva por título *El debate sobre la relevancia universal de Jesús*. Esta es también la inquietud que orienta nuestro trabajo.

La presencia del estoicismo y el gnosticismo en el mundo contemporáneo también ha sido notada por el papa Francisco y desarrollada por el Dicasterio para la Doctrina de la Fe. En la exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, 94¹⁴, el Sumo Pontífice presenta dos tendencias espirituales que son, más bien, manifestación de mundanidad: el gnosticismo y el neopelagianismo. Habiendo optado por reducir nuestro estudio al siglo II, no analizaremos el pelagianismo, pero el estoicismo aparece como su pariente más cercano¹⁵. Francisco sostiene que ambas corrientes están «profundamente emparentadas», porque en el fondo son «manifestaciones de un inmanentismo antropocéntrico». Además, intuye que un cristianismo alimentado por estas tendencias no es capaz de un «auténtico dinamismo evangelizador». En 2018, el Dicasterio para la Doctrina de la Fe publicó la carta *Placuit deo*¹⁶, en la cual profundiza sobre el modo en que estas corrientes culturales afectan a la comprensión cristiana de la salvación. En ella se habla de *neopelagianismo* y *neognosticismo*, haciendo notar que se refiere a fenómenos contemporáneos afines a las antiguas herejías y no un juicio sobre estas.

Todo esto nos invita a mirar hacia la Antigüedad y hacer un esfuerzo por comprender la respuesta cristiana en aquel contexto, en particular en lo que respecta a la salvación del ser humano, más en concreto, a su alcance universal.

1.5 Proceso de acercamiento

Ahora bien, ¿cómo conocer el cristianismo? Esta pregunta nos obliga a responder otra previa: ¿qué es el cristianismo? Se presentan ante nosotros dos posibilidades, correlativas a las dos perspectivas: una «real» y otra «ideal», o en términos más teológicos, una *mundana* y otra *gloriosa*. Para Mann el cristianismo es tan solo aquello que los cristianos

¹³ Samuel Fernández. *El descubrimiento de Jesús. Los primeros debates cristológicos y su relevancia para nosotros*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2022.

¹⁴ Francisco. “Evangelii gaudium”. 24 de noviembre de 2013. En: https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html

¹⁵ Juan B. Valero. “El estoicismo de Pelagio”. *Estudios eclesiásticos* 57 (1982): 39-63.

¹⁶ Dicasterio para la Doctrina de la Fe. “Placuit Deo”. 1 de marzo de 2018. En: <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2018/03/01/plac.html>

han hecho en el mundo y en la historia, y si hay que escoger entre cristianos, elige a los cristianos con más poder: reyes y pontífices. La postura opuesta sería restringir el uso del término cristianismo a aquello que dicen los teólogos cristianos, y de entre ellos, escuchar solo a los que han encontrado mayor aceptación magisterial. Optar por una u otra nos conducirá hacia un enfoque más histórico, sociológico y antropológico, o hacia uno más filosófico y especulativo. Ambas posibilidades aportan una riqueza inestimable al corpus de conocimiento, pero no conviene absolutizar ninguna de ellas.

En este trabajo nos gustaría ensayar una metodología en equilibrio entre ambas, esforzarnos por superar esta especie de nestorianismo gnoseológico, en busca de una fe encarnada. Esta misma inquietud se puede apreciar en estudios recientes sobre historia del cristianismo antiguo, por ejemplo, en la obra de Christoph Marksches, *¿Por qué sobrevivió el cristianismo en el mundo antiguo?*¹⁷. En ella recoge las respuestas que se han ofrecido a esta pregunta a lo largo de los últimos siglos, pasando de las respuestas demasiado teológicas a una reacción crítica puramente materialista, y sostiene la necesidad de recuperar el diálogo entre la dogmática y la historia para alcanzar una respuesta más ajustada al proceso histórico real.

Rodney Stark, abordando una temática próxima, en su estudio *La expansión del cristianismo*, aunque se propone desarrollar un enfoque estrictamente sociológico, hay ocasiones en que se ve obligado a reconocer la influencia positiva que tuvo la doctrina cristiana a la hora de generar y sostener «relaciones sociales atractivas, liberadoras y efectivas»¹⁸.

En el ámbito de la antropología, creo que es relevante destacar la reciente obra *El amanecer de todo*, de David Graeber y David Wengrow¹⁹. Frente a los enfoques antropológicos materialistas de autores como Marvin Harris, que se proponen explicar hasta el más nimio hecho cultural a partir de su ventaja evolutiva en el medio material²⁰, Graeber y Wengrow ponen en valor la libertad humana, su capacidad para generar nuevas ideas y adaptar las prácticas sociales, no al medio, sino a las ideas concebidas por individuos concretos y consensuadas por una comunidad.

¹⁷ Christoph Marksches. *¿Por qué sobrevivió el cristianismo en el mundo antiguo?* Salamanca: Ediciones Sígueme, 2009.

¹⁸ Stark, 192.

¹⁹ David Graeber y David Wengrow. *El amanecer de todo*. Barcelona: Ariel, 2022.

²⁰ Por ejemplo, para una explicación materialista del mesianismo religioso: cf. Marvin Harris. *Vacas, cerdos, guerras y brujas*. 3.ª ed. Madrid: Alianza editorial, 2011, 173ss.

El mismo Michael Mann, en la obra ya citada, señala la ideología como uno de los principales factores en el desencadenamiento y sostenimiento de los genocidios, aunque no es el único: va acompañado de factores económicos, políticos y militares que también habrá que analizar²¹.

Vemos, por tanto, la relevancia que adquieren las ideas y los discursos en el conocimiento de la historia humana en general, y del cristianismo en particular. Nuestro enfoque prestará más atención al desarrollo de las ideas que a las dinámicas sociológicas, sin olvidarlas, por supuesto. Para evitar el sesgo que ha podido introducir la reflexión eclesial en favor de unos autores y en detrimento de otros, optamos por abarcar todas las obras apologéticas del siglo II a las que tenemos acceso. También optamos por la variedad y amplitud de fuentes en el estudio del estoicismo y el gnosticismo.

La principal fuente de información disponible sobre la época elegida es la literatura. En el análisis de cada una de las escuelas de pensamiento dedicaremos un primer momento a perfilar cada grupo junto con el corpus literario más representativo. Una vez identificados los textos y su contexto, pasaremos a analizar los *tópicos* (también llamados *topos*, *figuras* o, simplemente, *lugares comunes*) que sirven de argumento para sostener el universalismo y la igualdad de todos los seres humanos o el exclusivismo y la primacía de unos individuos sobre otros. Algunos tópicos representativos del estoicismo son, por ejemplo, el cosmopolitismo o la capacidad de acceso al Logos de todos los seres humanos. Representativos de los gnósticos, para justificar su particularismo, son la referencia a un linaje escogido o la división de los hombres entre espirituales, psíquicos y materiales. ¿Qué argumentos emplean los autores eclesiásticos para justificar el alcance universal de la salvación? ¿Qué pasajes bíblicos condensan esta apertura a todos los pueblos? ¿Qué símbolos o imágenes motivaron a los primeros cristianos para salir de sus fronteras étnicas y religiosas?

Aunque procuramos mantener un mismo nivel de exigencia a lo largo del estudio, lo cierto es que el análisis de cada escuela nos ha exigido una metodología un poco diferente. Para el estoicismo, dada la gran tradición de reflexiones históricas y filosóficas sobre él y la inabarcable amplitud de toda su literatura primaria hasta el siglo II, hemos combinado el contacto con las fuentes con manuales y reflexiones segundas sobre su esencia, dejando nuestra opinión, en gran medida, en manos de los expertos. Para el gnosticismo, sin

²¹ Mann, 43-46.

embargo, dada la complejidad de escuelas, la dificultad de su lenguaje, la fragmentariedad de los textos y la cantidad de estudios contemporáneos que procuran reconstruirlos, hemos dedicado considerables esfuerzos a definir cada postura y a analizar con detalle sus afirmaciones. Por último, para los apologistas hemos adoptado un enfoque más literario. Formar parte de una misma tradición nos ha permitido acceder a las fuentes con más fluidez y seguir el hilo de sus propios razonamientos. Esta diversidad metodológica, además, nos ha permitido ensayar formas variadas de acercarse al estudio histórico y teológico.

Después del trabajo analítico sobre estos tres grupos, ensayaremos un enfoque sintético, recogiendo todo lo aprendido por el camino. Procuramos, con ello, una comprensión teológica de las dinámicas subyacentes a cada escuela, sus aciertos y sus desviaciones, al tiempo que buscamos la forma cristiana de comprender el universalismo, la igualdad de todos los seres humanos y el proceso de construcción de su identidad. Acentuando la metodología histórica queremos evitar los sesgos que se pueden colar en la reflexión abstracta; conservando el enfoque especulativo, queremos preservar la relevancia de nuestro estudio para el mundo actual.

2. El estoicismo

2.1 La escuela del Pórtico: el estoicismo

Dentro del contexto cultural en el que se desarrolla el cristianismo, la escuela filosófica que con más fuerza defiende la igualdad de todos los seres humanos es el estoicismo.

Llegados al siglo II, el estoicismo tenía unos cuatrocientos años de historia acumulada. Había sido fundado hacia finales del siglo IV a.C. por Zenón de Citio, un fenicio de Chipre asentado en Atenas. De las muchas obras que escribió, solo conservamos unos cuantos fragmentos transmitidos por autores posteriores que las leyeron²². La idea fundamental de Zenón es que el fin de la vida consiste en «vivir de acuerdo con la naturaleza», y esto equivale a «vivir según la virtud» (*Los estoicos antiguos*, 286). Este axioma lo heredaron de los filósofos cínicos y se puede tomar como idea germinal de la que derivan las demás propuestas estoicas.

El primer paso será, por supuesto, dilucidar en qué consiste dicha naturaleza. Mientras que los cínicos concebían la vida humana «natural» en términos de subsistencia corporal, llevándoles esto al desprecio de todas las costumbres sociales, los estoicos se alejan de esta actitud tan radical e incorporan la virtud como característica fundamental de dicha naturaleza humana. Vivir según la naturaleza es vivir según la *razón*. Este término, razón, traduce el griego *logos*, y será la base de todo el sistema estoico.

¿En qué consiste dicho *logos*? A partir de las ideas de Heráclito²³, entienden que hay una ley universal que gobierna todo, un principio rector (*hegemonikón*), eterno y subsistente, que todo lo ordena y lo conduce a una armoniosa unidad²⁴. Esta razón universal tiene caracteres divinos, es el Logos, y los seres humanos participan de él, sin llegar a poseerlo nunca del todo. De este modo, la tarea de aquellos que practican la filosofía será conocer cada vez mejor este Logos y amoldar a él su comportamiento. En esto consiste vivir según la naturaleza, aquí se halla la virtud.

²² Usaremos como fuente primaria para nuestro estudio: *Los estoicos antiguos*, ed. y trad. Ángel J. Cappelletti. Madrid: Editorial Gredos, 1996. Las citas de las principales fuentes primarias con numeración específica serán puestas en el cuerpo del texto para respetar dicha numeración propia.

²³ Se discute si la doctrina de Heráclito y la sensibilidad religiosa estaban ya presentes en Zenón o son innovaciones de su discípulo Cleantes, cf. Mark Edwards, ed. *The Routledge Handbook of Early Christian Philosophy*. New York: Routledge, 2021, 220.

²⁴ Guillermo Fraile. *Historia de la filosofía I. Grecia y Roma*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1976, 604-609.

El acceso al Logos viene posibilitado por tres disciplinas filosóficas: la lógica, la física y la ética, y todos sus argumentos están orientados a lograr una conducta virtuosa. De este modo, a medida que pasa el tiempo, la escuela estoica va supeditando el estudio de la lógica y la física a la ética. Zenón y sus primeros discípulos todavía muestran interés por asentar con solidez los cimientos de su edificio doctrinal: este es el llamado *estoicismo antiguo* o *primitivo*. En esta tarea destaca Crisipo, segundo sucesor de Zenón en la dirección de la escuela, quien sistematizó las enseñanzas estoicas, desarrollando un amplio lenguaje técnico cargado de definiciones sutiles y precisas. Después de él la escuela abrió una rendija al eclecticismo y se fueron incorporando tesis platónicas y aristotélicas.

Llegados a la segunda mitad del siglo II a.C., ya hablamos de *estoicismo medio*²⁵. Los autores más destacados de esta época son Panecio (185/180–112/110) y su discípulo Posidonio (135–51). Disponen de un saber enciclopédico a menudo alabado por sus sucesores, y, a pesar de incorporar argumentos de otras escuelas y cuestionar algunas de las teorías clásicas del estoicismo, se muestran fieles a sus axiomas fundamentales, aunque los interpretan de manera diversa. Seguirán afirmando que el fin de la vida es vivir según la naturaleza, que esta viene gobernada por el Logos universal, y que ahí se halla la virtud. Pero en su búsqueda del Logos dan acogida, por ejemplo, al argumento de utilidad. Esto hace que su moral sea más humana y llevadera, pero también más conformista y laxa.

Un ejemplo puede ayudarnos a comprender la diferencia. El estoicismo antiguo es muy exigente en la tarea de adaptar la propia conducta a los dictámenes de la razón. De este modo, si no encontramos una razón suficiente para actuar o reaccionar de una determinada manera, es mejor evitar dicha actuación, pues va en contra de la razón, del *logos*. A menudo se cita el dolor causado por una enfermedad: es posible llevar adelante una vida virtuosa a pesar del dolor, y el bien se halla en dicha vida virtuosa, luego el dolor en sí no es bueno ni malo. Creemos que es malo solo a causa de nuestra torpe percepción

²⁵ La revisión historiográfica reciente tiende a atenuar la división entre escuela antigua y escuela media, destacando la continuidad de las tesis esenciales y la antigüedad de la tendencia sincrética. Para nuestro estudio consideramos útil distinguir estas tres épocas para apreciar mejor las diferencias de matiz que pueden surgir en el marco de la enseñanza estoica. Cf. Crisipo de Solos. *Testimonios y fragmentos*. Vol. 1, eds. y trads. F. Javier Campos Daroca, y Mariano Nava Contreras. 2.ª ed. Madrid: Editorial Gredos, 2014, 15.

de los fenómenos del mundo. Así que el sabio deberá esforzarse por ser indiferente a dicho dolor, por adaptar su actitud interna y su conducta a aquello que es «natural».

Como se puede imaginar, semejante disciplina e imperturbabilidad no es apta para todos los públicos, y ya desde los comienzos del estoicismo hay desafectos que, ante las inclemencias de la vida, abandonan la escuela. El más conocido de ellos es Dionisio de Heraclea (c. 330–c. 250) discípulo directo de Zenón, llamado «el que cambió de parecer». Sufría una enfermedad en los ojos que le generaba un dolor insoportable y «al ver que su cuerpo filosofaba contra el Pórtico y enseñaba principios opuestos, confió en aquel más que en estos» (*Los estoicos antiguos*, 542). Convencido de que el dolor no era algo indiferente, abandonó el estoicismo.

La escuela media da un paso hacia una doctrina más amable. Dado que la clave es vivir según la Razón, se pregunta cómo accedemos al conocimiento de dicha Razón, qué vías de adquisición del conocimiento son legítimas. En concreto: que una determinada práctica sea útil para el ser humano, ¿no es ya un conocimiento válido y auténtico sobre el Logos? El hecho de que los seres humanos huyan del dolor, ¿no nos indica ya que conviene evitar el dolor? ¿No es esto natural, aunque no encontremos una razón lógica suficiente para justificarlo?

Sócrates había insistido en la necesidad de mantener unidas la justicia y la conveniencia, y así lo defendieron los primeros estoicos (*Los estoicos antiguos*, 709-711): si algo es justo, eso es lo que conviene hacer, y ay de aquel que se atreva a defender la conveniencia de una acción que esté alejada de la justicia. Sin romper la igualdad entre justicia y conveniencia, el estoicismo medio amplía el círculo hermenéutico: no nos limitamos a buscar lo justo para averiguar qué conviene hacer, también podemos mirar a las acciones convenientes y en ellas descubrir qué es lo justo.

El estoicismo medio tuvo una enorme influencia en la ciudadanía romana. Ilustres juristas, políticos, historiadores y escritores romanos de los siglos II y I a.C. estudiaron con Panecio o con Posidonio o se dejaron influenciar por sus textos. El más influyente de los discípulos de Posidonio es Marco Tulio Cicerón (106-43). Aunque su postura filosófica es de lo más ecléctica, acoge muchas ideas del estoicismo medio y vuelca en lengua latina toda la sabiduría griega a la que ha tenido acceso. Cicerón había perdido a su hija en el año 45 a.C., y no oculta el dolor en sus epístolas familiares (Cicerón, *Cartas*

familiares 249 (IV 6))²⁶. Consciente de las ideas estoicas, se esfuerza por recordar que «la virtud es en sí misma autosuficiente para una vida feliz» (*Disp. tusc.* V,1)²⁷, pero reconoce que los golpes de la fortuna le hacen perder la confianza en dicha tesis. Por ello, dedica espacio a matizarla, cuestionando las declaraciones de los estoicos antiguos (*Disp. tusc.* III, 77) y a analizar cuál es el consuelo que se puede ofrecer ante el dolor, y cuáles son el tiempo y el modo adecuados para ello (*Disp. tusc.* III,76-84).

Esta tendencia humanista corre el riesgo de caer en el laxismo. Cualquier cosa puede acabar justificándose a partir de la experiencia humana. Frente a este riesgo, el péndulo vuelve a su posición anterior y una serie de autores se esfuerza por recuperar el estoicismo primitivo: Cayo Musonio Rufo (30–102 d.C.), Epicteto (50–125 d.C.) y Marco Aurelio (121–180 d.C.). Es el llamado *estoicismo romano*. En este bloque habríamos de situar a Lucio Anneo Séneca (4–65 d.C.) quien, sin embargo, aparece ecléctico en sus opiniones filosóficas. Bastante radical en sus escritos de juventud, se muestra más flexible después de haberse retirado de la vida política en el año 62 d.C. Prima entonces el sentido práctico y realista, sin preocuparse por las posibles incoherencias que puedan surgir entre sus postulados filosóficos. Tendremos ocasión de observar alguna de ellas.

Hasta aquí un somero recorrido histórico de la escuela estoica, resaltando algunos de los elementos que serán de interés para nuestra época y nuestro estudio.

2.2 Relaciones entre el estoicismo y el cristianismo

A menudo se han estudiado los puntos de conexión entre las tesis cristianas y las estoicas, con resultados para todos los gustos. Hay que reconocer que es de lo más complejo desentrañar qué elementos de la filosofía estoica fueron asumidos por los primeros pensadores cristianos. La cronología los hace contemporáneos de Séneca, Epicteto y Marco Aurelio, pero las ideas de estos filósofos no parecen haber llegado a oídos cristianos²⁸. Al parecer, las noticias que manejan son de segunda mano, extractadas de florilegios en los que se transmitirían sentencias bien de los estoicos antiguos, bien de la escuela media²⁹. El ejemplo más relevante lo encontramos en Hch 17,28, donde aparece

²⁶ Cicerón. *Cartas IV. Cartas a los familiares*. Vol. 2, ed. y trad. Ana-Isabel Magallón García. Madrid: Editorial Gredos, 2008.

²⁷ Cicerón. *Disputaciones tusculanas*, ed. y trad. Alberto Medina González. Madrid: Editorial Gredos, 2005.

²⁸ No consideramos auténtico el epistolario entre Séneca y san Pablo, aunque la cuestión sigue siendo objeto de debate, cf. José González Luis. “Autenticidad y datación del epistolario de Séneca y san Pablo”. *FORTVNATAE* 25 (2014): 169-181.

²⁹ Edwards, *The Routledge...* 223.

san Pablo citando al poeta estoico Arato (315–240 a.C.), precisamente para indicar nuestra común dependencia de Dios. ¿Había leído Pablo la obra de Arato o la frase formaba parte de la sabiduría popular?³⁰

Llegamos, por tanto, a la siguiente dificultad: el grado de influencia popular que llegó a tener el pensamiento estoico. Zenón fue reconocido como un prolífico inventor de palabras (*Los estoicos antiguos*, 30-33) y sus discípulos, con frecuencia, acudían a la etimología para desentrañar y dobligar el sentido de términos populares o de figuras míticas (*Los estoicos antiguos*, 682-690). A modo de curiosidad, parece ser que Zenón fue el primero en hablar de «deber» (*Los estoicos antiguos*, 1.369-371), y Cleantes, su discípulo y sucesor en la dirección de la escuela, quien propuso la denominación «muelas del juicio» (*Los estoicos antiguos*, 662). Por un lado, la amplia innovación lingüística tuvo acogida entre el pueblo griego, por otro lado, propusieron un sentido filosófico técnico para palabras del habla popular. Así, llegados al siglo I d.C., resulta complicado hablar griego sin toparse con la filosofía estoica. Pero esto no implica, sin embargo, su asunción completa, ni siquiera la intención de emplear dichos términos en su sentido filosófico preciso³¹. De modo similar ocurre en la lengua latina. Cicerón es el principal traductor al latín de la terminología filosófica griega, y su asunción de los postulados estoicos es significativa. Después de él, todo pensador y humanista que haya escrito en latín ha acudido a sus textos, convirtiéndose en el principal modelo de estilo en lo que se refiere al latín clásico. ¿En qué medida perdura la cosmovisión estoica en una lengua, independientemente del nivel de conciencia refleja que se tenga sobre dichos contenidos?

Esto nos conduce a una nueva dificultad: identificar el nivel académico y cultural de los primeros autores cristianos. Es un debate complejo, en especial porque apenas tenemos información biográfica sólida sobre la que fundamentar nuestras hipótesis. San Justino aporta algunos datos autobiográficos en su obra y por ellos sabemos que conoció la escuela estoica y fue discípulo de un estoico durante «bastante tiempo», a quien dejó porque «nada adelantaba en el conocimiento de Dios» (*Dial.* 2,3). Entre los Padres apostólicos solo se aprecian rasgos estoicos en Clemente Romano; entre los demás apologistas es posible hallar coincidencias de carácter más bien secundario, excepto en el

³⁰ Edwards, *The Routledge...* 222.

³¹ Edwards, *The Routledge...* 219.

caso de Atenágoras, en quien se aprecia mayor influencia estoica, aún con un estilo muy ecléctico³².

Solo los pensadores cristianos de épocas muy posteriores, como Quevedo o san Juan de la Cruz, pueden asumir con serenidad el apelativo de estoicos. Cuando la escuela ya lleva más de un milenio sepultada en los textos, es posible releerla con ojos cristianos, y descubrir en ella una sorprendente cantidad de ideas parangonables con las evangélicas. En los primeros siglos cristianos, sin embargo, la identidad cristiana no parece compatible con la estoica, algo que no sucede, por ejemplo, con la escuela platónica.

Ante estas dificultades, consideramos que lo más adecuado para nuestros fines es procurar comprender el estoicismo en sí, en sus propios postulados y desarrollo. Sin prestar más que una atención puntual a los puntos de contacto entre el cristianismo y el estoicismo, nos interesa comprender el sistema filosófico estoico, los axiomas que asume, los postulados que se derivan de ellos, y la concreción práctica que adquiere dicha doctrina entre sus defensores.

2.3 Frases para el recuerdo: fundamentos de una escuela

Como ya adelantábamos en la presentación histórica del estoicismo, la vida según la naturaleza se puede considerar el axioma principal de la doctrina estoica. Hay que entender este postulado más como un lema político que como un axioma matemático. La falta de precisión en la definición de los términos no permite una derivación unívoca de sucesivas nociones filosóficas, y lo cierto es que tampoco parece que fuera esta la intención de los estoicos.

Al igual que toda la filosofía antigua, la filosofía estoica ha de ser comprendida como un conjunto de «ejercicios espirituales» y no tanto como un «sistema metafísico»³³. La inquietud principal de los maestros de filosofía era ofrecer una serie de recursos orientados a cultivar una determinada espiritualidad, visión del mundo, relación consigo mismo y con los demás... y que favorecieran una vida plena. Para ello se emplean diversas herramientas, por ejemplo: el comentario de textos clásicos, la memorización de frases que resumen los principios filosóficos, la meditación sobre ellos, la contemplación de la naturaleza o el control sobre los instintos. Un célebre texto representativo de este tipo de ejercicios son las *Meditaciones* de Marco Aurelio. Este carácter espiritual o

³² Michel Spanneut. *Le stoïcisme des Pères de l'Église*. Paris: Éditions du Seuil, 1957, 423-424.

³³ Pierre Hadot. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela, 2006, 116.

moralizante de la filosofía estoica nos impide leerla como un conjunto doctrinal sólido y sistemático, que evita las contradicciones y busca la precisión. En resumen, valoran más la vida buena que el conocimiento de la realidad.

No significa esto que se deseche la fidelidad al mundo real, al contrario, la mayoría sigue esforzándose por derivar toda su doctrina a partir de unos pocos principios físicos y lógicos. Pero esto se entiende más como recurso retórico, que como puro y gratuito conocimiento de la realidad. Así lo expresaba Zenón: «Todo arte, por lo demás, es un sistema de comprensiones ejercitadas a un tiempo, utilizadas como recurso para un fin útil a la vida» (*Los estoicos antiguos*, 103). Esta actitud deriva en dos tendencias contrapuestas. Una viene representada por su discípulo Aristón de Quíos, quien «hizo desaparecer el tema físico y el lógico, afirmando que el uno está por encima de nosotros y el otro no nos concierne y que solo el ético nos interesa» (*Los estoicos antiguos*, 450). La otra es desarrollada por Crisipo de Solos, quien aborda las discusiones con el escepticismo de la Academia profundizando en la lógica y la epistemología³⁴, pero a pesar del ingente esfuerzo de sistematización doctrinal, no deja de definir la filosofía como «práctica de la rectitud de la razón»³⁵.

La escuela estoica tiene claro que todo *discurso filosófico* está al servicio de la vida buena, y es esta vida la que merece el nombre de *filosofía*. Esta distinción resulta relevante, pues explica las contradicciones que con tanta frecuencia se atribuyen a los estoicos, desde Plutarco³⁶ hasta nuestros días. Los estoicos coinciden en la finalidad práctica, ética, de toda su enseñanza, pero la cuestión sobre el grado de importancia que se le ha de otorgar a la física y a la lógica dentro del discurso filosófico genera debate interno.

Otro debate dentro del estoicismo tiene que ver con el modo en que se enseña la misma ética. Por un lado, Cleantes considera que se debe partir de las doctrinas y principios de la filosofía, y solo de estos se pueden derivar conclusiones particulares para la vida de cada individuo (*Los estoicos antiguos*, 739), dejando esta tarea en manos de los estudiantes. Por otro lado, sin desechar las conclusiones morales a partir de principios generales, Crisipo da valor, no solo a la naturaleza común de todos los seres, sino también

³⁴ Crisipo de Solos, vol. 1, 14.

³⁵ Crisipo de Solos, vol. 2, 10. Esta misma definición de filosofía es usada por Clemente de Alejandría en *Paid.* 101,2.

³⁶ Es célebre su actitud anti-estoica: tres de sus *Obras morales* llevan los títulos *Sobre las contradicciones de los estoicos*, *Los estoicos dicen más disparates que los poetas* y *Sobre las nociones comunes contra los estoicos*.

a la naturaleza particular de cada ser humano, lo que le lleva a considerar la experiencia individual como fuente de conocimiento, haciendo necesaria la presentación de casos particulares de vida moral.

En conclusión, las sentencias más repetidas de los estoicos funcionan como lemas que, memorizados y repetidos internamente, permiten al filósofo y a sus estudiantes orientarse en la vida, tomar decisiones éticas, no dejarse llevar por las pasiones. Tienen esta finalidad incluso aquellas sentencias de apariencia más «científica», las referidas a la física y a la lógica. Mientras que los primeros principios que orientan una vida filosófica se heredan como axiomas de escuela (y elegir una escuela u otra tiene que ver con optar por un determinado conjunto de principios doctrinales³⁷), hay un cierto grado de movilidad según el modo de interpretar los términos clave y de derivar las consecuencias prácticas.

2.4 Fundamentos de la igualdad de todos los hombres

Una de las tesis más populares del estoicismo es su *cosmopolitismo*: la idea de que todos los seres humanos son iguales, superando las fronteras de la *polis* griega. Esta es, de hecho, la tesis de mayor interés para nuestro estudio. Para comprenderla mejor, intentaremos responder a las siguientes preguntas: ¿De dónde surge? ¿Cómo se justifica esta idea? ¿Qué aplicación práctica se sigue de ella?

Para responder a la primera pregunta, se suelen presentar cuatro hipótesis básicas. La primera de ellas considera al cosmopolitismo estoico como una herencia del cinismo³⁸. La segunda lo pone, más bien, en relación con ideas platónicas. Así lo afirma Clemente de Alejandría: «Zenón el estoico, basándose en Platón, el cual se basa a su vez en una filosofía bárbara, dice que todos los hombres buenos son amigos entre sí» (*Strom.* V, 14,95; *Los estoicos antiguos*, 357). La tercera hipótesis, acude a la particular condición biográfica de los principales representantes del estoicismo antiguo: tanto Zenón, como Cleantes y Crisipo eran extranjeros que habitaban en Atenas, lo cual explicaría su sentimiento cosmopolita³⁹. Por último, la cuarta hipótesis frecuente hace referencia, no ya a la biografía de los autores, sino a la situación general de la sociedad del siglo III a.C., el llamado *helenismo*, con la pérdida de eficacia política de las ciudades-estado griegas y

³⁷ Hadot, 220.

³⁸ Nussbaum, 79-85.

³⁹ Fraile, 598.

la disolución del concepto de patria⁴⁰. Por supuesto, estas hipótesis no son incompatibles entre sí, y es probable que la seña de identidad del cosmopolitismo estoico sea fruto de una combinación de varias de ellas, quizá de todas.

Estas circunstancias históricas nos dan una idea del marco en el cual germinó la idea de la igualdad de todos los seres humanos. Sin embargo, los filósofos estoicos no argumentan de este modo para justificar sus ideas, sino que acuden a la derivación de postulados a partir de los axiomas originales. Argumentan y defienden la razonabilidad de su ideal cosmopolita, que no es una eventualidad histórica, sino una exigencia del Logos. ¿Cómo justifican, por tanto, la igualdad fundamental de los individuos?

Pongámonos a vivir según la naturaleza, que es vivir según la virtud. ¿Qué es lo primero que encontramos? Que esa naturaleza es la misma para todos. Se manifiesta una naturaleza común, compartida por todos los seres humanos. Es decir, todos los seres humanos han de regirse por esta virtud anclada en la naturaleza, han de guiarse por un mismo conjunto de normas, lo que llamaríamos en nuestros días una *ley natural*. Esta obediencia común a una misma naturaleza apunta ya hacia una igualdad fundamental de todos los seres humanos. En último término, todos estamos sujetos al mismo deber, que está por encima de las leyes positivas implementadas en cada ciudad o en cada reino.

Además, esta naturaleza es animada por el Logos divino, la razón universal que gobierna el mundo y que es accesible a los hombres por ser estos racionales. Este común acceso a la naturaleza garantiza, en un segundo paso, la igualdad de todos los seres humanos: no solo todos están bajo la misma naturaleza, sino que todos pueden acceder a ella, por lo que están igualmente obligados.

Este tipo de fundamentación de la igualdad de todos los hombres a partir de los principios básicos de la escuela la encontramos, por ejemplo, en Séneca:

¿Mandaremos socorrer al náufrago, enseñar el camino al descarriado, dar de lo suyo al hambriento? Pero ¿cuándo acabaré así de enumerar todo lo que tenemos que hacer o evitar, siendo así que puedo condensar todas las obligaciones mutuas de los hombres con una sola fórmula, diciendo: todo esto que ves, y que encierra en sí todo lo divino y lo humano, es solo una cosa; somos miembros de un cuerpo inmenso, la naturaleza nos ha unido con lazos de íntimo parentesco, pues nos ha sacado de un origen común y para el

⁴⁰ Eleuterio Elorduy. *El estoicismo*. Vol. 2. Madrid: Editorial Gredos, 1972, 209-212. Esta idea se ha convertido en un tópico en los manuales de historia de la filosofía y se cuestiona su adecuación con el transcurrir real de la historia. Cf. Hadot, 59.

mismo fin? Ella es la que nos inspira amor mutuo y nos hace sociable; ella es la norma suprema de la justicia y de la equidad (Séneca, *Ep.* 95,51-53)⁴¹.

Como Cleantes, en lugar de especificar todos los casos particulares en los cuales es necesario tratar a un extraño con respeto y amor, ofrece un principio general del que se derivan todas aquellas normas específicas.

La estrategia seguida por estos filósofos para justificar la igualdad de todos los seres humanos es tomar como dato natural y normativo una de las características del entendimiento humano: la capacidad para abstraerse de las diferencias. Como ejercicio espiritual resulta bastante eficaz, pues es accesible a la inmensa mayoría de los adultos y se percibe a modo de intuición fundamental, no requiere razonamientos muy elaborados. Pero puede resultar problemático si se le otorga un excesivo valor ontológico, si se cree, de hecho, que esa humanidad común imaginada por el entendimiento es la única realmente existente, es decir, si no solo se abstraen las diferencias, sino que se anulan. Es el impulso que conduce hacia una conciencia panteística universal.

Respondiendo a la última pregunta planteada, ¿qué aplicación práctica puede tener esto?, pongamos un ejemplo de los propios estoicos. Nos relata Sexto Empírico, en sus *Esbozos pirrónicos*, que ya Zenón defendía «que no hay que separar a los niños de quienes no lo son ni a las mujeres de los varones; y que no hay cosas adecuadas para los niños y otras para quienes no lo son, ni cosas adecuadas para las mujeres y otras para los varones, sino que para todos son adecuadas y convenientes las mismas cosas» (*Los estoicos antiguos*, 395). Quizá alguno alabe lo moderno de las ideas de Zenón, pero las lleva a extremos indeseados y aplicando el poder igualador que supone la abstracción de las diferencias concluye que la pederastia es legítima (*Los estoicos antiguos*, 398), la antropofagia indiferente (*Los estoicos antiguos*, 399) y que no hay nada de vergonzoso en el incesto (*Los estoicos antiguos*, 401-403). ¿Qué más da una cosa que otra? Las diferencias que vemos entre hombres, mujeres y niños no están ancladas en la naturaleza, pues no encontramos razón suficiente para ellas, así que deben ser puramente convencionales, un constructo social. Esto, por supuesto, escandalizó a los apologistas cristianos, como testimonia Teófilo de Antioquía (*Ad Autol.* III, 5), aunque parece exagerar un poco las conclusiones a las que podría haber llegado Zenón.

⁴¹ Citado por Elorduy, 218.

Por lo tanto, no resulta conveniente pensar la igualdad de los seres humanos en términos estrictamente deductivos, pues da la sensación de que nos estamos perdiendo algo, de que no estamos respetando la naturaleza tal y como se nos presenta. Para ello, habrá que buscar la manera de afinar más en la clasificación de los seres humanos, no obviar las diferencias existentes entre los individuos. Esto nos lleva al debate señalado más arriba, sobre el uso del argumento de utilidad o conveniencia a la hora de acceder al Logos, y el debate entre Cleantes y Crisipo sobre el modo de enseñar la moral. ¿Es válido el conocimiento adquirido a partir de la experiencia personal, individual e intransferible? ¿Nos dice algo sobre la Razón universal? Cabe recordar que este debate tiene plena vigencia en nuestros días. Con otras palabras y otras aplicaciones, ya está funcionando la tensión entre universal y particular, y la pregunta de Lessing sobre el alcance que puede presentar un evento histórico puntual⁴², y podemos percibir también notas comunes con la cuestión sobre el valor de la verdad y el discernimiento personal en la vida moral de los cristianos⁴³.

2.5 Contraejemplos a la igualdad

Este punto apenas señalado es el que distingue de forma más clara a los autores de la escuela media de los antiguos. En su intercambio de ideas con la Academia platónica y el Liceo peripatético, Panecio y Posidonio le conceden cada vez más importancia a la experiencia concreta, aun en aquellos casos en los cuales esta entraba en confrontación con los dictados de la razón.

Esto nos obliga, por tanto, a preguntarnos de nuevo por la justificación de la pretendida igualdad entre los hombres: ¿se trata de uno de estos razonamientos que hay que reconsiderar a la luz de la experiencia acumulada? ¿No habremos sobrevalorado la participación y comunicación de los hombres en el Logos? Al fin y al cabo, el ser humano mantiene funciones de la vida animal que no parecen tener relación con la Razón universal, y quizá no sea prudente considerarlas todas como superfluas o indiferentes. No en vano había insistido Aristóteles en el ejercicio, no solo de las virtudes intelectuales, sino también de las virtudes éticas.

⁴² Ángel Cordovilla. *Teología de la salvación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2021, 174.

⁴³ Julio L. Martínez. *Conciencia, discernimiento y verdad*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2019, 294-301.

Comienzan a surgir ejemplos de la vida cotidiana que muestran la imposibilidad de llevar a la práctica la igualdad entre todos los seres humanos. Si todos fuéramos iguales, por ejemplo, no sería legítimo amar a unos más que a otros, beneficiar a unos sí y a otros no. Pero es absurdo e imposible de concebir por ejemplo, que un favor que se haga a todos. Séneca lo explica así:

Habiendo atravesado un río, y como el barquero nada le quisiera cobrar, creyó Platón que lo hacía en atención para con él, y le manifestó cómo era una atención que Platón aceptaba con reconocimiento. Al poco tiempo, advirtiéndole que el barquero transportaba a uno y a otro con la misma diligencia y desinterés, le dijo Platón que no aceptaba aquella cortesía. Porque para que yo deba algo por un favor que me prestas, no tienes que hacérmelo a mí, sino porque soy yo. No tienes derecho alguno respecto de nadie cuando arrojas al pueblo [el dinero]. ¿Pero cómo?, ¿es que no se te debe nada por lo que haces? Yo, como persona particular, nada te debo; te pagaré con todos lo que con todos te debo.

¿Niegas que haga un beneficio aquel que me lleva gratis a través del Po? Sí que lo niego. Hace algo bueno, pero no un beneficio, porque lo hace por sí mismo, o por lo menos no por mí. (Séneca, *Sobre los beneficios*, 6,19)⁴⁴.

El beneficio, el favor, el don, ha de estar dirigido a un individuo por el hecho de ser él, a ese individuo y a nadie más. No es posible, por lo tanto, admitir un número ilimitado de amigos, pues quedaría desvirtuada la misma noción de amistad. De aquí se derivan dos conclusiones: la primera, que un beneficio no puede ser deducido con necesidad de un postulado racional, este ha de conservar un punto de gratuidad; la segunda, que hay que considerar algo personal, irreductible e indeducible, propio del destinatario del don, en virtud de lo cual se ejerce dicho favor.

Los debates sobre la amistad parecen haber dado mucho juego en la Antigüedad, también dentro del estoicismo. No es este, sin embargo, el único contraejemplo que se pone a la igualdad de todos los seres humanos. Otro tiene que ver con el grado de acceso al Logos. Los primeros estoicos parecen haber sido víctimas del clásico prejuicio patriarcal según el cual *hombre* es equivalente a varón, adulto, libre, en pleno uso de sus funciones corporales e intelectuales, y de ese hombre han predicado una igual relación con la Razón divina. ¿Pero es esto aplicable a todos los individuos humanos? ¿También a los niños, las mujeres y los esclavos?

⁴⁴ Citado por Elorduy, 242-243.

Con los niños parece más sencillo. Durante los primeros siete años de vida solo tendrían «anticipaciones» de la razón, y solo a partir de los 14 se podría hablar ya de razón perfecta (*Los estoicos antiguos*, 233-235). Por lo tanto, dado que no participan todavía del Logos, no se les puede exigir la virtud, pero tampoco pueden participar en la vida ciudadana en pie de igualdad. Sin embargo, como el tiempo transcurre inexorable y se estima que acabarán siendo adultos, muchos estoicos asumen la tarea de formar a los ciudadanos del futuro.

Con las mujeres la cuestión no está tan clara. Participan de la misma naturaleza, sí, pero ¿tienen un acceso al Logos equiparable al de los varones? Ya hemos visto que Zenón no encuentra diferencias, y esto ha dado pie a alabanzas desde el pensamiento feminista, pero no fue una constante en la escuela estoica. Es frecuente la defensa de la dignidad de la mujer en términos genéricos: se afirma que es capaz de la virtud, una virtud que es equivalente a la del varón, y tiene obligaciones y derechos similares a las de los varones, por ejemplo, en la cuestión del adulterio⁴⁵. Pero, al mismo tiempo, se afirma su fragilidad moral o se desprecia su tendencia a lo sentimental como contraria al espíritu estoico.

Otro tanto sucede con los esclavos. Cuando nos movemos en el ámbito de la reflexión genérica, parece sencillo deducir que los esclavos son individuos racionales, iguales al resto de los hombres. Incluso aunque parezcan subyugados a otros, «yerra quien creyere que la esclavitud se apodera de todo el hombre. Solo los cuerpos están sujetos a esclavitud y pueden ser objeto de dominio» (Séneca, *Sobre los beneficios* III,22). Es más, en último término todos somos bastante esclavos de nuestro cuerpo y nuestras pasiones (Séneca, *Ep.* 47,7). Pero la mente es libre y, por ello, el esclavo conserva siempre la dignidad. Sin embargo, al concretar, la cuestión se complica de nuevo.

Presento, a continuación, tres de los argumentos que sirven de excusa para un trato diverso a los esclavos. El primero de ellos considera que, si el esclavo es víctima del vicio, habrá cortado toda relación con el género humano, con lo cual quedaría justificado un trato animalesco⁴⁶. El segundo de los argumentos apela al concepto estoico de virtud. Lo más importante es vivir según la virtud y la vida virtuosa depende única y exclusivamente de la razón. De este modo, se puede ser virtuoso en cualquier circunstancia vital, siendo rico o pobre (*Los estoicos antiguos*, 352), sano o enfermo, libre o esclavo. Por lo tanto, al

⁴⁵ Elorduy, 263ss.

⁴⁶ Elorduy, 274.

esclavo no se le está privando de una vida plena, no se le hace ningún mal. Lo que debería hacer el esclavo es aplicar los principios estoicos que te enseñan cómo sobreponerte a las circunstancias adversas⁴⁷. El tercer argumento empleado es, simplemente, reconocer la propia mediocridad. Ante las críticas recibidas por Séneca debido a su propia incoherencia responde así:

Añade, si quieres: «¿Por qué tienes posesiones allende el mar? ¿Por qué más de las que conoces? ¿Tan torpe eres o tan negligente que no conoces a tus propios criados? ¿O vives tan desordenadamente que, por tener tantos, tu memoria no alcanza a conocerlos?». Yo te ayudaré a aclarar estos reproches y me haré otros muchos cargos, más de los que tú supones. De momento, te respondo, no como sabio, pues no lo soy, y para alimentar tu maledicencia no lo seré nunca. Lo que me exijo a mí ahora no es ser igual a los mejores, sino ser mejor que los malos. Me contento con ir cercenando cada día algo de mis vicios y con castigar mis errores. No he llegado todavía a la salud, ni tampoco llegaré. Busco para mí gota más calmantes que remedios, muy contento de que me duela menos y menos veces, pero, ciertamente, comparados con vuestros pies, aunque débiles, sigo corriendo (Séneca, *De la felicidad*, XVII).

¿Es un pacto con la mediocridad o una muestra de humildad? En cualquier caso, es manifiesto que la actitud que se considera preferible en la relación con los esclavos está lejos de ponerse en práctica. A continuación, enumera Séneca otros ejemplos de pensadores ilustres que también fueron criticados por no acabar de vivir lo que predicaban, y ataca a aquellos que ni siquiera han intentado vivir según la virtud.

La referencia al *sabio* se volvió común en el estoicismo medio, quizá también por influencia de Aristóteles, que apela al ejemplo del hombre virtuoso como guía para hallar el justo medio entre dos vicios. El problema de este *sabio* es, justamente, que no existe⁴⁸.

Los estoicos siguen queriendo justificar la igualdad fundamental de todos los seres humanos por encima de las dificultades que encuentran en el razonamiento y, sobre todo, en su puesta en práctica. Mantienen el impulso inicial, la igualdad que han asumido como un axioma y funciona como principio orientador genérico de su discernimiento moral, aunque se tope con sucesivos obstáculos en su concreción social. Ante esta limitación, encontramos dentro de la escuela del Pórtico dos actitudes fundamentales: aceptar la

⁴⁷ Nussbaum, 100-102.

⁴⁸ Edwards, *The Routledge...* 225. También en: Antonio Orbe. *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*. Vol. 1. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1976, 93.

igualdad obviando todos los datos que supongan una diferencia entre los individuos, o acoger las diferencias como datos pertenecientes a la naturaleza y, por tanto, relevantes.

Este segundo razonamiento, que encontramos con más frecuencia en la escuela media, hace que la práctica estoica sea más flexible y es quizá uno de los elementos que favorecieron su popularidad entre las élites romanas. Su principal peligro, como se aprecia en el caso de los esclavos, es conceder carta de naturaleza a datos culturales, y perpetuar, en un discurso metafísico, una situación de opresión. Hay que reconocer que los pensadores de la escuela media tienen cuidado de no caer en este extremo, mantienen el ideal que han heredado, pero lo van atemperando en su aplicación.

Otro núcleo argumental en el que se ve esta tendencia se refiere a la cuestión del sentimiento patrio. Zenón, el fundador de la escuela, defiende «que no debemos ser ciudadanos de Estados y pueblos diferentes, separados todos por leyes particulares, sino que hemos de considerar a todos los hombres como paisanos y conciudadanos; que el modo de vida y el orden deben considerarse uno solo, como corresponde a una multitud que convive alimentada por una ley común» (*Los estoicos antiguos*, 409), idea que probablemente tomó de los cínicos Crates y Diógenes, que ya se proclamaban *kosmopolítes*, «ciudadanos del mundo». Cleantes y Crisipo siguen a su maestro en esta idea, pero no parece que ninguno de ellos bajara a la arena política para poner en práctica sus conclusiones. Este es un reproche apuntado por Cicerón⁴⁹, que estaba implicado de lleno en la vida de la república. Y los autores sucesivos atribuirán esta idea del estoicismo antiguo a su falta de patriotismo, y esta al carácter extranjero de sus principales representantes⁵⁰.

Por su parte, la Estoa media no tiene dificultad en sostener que el amor a la patria es un dato ineludible, forma parte de la naturaleza de los hombres y, por tanto, hay que tenerlo en cuenta. El sabio debe actuar en el lugar en que la vida le ha colocado⁵¹, como la rama que nace en un árbol (Marco Aurelio, *Meditaciones* XI, 8) y la pasión patriótica que experimenta es, hay que reconocerlo, particularista, pero es natural y necesaria. Es natural porque todos los ciudadanos respetables comparten ese sentimiento, y quienes no lo hacen, como los estoicos antiguos, es porque son extranjeros. Y es necesaria porque fundamenta la vida social. En efecto, estos filósofos perciben que el amor cosmopolita

⁴⁹ Elorduy, 282.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Nussbaum, 91.

que se quiere derivar de los postulados racionales es demasiado débil para sustentar una sociedad⁵², así que hay que «hacer palanca» sobre el amor patrio, esperando que este se vaya ampliando hacia nuevos individuos.

Al parecer, el primero que propone una concepción de la universalidad cosmopolita en forma de círculos concéntricos es Hierocles. Según esta concepción, el amor social brotaría de la propia virtud como de un manantial cuyas aguas llegan a círculos cada vez más amplios, comenzando por la propia familia, casa, ciudad hasta llegar a todo el orbe y a los dioses. Esta idea se vuelve muy popular, y llega a Agustín a través de Varrón⁵³. Supone un esfuerzo por sobrepasar las dificultades prácticas del argumento, frío y poco sugerente, de la común participación en el Logos divino, pero se vuelve a topar con la dialéctica entre lo particular y lo universal, y la imposibilidad de saltar de una categoría a la otra.

En el mismo momento en que se concede al amor por la patria un peso sustancial en el discernimiento ético, surge la necesidad de identificar a aquellas personas que son destinatarias de este amor. Cicerón se muestra muy consciente de esta necesidad:

Debemos respetar y honrar a aquellos cuya vida se destacó en acciones bellas y grandes, y a los que dotados de buenos sentimientos hacia la república la sirvieron y la sirven, lo mismo que a los investidos de algún honor o mando; también debemos conceder mucho a la vejez; respetar a los que ocupen una magistratura; observar la distinción entre ciudadano y extraño y, respecto a este, tener en cuenta si vino como particular u oficialmente (Cicerón, *De off.* I,149)⁵⁴.

¿Cómo llegar, por tanto, a un amor auténtico a todos los hombres? Estamos en un nuevo callejón sin salida. Al asumir que el patriotismo es un dato imprescindible en la vida del sabio, se identifica con demasiada precipitación el patriotismo con aquello que, en términos políticos, es útil para el Estado. Dentro de esa utilidad, cuyo valor *natural* ya hemos aceptado, y a falta de un bien superior, es posible colar cualquier interés particular, justificado, eso sí, con todo un armazón ideológico de tinte estoico.

Cualquier filósofo estoico, en principio, dirá que la norma última de la moralidad se encuentra en la Razón universal; el camino se divide a la hora de determinar cómo es ese

⁵² Nussbaum, 108.

⁵³ *La ciudad de Dios* XIX, 3,2. Agustín. *Obras de san Agustín*. Vol. 16-17, ed. José Moran. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958.

⁵⁴ Citado por Elorduy, 286.

Logos, de qué está formado. Si se admite solo un contenido espiritual, accesible únicamente por la razón aplicada de modo individual, es decir, sin mediaciones naturales o sociales, se llega a una posición más cercana a la de la Estoa antigua. Si se reconoce que el *logos* se materializa en hechos particulares a través de los cuales es posible conocerlo con mayor precisión, por ejemplo en la ciudad, las costumbres o las propias pasiones, se llega a los razonamientos de la Estoa media.

En este último caso, el individuo, que estaba sometido al poder del Logos universal, pasa a quedar al servicio del Estado: «Y el fin de los seres racionales es obedecer la razón y la ley de la ciudad y constitución más venerable» (Marco Aurelio, *Meditaciones* II, 16). Un elemento espiritual ha sido sustituido por un elemento concreto, material, y con ello todo el sistema queda reducido a una maquinaria ideológica en tanto que idolátrica.

O quizá sea justamente al revés y esta identificación del Logos divino con la patria de aquí abajo, que es universal y material, sea la raíz espiritual más propia del estoicismo, ya incoada en sus primeros representantes. Así es como entiende Simone Weil la sabiduría de los estoicos: la patria celestial, puramente espiritual, parece difícil de amar pero, en realidad es demasiado fácil, porque puede ser imaginada como nos venga en gana. Por ello, nuestra mirada ha de ponerse en el mundo, que es bello y amable en sí, en su materialidad⁵⁵. Anotar las deficiencias de las propuestas estoicas no puede hacernos olvidar sus aciertos.

2.6 Conclusiones

Con esto, cerramos este apartado. El estoicismo mantiene como axioma, a lo largo de sus 500 años de historia, la igualdad fundamental de todos los seres humanos. Este impulso se encuentra con limitaciones en el momento de su puesta en práctica, y se procuran resolver en una tensión constante entre el ideal utópico y el conformismo. El otro polo de esta tensión se halla en la justa fidelidad a la tierra, a las diferencias personales y a los datos de experiencia que encontramos en nuestra relación con el mundo. Ambos polos son valiosos y el desequilibrio hacia cualquiera de ellos genera consecuencias no deseadas que acaban en una destrucción práctica de la misma igualdad humana que se quería defender.

⁵⁵ Simone Weil. *A la espera de Dios*. Madrid: Editorial Trotta, 2009, 108-109.

Los primeros estoicos parecen haber acentuado más el polo universal y racional, y la escuela fue evolucionando paulatinamente hacia una mayor consideración de los elementos particulares, influida por el pensamiento peripatético. Esto generó una doctrina más flexible valorada positivamente entre la clase alta de la República romana. Ya en época imperial, los estoicos romanos reivindicaron una vuelta a los orígenes que, sin embargo, no llegó a ser tan influyente.

Los excesos en el polo universalista pueden resumirse en:

- Antropología racionalista: considerar al ser humano como puro entendimiento, despreciando sus necesidades materiales o animales.
- Logicismo: suponer al ser humano capaz de derivar, a partir de unos pocos postulados, todo el conocimiento práctico necesario para llevar adelante una vida buena.
- Rigidez: la poca capacidad de adaptación a las circunstancias exige una práctica virtuosa muy exigente, alcanzable a muy pocas personas, lo que deriva en un cierto elitismo que se intenta corregir con una amplia labor pedagógica.

El polo particularista queda evidenciado en los siguientes excesos:

- Utilitarismo: sin encontrar un criterio superior de justicia, se apela a la condición de utilidad, tanto del individuo, como del Estado, para introducir una determinada práctica como moralmente aceptable.
- Conservadurismo: asumiendo como datos naturales lo que son costumbres sociales, se tiende a perpetuar el modelo de organización social por motivos que tienen que ver más con el poder y la dominación que con la razón.
 - Etnocentrismo: considerar la propia cultura como plataforma preferible desde la que implementar la igualdad de todos los seres humanos.
 - Androcentrismo: entender como modelo de ser humano al varón adulto ciudadano y libre, y hacer de este el punto de comparación respecto del cual se evalúa la calidad humana de cualquier otro individuo.
- Laxismo: dada la amplia capacidad para integrar datos de la experiencia, se tiende a justificar o relativizar conductas que, en el discurso teórico, se consideraban desviadas.

3. El gnosticismo

Hemos titulado este apartado con el término *gnosticismo*, conscientes de las dificultades que acarrea una opción como esta. El descubrimiento de los códices de Nag Hammadi obligó a revisar todo lo que se había escrito sobre el tema y no pocos autores orientaron sus esfuerzos a la deconstrucción de todas y cada una de las ideas que hasta entonces se aceptaban con naturalidad a la hora de hablar del gnosticismo, empezando por la propia categoría de gnosticismo.

Después de unos años de objeciones y contra objeciones, creo que se puede llegar a una evaluación serena de las ideas gnósticas y valentinianas, evitando juicios temerarios o lecturas precipitadas, y reconociendo cuánto desconocemos, aunque esto no nos evitará afrontar unas cuantas dificultades.

3.1 La perpetua incertidumbre en el estudio del gnosticismo

De la lectura de los textos gnósticos se llega a una primera observación: cada una de las fuentes disponibles desarrolla un sistema teológico, y no hay sistema que aparezca en dos o más fuentes⁵⁶. Da la sensación de que el mito gnóstico era reescrito una y otra vez, y los maestros se consideraban suficientemente autorizados como para hacer sus aportaciones originales. El mismo Ireneo nos advierte de ello en *Adversus Haereses* (AH):

Como difieren entre sí no solo por la doctrina sino también por la tradición y, como los nuevos adeptos aspiran a encontrar cada día algo nuevo y dar como fruto lo que nadie antes pensó, resulta penoso describir las doctrinas de todos ellos (AH I,21,5).

¿No estaremos tomándonos demasiado en serio a los maestros gnósticos? Al menos, más en serio de lo que ellos se tomaban a sí mismos.

Una segunda observación también es relevante: los textos que conservamos han sido leídos y releídos por diversas comunidades cristianas, cada una desde su perspectiva, buscando respuesta a los problemas que iban surgiendo. Las relaciones entre los textos y las comunidades son más complejas de lo que somos capaces de modelar, y esto nos obliga a acercarnos al gnosticismo con paciencia y un amplio margen de duda. Desde los temas más generales hasta las prácticas más concretas, todo se ha discutido en el campo de estudios del gnosticismo clásico: ¿Su diferencia con los autores eclesiásticos es

⁵⁶ Einar Thomassen. “The Relative Chronology of the Valentinian Systems”. En *Valentinianism: New Studies*, editado por Christoph Marksches, y Einar Thomassen, 17. Leiden: Brill, 2019.

teológica o es de estilo teológico?⁵⁷ ¿Creían en el mito gnóstico o lo percibían como una alegoría? ¿Eran ascetas o libertinos?⁵⁸ ¿Celebraban sacramentos o evitaban el ritualismo? Esos sacramentos: ¿vienen descritos con fidelidad en los textos de Nag Hammadi, o los monjes que los copiaron adaptaron los textos a sus prácticas?⁵⁹

En suma, podrían suscribirse las palabras de san Ireneo para describir, no solo a los gnósticos y valentinianos, sino también a los modernos académicos que los estudian. En último término, la primera pregunta que habría que responder es la siguiente: la inabarcable ambigüedad de las fuentes, que permite una igualmente inabarcable ambigüedad en las interpretaciones, ¿es deliberada? ¿Los valentinianos emplean conscientemente esta ambigüedad como recurso retórico? ¿O es un subproducto inevitable de la complejidad del mundo que intentan describir? Dicho de otra manera: los gnósticos y valentinianos, ¿son unos sofistas o unos filósofos? ¿Se esfuerzan por conocer a Dios y al mundo, o solo quieren captar nuevos miembros para su secta?

Esta ambigüedad también afecta al tema concreto de nuestro estudio: ¿eran los gnósticos exclusivistas o universalistas? ¿Acogían a todo el mundo o excluían, de antemano, a algunos? ¿Creían que todo el mundo podía llegar a salvarse?

La lectura clásica se alinea con las tesis de Ireneo, Clemente de Alejandría, Orígenes y los sucesivos autores eclesiásticos, pero, como no podía ser menos, hay autores modernos que sostienen lo contrario: aquella interpretación es fruto de un acercamiento sesgado, una exageración para facilitar la expulsión de estas comunidades, pero en la soteriología gnóstica no hay nadie predestinado a la condenación⁶⁰.

Por un lado, es flagrante la presencia de diferencias antropológicas y soteriológicas en las fuentes gnósticas y valentinianas. Por otro lado, esas diferencias podrían interpretarse como etapas en el desarrollo moral por las cuales va pasando cualquier persona en su camino de salvación. Dicho de otra manera: ¿Creían que las personas están «salvadas por naturaleza» y, por tanto, la salvación no tiene nada que ver con la acción o la ética? ¿O

⁵⁷ Mark Edwards. "The Gnostic Myth". En *Christianity in the Second Century. Themes and developments*, editado por James Carleton Paget, y Judith Lieu, 137-150. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

⁵⁸ Ismo Dunderberg. *Gnostic Morality Revisited*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.

⁵⁹ Elena Sol Jiménez. "Prácticas eucarísticas gnósticas". En *Eulogía. Estudios sobre cristianismo primitivo*, editado por Pablo de Paz Américo, e Ignacio Sanz Extremeño, 239-264. Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2018.

⁶⁰ Michael Allen Williams. *The Inmovable Race*. Leiden: Brill, 1985, 160-167.

bien proponían, como los demás cristianos, un camino de salvación en términos que, simplemente, pueden llevar a equívoco?

En los textos gnósticos encontramos expresiones que tienden a un anclaje ontológico firme de la condición y del destino humano, lo cual nos invitaría a sostener la primera posición. Pero también encontramos prescripciones morales, la transición de unos estados antropológicos a otros, incluso defensas de la apocatástasis, lo cual nos lleva a sostener la segunda posición. ¿Qué está pasando aquí?

Dado que es posible encontrar textos que apunten en una u otra dirección, un lector ligero encontrará los recursos necesarios para sostener su propio prejuicio, según la selección de fragmentos realizada y la importancia o autenticidad que se le conceda a cada uno de ellos. Lo difícil y tedioso será encontrar qué pensaban los gnósticos, Valentín y los valentinianos a este respecto, y cómo esto afectaba a la vida y práctica moral de sus comunidades. No basta, para ello, leer todos los textos atribuidos a los gnósticos, hay una selección previa de textos que ya puede condicionar el resultado del estudio. Aun cuando el canon textual estuviera fijado, las conclusiones a las que lleguemos dependerán, a su vez, del contexto cultural en el que situemos a los gnósticos, si asumimos que su lenguaje deriva de categorías platónicas, o estoicas, o bíblicas, o neopitagóricas... Todas estas posibilidades han sido ensayadas y aquí no podemos sino limitarnos a citar dichos estudios, exponiendo las conclusiones que nos resultan más convincentes, procurando ofrecer una imagen cabal de algunos movimientos gnósticos del siglo II y sus tesis antropológicas y soteriológicas.

Todo apunta a que la solución será una combinación de las dos posiciones indicadas, más o menos coherente o sistemática, pero no podemos ahorrarnos el viaje. Esperamos, al menos, que sea entretenido. Para ello es necesario, antes de nada, dividir el mundo del gnosticismo en grupos con entidad social y literatura propia.

3.2 Precisiones terminológicas: los gnósticos y los valentinianos

Al hablar de *gnosticismo* estamos empleando una categoría heurística o interpretativa⁶¹ que pretende abarcar un conjunto de ideas similares entre sí, pero que no tienen por qué tener una relación histórica entre ellas. Así como podemos agrupar a san Pablo y a los

⁶¹ David Brakke. *Los gnósticos*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013, 37ss.

habitantes de Qumrán bajo la categoría heurística de «judaísmo apocalíptico», podemos encontrar similitudes entre las tesis de Valentín y de Juan Escoto Erígena, y meter a ambos en el saco del gnosticismo. Sin embargo, hay que tener mucho cuidado con derivar un nexo histórico a partir de estas ideas comunes, y afirmar, por ejemplo, que san Pablo estudió en Qumrán, o que Escoto Erígena leyó a Valentín.

Por otro lado, al hablar de *gnósticos*, queremos emplear una categoría social. Así, cuando hablamos de «cristianismo paulino», se entiende que había unas comunidades de individuos que compartían ideas y prácticas religiosas características, y que se percibían a sí mismos como parte de dichas comunidades. De este modo, cuando mencionamos a los gnósticos, nos referimos a un conjunto de comunidades con una identidad común, forjada a base de prácticas e ideas compartidas⁶².

La escuela (αἵρεσις) gnóstica viene atestiguada por san Ireneo en *Adversus haereses*. Se entiende que es un grupo distinguible de otros grupos, ya sea por sus reuniones, por sus ideas, por sus prácticas o por sus maestros. Es decir, forman un grupo de personas que podrían reconocerse entre ellos y que responderían todos ellos al término *gnósticos*. Aunque es difícil saber si era ese el principal nombre que se atribuían a sí mismos, no parece probable que haya sido un apelativo asignado por sus adversarios. En efecto, la *gnosis* es algo valorado por los cristianos de la época, y el *gnóstico* parece haber sido una denominación común del cristiano ideal. Esto se aprecia, de forma notoria, en los escritos de Clemente de Alejandría. Tan es así, que el mismo Ireneo se ve obligado a señalar una y otra vez que la *gnosis* que dicen poseer sus contrincantes es falsa, ya desde el mismo título de su obra: *Desenmascaramiento y refutación de la falsamente llamada gnosis*⁶³. También lo indica Clemente, cuando recuerda que los seguidores de Pródico se llamaban a sí mismos gnósticos, aunque, en su opinión, no merecían tal nombre (*Strom.* III, 30,1).

La opción por restringir el término *gnóstico* a un grupo social determinado nos obliga a distinguirlo de otros grupos sociales con doctrinas similares, a veces incluso emparentados con este. De hecho, la obra de Ireneo no concibe como principal adversario a la escuela gnóstica, sino a los valentinianos. Los *valentinianos* es, de nuevo, una categoría social, aunque un tanto difusa. En ella se agrupan varios maestros y sus respectivas comunidades, conservando todos ellos una referencia común a la enseñanza

⁶² Ibid. 57ss.

⁶³ Juan José Ayán Calvo et al. Introducción a *Contra las herejías I* de Ireneo de Lyon. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2022, 47-49.

de Valentín. Cada uno de los maestros valentinianos desarrolló sistemas de pensamiento afines, aunque con diferencias significativas entre ellos. Entre los valentinianos del siglo II encontraremos, por ejemplo, a Teodoto, Heracleón y Ptolomeo.

Como tendremos ocasión de comprobar, no siempre resulta sencillo discernir a qué maestro o grupo social concreto corresponde un determinado testimonio escrito. Aun así, es posible realizar una serie de consideraciones generales que nos permitirán movernos entre las distintas escuelas y apreciar las variaciones y los desarrollos teóricos de cada una de ellas.

3.3 Los gnósticos: fuentes para el estudio

En primer lugar, tenemos a los gnósticos. San Ireneo presenta un resumen de sus doctrinas en AH I, 29-30. En estos dos capítulos, se describen dos mitos cosmogónicos pertenecientes a dos grupos gnósticos. Nosotros nos centraremos en los gnósticos de AH I,30. En ocasiones, siguiendo a heresiólogos posteriores, se utiliza la denominación *ofitas* en referencia a la preponderancia que adquiere la figura de la serpiente, o *setianos* por el papel que juega Seth, el hijo de Adán, en ambos esquemas de pensamiento. Ninguna de estas denominaciones aparece en la obra de Ireneo, por lo que parece más prudente evitarlas, para no confundir a la escuela de AH I,30 con otros grupos gnósticos surgidos más adelante, que conservan algunas de las características aquí señaladas, pero no todas.

Estos dos mitos comparten una estructura y una terminología sorprendentemente similar a la hallada en algunos de los códices descubiertos en el siglo XX. En concreto, está ampliamente aceptada la familiaridad de estos mitos con las obras: *Apócrifo de Juan*, *Zostriano*, *Allógenes*, *Marsanes*, *La hipóstasis de los arcontes*, *Sobre el origen del mundo*, *Pensamiento de Norea*, *Apocalipsis de Adán*⁶⁴, *Evangelio de Judas*⁶⁵, entre otras. Esto nos permite, por un lado, apreciar la fiabilidad de Ireneo a la hora de transmitir noticias de su tiempo y, por otro lado, comprobar que la escuela gnóstica tuvo una relevancia significativa, una amplia producción literaria, y no pocas variaciones internas. Pero también nos alerta de un peligro: el concordismo. El entusiasmo de los primeros

⁶⁴ Los textos hasta aquí mencionados pertenecen a la biblioteca de Nag Hammadi. Nosotros seguiremos la edición en tres volúmenes de Antonio Piñero, José Montserrat Torrents, y Francisco García Bazán, eds. *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I. Tratados filosóficos y cosmológicos*. 4.^a ed. Madrid: Editorial Trotta, 2011; *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II. Evangelios, Hechos, Cartas*. 4.^a ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009; *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi III. Apocalipsis y otros escritos*. 2.^a ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

⁶⁵ Fernando Bermejo. *El evangelio de Judas*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2012.

descubrimientos llevó a superponer unas narraciones con otras con la esperanza de apreciar el conjunto del mito gnóstico sin percatarse de que no existe un único mito. Hay, sí, términos técnicos comunes que aparecen en varias obras, estructuras similares y axiomas compartidos, pero cada obra añade elementos que acaban por generar un nuevo sistema, incompatible con los anteriores.

Por lo tanto, todas estas obras podrán sernos de ayuda para comprender mejor a los gnósticos de Ireneo, pero habrá de prevalecer la lógica interna de la narración de *Adversus haereses*. En un estudio reciente, E. Thomassen se propone la tarea de analizar los dos mitos de AH I,29-30, remarcando las variaciones estructurales que se descubren en los textos de Nag Hammadi, y llega a la conclusión de que el sistema gnóstico transmitido por san Ireneo en AH I,30 es anterior al resto de tratados disponibles⁶⁶. Habría que situarlo en las primeras décadas del siglo II y, alguna década después, habría surgido el sistema de AH I,29. *La hipóstasis de los arcontes* y *Sobre el origen del mundo* desvelan una fuente común que podría situarse en el último tercio del siglo II, en todo caso, después de AH I,30. El *Apócrifo de Juan* tendría, en su origen, un sistema distinto de *La hipóstasis de los arcontes* y *Sobre el origen del mundo*, aunque también posterior a la estructura de AH I,30, y los tres tratados habría que datarlos en el siglo III.

A partir de este esquema indagaremos el modo en que los gnósticos comprenden al ser humano y su salvación.

3.4 Valentín: notas biográficas y fragmentos de su obra

Valentín fue un maestro cristiano del siglo II que adquirió notable popularidad, formó una escuela y acabó siendo considerado hereje. Las noticias sobre su vida, sin embargo, son dispersas y, a veces, contradictorias, lo que nos obliga a ofrecer un esbozo muy restringido de su biografía⁶⁷.

Desarrolló su actividad magisterial en Roma entre los años 130 y 160, pero no era originario de esta ciudad. Según Epifanio, que tampoco se muestra muy seguro en el dato, había nacido en el norte de Egipto, y había recibido una educación helenista en Alejandría. Sus seguidores afirmaban que había sido discípulo de Teudas, un supuesto discípulo de

⁶⁶ Einar Thomassen. *Before Valentinus. The Gnostics of Irenaeus*. Leiden: Brill, 2023, 154-156.

⁶⁷ Einar Thomassen. *The Spiritual Seed*. Leiden: Brill, 2006, 417-429.

san Pablo (*Strom.* VII, 106,4), pero no parece una noticia segura, habida cuenta de que no se vuelve a mencionar el nombre de Teudas entre las obras valentinianas.

San Ireneo resulta más fiable al afirmar que Valentín había transformado «las antiguas doctrinas procedentes de la llamada herejía gnóstica» (AH I,11,1) y, más adelante, después de haber presentado los mitos gnósticos, nos recuerda que «tales son las madres, los padres y los antepasados de los discípulos de Valentín, tal como los muestran tanto las maneras de pensar y de sentir como las doctrinas mismas» (AH I, 31,3). El análisis de Thomassen también aprecia la afinidad entre el pensamiento valentiniano y las ideas gnósticas, confirmando así la noticia de Ireneo⁶⁸.

Valentín destacó como autor de salmos, cantados en las celebraciones comunitarias, y conservamos también fragmentos de sus cartas y homilías. Entorno a él se habría reunido un grupo de estudiantes a los que Justino identifica como los *valentinianos*. Estos grupos o escuelas, al igual que los gnósticos, vienen denominados con el término griego *αἰρέσεως*, o el latino *hairesis*, que no ha de ser entendido en el sentido moderno de *herejía*.

Gnósticos, valentinianos y marcionitas, al menos en los primeros momentos, estaban integrados en la comunidad cristiana, participaban de la misma eucaristía y, después, buscaban espacios propios de instrucción. La convivencia entre distintas formas de explicar el Evangelio en el seno de la Iglesia de Roma parece haberse desmoronado alrededor del año 144, cuando Marción insistió en que se aceptara su particular visión de la economía salvífica, lo que le llevó a ser excluido de la participación en la vida eclesial⁶⁹. No está claro, sin embargo, que algo similar ocurriera con Valentín. Tertuliano afirma que Valentín y sus seguidores se marcharon junto con Marción, pero Justino, al mencionar a los blasfemos que se siguen llamando cristianos, solo cita a Simón, Menandro y Marción (*1 Apol.* 26,1-8). Sí parece claro que llegó un momento en que los valentinianos se separaron de la Gran Iglesia, así lo atestigua el mismo san Justino:

Nosotros no tenemos comunión ninguna con ellos, pues sabemos que son ateos, impíos, injustos e inicuos, y que, en lugar de dar culto a Jesús, solo de nombre le confiesan. Y se llaman a sí mismos cristianos [...]. De ellos, unos se llaman marcionitas, otros valentinianos, otros basilidianos, otros saturnilianos y otros por otros nombres, llevando cada uno el nombre del fundador de la secta (*Dial.* 35,5-6).

⁶⁸ Ibid.,163-180.

⁶⁹ Sebastian Moll. *Marción. El primer hereje*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2014.

De la escisión de sus discípulos no es posible deducir la excomunión del mismo Valentín, que quizá acabó sus días como miembro de la comunidad eclesial. Ni siquiera es sencillo extrapolar esta escisión fuera de la Iglesia de Roma: puede que en otras ciudades imperiales los valentinianos siguieran compartiendo mesa con la Iglesia mayoritaria hasta época tan tardía como el siglo IV⁷⁰.

Al término de su vida, alrededor del año 160, hay un número considerable de escuelas extendidas por el Imperio, que desarrollan las tesis valentinianas y que van siendo progresivamente excluidas de la vida eclesial. Conviene distinguir, por lo tanto, la enseñanza de Valentín de los desarrollos posteriores de sus discípulos.

Han sido tradicionalmente aceptados nueve fragmentos como fuente de la doctrina del mismo Valentín, la mayoría conservados en los *Stromata* de Clemente de Alejandría⁷¹. Además, en AH I,11,1 san Ireneo describe un sistema de corte gnóstico que atribuye a Valentín. Se ha discutido ampliamente sobre el valor de este testimonio, pues no concuerda con la descripción del sistema de Valentín que nos transmite Tertuliano en *Adversus Valentinianos*. Hay autores que conceden credibilidad a Ireneo, otros que solo ven su afán polemista y otros que, en un punto medio, hacen depender la noticia de Ireneo de una fuente anterior (quizá el perdido *Syntagma* de san Justino), convirtiéndole en una fuente secundaria poco fiable. Puesto que no contiene afirmaciones soteriológicas de corte universalista ni particularista, consideramos que no es necesario para nuestro estudio pronunciarse sobre la cuestión.

Por último, hay estudiosos que han creído descubrir la pluma de Valentín en *El evangelio de la Verdad* y en el *Tratado de la resurrección*⁷², hallados ambos en Nag Hammadi. No hay pruebas concluyentes que permitan un consenso general y es igualmente probable que los textos sean obra de algún discípulo de Valentín⁷³ o, incluso, de época tan tardía

⁷⁰ Christoph Marksches. *Ptolemaeus Gnosticus?* Tübingen: Mohr Siebeck, 2023, 211-221.

⁷¹ Se pueden encontrar recopilados en José Montserrat Torrents. *Los gnósticos II*. Madrid: Editorial Gredos, 1983, 278-284. Nosotros usaremos, cuando sea posible, la traducción en cuatro volúmenes de Marcelo Merino Rodríguez, *Stromata* de Clemente de Alejandría. Madrid: Editorial Ciudad Nueva. Seis fragmentos se encuentran en estos *Stromata*, dos en Hipólito y uno en *De Sancta Ecclesia*, del pseudo Antimo. Este último fragmento, sin embargo, es desestimado por la crítica moderna como una atribución espuria (cf. Thomassen. *The Spiritual Seed*, 423): si es cierto que Valentín escribió una obra titulada *Περὶ τῶν τριῶν φύσεων*, *Sobre las tres naturalezas*, es probable que tratara sobre los tres tipos de hombre, y no sobre las hipóstasis trinitarias, debate más propio del siglo IV.

⁷² También en este caso usaremos los volúmenes de *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I-III*.

⁷³ Thomassen. *The Spiritual Seed*, 424.

como el siglo IV⁷⁴. Por ello, optamos por leer estas obras con precaución, dando prioridad a los fragmentos citados.

3.5 Los valentinianos: Tolomeo, Heracleón y Teódoto

Nos queda, por último, acotar la identidad de los valentinianos. Sobre ellos tenemos un mayor número de noticias y, siendo contemporáneos de los autores eclesiásticos, estas parecen más fiables. Aunque tampoco nos está permitido ir demasiado deprisa.

Como hemos visto, cada autor parece sentirse en la obligación de desarrollar su propio sistema de pensamiento, introduciendo o variando elementos a partir de las doctrinas anteriores. De este modo, los valentinianos se van disgregando en subescuelas, que asumen, a su vez, el nombre de sus respectivos maestros. Tradicionalmente se han distinguido dos corrientes dentro del valentinianismo: una occidental o itálica, representada por maestros como Heracleón y Tolomeo, y otra oriental o jónica, a la que pertenecerían Marcos y Teódoto. La existencia de divergencias entre los valentinianos está ampliamente atestiguada, pero se discute si esta división entre orientales y occidentales es adecuada para comprender el desarrollo del valentinianismo o es una proyección posterior del tópico de las sucesiones de filósofos y la división de escuelas entre orientales y occidentales, común en la literatura clásica⁷⁵.

Por lo tanto, renovando el empeño por utilizar categorías sociales y evitar categorías interpretativas que igualen escuelas diversas, optamos por analizar a cada uno de los maestros valentinianos como relativamente independientes. Habrá, sin duda, un estrato común, al fin y al cabo, todos ellos responden al nombre «cristiano», establecen relaciones epistolares, apelan a los mismos textos sagrados, se enfrentan a las mismas dificultades sociales (la marginación, la persecución y, a veces, el martirio), y ofrecen respuestas que aspiran a resultar convincentes, por lo que quizá los elementos comunes sean más relevantes que las diferencias⁷⁶, pero hay que ser precavidos antes de traspasar categorías y estructuras de un sistema a otro.

El maestro valentiniano del que tenemos más información es Tolomeo, «la flor y nata de la escuela de Valentín» (AH I, pref. 2). San Ireneo afirma haber leído los comentarios de

⁷⁴ Markschie. *Ptolemaeus Gnosticus?* 211-221.

⁷⁵ Jean-Daniel Dubois. “Once Again, the Valentinian Expression ‘Saved by Nature’”. En *Valentinianism: New Studies*, editado por Christoph Markschie y Einar Thomassen, 194. Leiden: Brill, 2019.

⁷⁶ James Carleton Paget, y Judith Lieu, eds. *Christianity in the Second Century. Themes and developments*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, 122-136.

los discípulos de Valentín, y procede a describirnos sus sistemas. Al mito sostenido por la escuela de Tolomeo le dedica ocho capítulos (AH I,1-8) de forma expresa y es presumible que muchas otras tesis refutadas a lo largo de la obra sean propias de Tolomeo, aunque resulta difícil identificarlas con certeza. Se conserva, además, una carta escrita por el mismo Tolomeo, la llamada *Carta a Flora*, transmitida por Epifanio en el *Panarion*⁷⁷.

De Heracleón sabemos que escribió un comentario al evangelio de Juan que, años más tarde, Orígenes se encargó de refutar en su propio *Comentario al Evangelio de Juan*. En opinión de Clemente de Alejandría, no era Tolomeo sino Heracleón «el más ilustre miembro de la escuela valentiniana» (*Strom.* IV, 71,1). La labor «contraexegética» de Orígenes ha preservado hasta 50 fragmentos de la obra de Heracleón, a los que se pueden añadir dos noticias procedentes de Clemente de Alejandría, y una de Focio⁷⁸. Hasta el descubrimiento de Nag Hammadi, este era el corpus de textos gnósticos más amplio conservado.

En tercer lugar, encontramos a Teódoto. Clemente de Alejandría reunió y comentó muchas de sus ideas, que han quedado recogidas en la obra *Excerpta ex Theodoto* (ET)⁷⁹. Este texto, lejos de ser un tratado acabado, tiene la apariencia de un cuaderno de notas en el cual Clemente ha copiado fragmentos de obras valentinianas seguidas de breves reflexiones personales. Debido a la naturaleza de la obra, no siempre resulta sencillo identificar qué afirmaciones son de Teódoto, que solo viene nombrado explícitamente en cinco pasajes, y cuáles hay que atribuir a otros maestros anónimos o, incluso, al mismo Clemente. De todas formas, es una fuente fundamental de afirmaciones valentinianas.

Aunque se podrían añadir muchos otros, también atestiguados por Ireneo⁸⁰, restringiremos nuestro estudio a estos tres maestros cuyas ideas son más relevantes para la cuestión que nos atañe.

En el análisis de las tesis valentinianas no podemos olvidar las obras recogidas en los códices de Nag Hammadi. Hay un consenso bastante amplio sobre cuáles de ellas pertenecen a la corriente valentiniana. Además de las ya citadas, *El evangelio de la verdad*

⁷⁷ Montserrat Torrents, 331.

⁷⁸ *Ibid.*, 293-331.

⁷⁹ Seguiremos la edición de Marcelo Merino Rodríguez. *Extractos de Teódoto. Éclogas proféticas. ¿Qué rico se salva? Fragmentos*, de Clemente de Alejandría. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2010.

⁸⁰ Por ejemplo: Segundo (AH I,11,2), Marcos el Mago (AH I,13-21), «un preclaro maestro» (AH I,11,3), «los más perfectos que los perfectos» (AH I,11,5), «los más sabios del entorno de Tolomeo» (AH I,12,1) y «los que se creen más sensatos» (AH I,12,3).

y *Tratado de la resurrección*, se incluyen en el corpus valentiniano⁸¹: *Tratado Tripartito*, *Evangelio de Felipe*, *Primer Apocalipsis de Jacobo*, *La interpretación del conocimiento* y *Exposición valentiniana*⁸².

El estudio detallado de los sistemas presentes en estas fuentes permite establecer nexos y apreciar las variaciones estructurales que se dan entre unos y otros. De esta manera, se llega a discernir qué mitos poseen primacía cronológica y cuáles son reelaboraciones torpes de versiones previas más sencillas. E. Thomassen⁸³ llega a la conclusión de que AH I,11,1, el considerado sistema original de Valentín, es anterior a las versiones del sistema valentiniano de Hipólito y de AH I,1-8. Esta última, la versión atribuida a Tolomeo, supone una elaboración sucesiva del mito en la cual se ha duplicado el personaje de Sabiduría. El sistema de Tolomeo comparte rasgos estructurales comunes con la tercera parte de los *Excerpta* de Clemente, mientras que las dos primeras partes de la obra clementina se asemejan al sistema de AH I,11,1. Por otro lado, el sistema que revela la *Exposición Valentiniana* comparte más rasgos con el de Valentín que con el de Tolomeo, y lo mismo sucede con el *Tratado Tripartito*. Aunque el esquema de fondo de estas dos obras parece una reelaboración del sistema de AH I,11,1, anterior, por tanto, al mito de Tolomeo, su redacción actual ha de ser situada en el siglo III. Por lo tanto, es posible encontrar en ellas versiones alternativas del valentinianismo, que preservan rasgos más cercanos al original que las reelaboraciones de otros discípulos de Valentín.

3.6 El rocío de luz: motor de la salvación gnóstica

Tomaremos, en nuestro primer análisis, el sistema gnóstico más antiguo del que conservamos noticia: el descrito por san Ireneo en AH I,30.

Los gnósticos dedican grandes esfuerzos a desarrollar un sistema de pensamiento que dé razón del actual estado del mundo. Para ello emplean un lenguaje mítico y proponen categorías de comprensión que están a medio camino entre los personajes bíblicos/mitológicos, las ideas platónicas y las funciones mentales. Estos sistemas adquieren una complejidad considerable: hay múltiples padres y madres, cada personaje tiene varios nombres, personajes distintos tienen el mismo nombre... Por ello,

⁸¹ Fernando Bermejo. *La escisión imposible. Lectura del Gnosticismo Valentiniano*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia Salamanca, 1998.

⁸² Todas estas obras pueden consultarse en traducción castellana en *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I-III*.

⁸³ Thomassen. "The Relative Chronology of the Valentinian Systems", 17-28.

evitaremos, en lo sucesivo, presentar la genealogía completa de los personajes divinos del gnosticismo y el valentinianismo, restringiéndonos a aquello que resulta estrictamente necesario para comprender las nociones antropológicas de cada sistema.

Los gnósticos de AH I,30 (en adelante, simplemente, los gnósticos) creen que hay una realidad pleromática, divina, habitada por diversos eones, de la cual deriva todo lo que existe. Uno de estos eones, llamado Mujer, Primera Mujer, Madre de los vivientes o Espíritu Santo, «se desbordó al ebulir» y lo hizo por la parte de la derecha, a la que llaman Cristo, y por la parte de la izquierda, a la que llaman Prúnicos, Sabiduría (*Sophiam*), Andrógino e Izquierda. Siendo Cristo y Sabiduría hermanos, Cristo tendría la Luz incorruptible, mientras que Sabiduría tendría «rocío de luz» (*humectationem luminis*), un tipo de luz imperfecta y decaída. Es esta la que le hace caer hacia las regiones de abajo y, al contacto con el agua, todas las cosas rodean a Sabiduría, y la hacen pesada y material. Queriéndose quitar de encima esta materia, saltó y estando en las alturas se cubrió con un velo: el cielo visible. Tuvo un hijo, Ialdabaoth, quien a su vez tuvo un hijo, y así sucesivamente hasta completar el número de siete, llamados Poderes (*Virtutes*), correspondiendo con los siete cielos, estando Sabiduría por encima de ellos. Ialdabaoth y sus seis hijos forman juntos la Hebdómada, y los descendientes se rebelan contra su progenitor, lo cual entristece a Ialdabaoth. Este, abatido, se fija en «la hez de la materia que estaba debajo» y le nació Nun, la serpiente.

Pues bien, Ialdabaoth, siendo hijo de Prúnicos, también tendría consigo el rocío de luz, pero ignora que por encima de él existen la misma Prúnicos, Cristo, el Padre y unos cuantos eones más, y se piensa que es el único dios, el dios supremo. Los gnósticos van a identificar a esta divinidad con el Dios de Israel. Así, los profetas no habrían hablado en nombre del Dios verdadero, sino de esta deidad inferior cargada de soberbia llamada Ialdabaoth. Ante el orgullo de su hijo, Sabiduría le reprocha gritando desde las regiones superiores que existen un Padre, un Hijo y un Hombre, eones que habitan en el Pléroma. De aquí Ialdabaoth saca la idea para formar al ser humano, pero Sabiduría le había dado esta idea con la secreta intención de quitarle a su hijo todo el rocío de luz que tenía. Así creó Ialdabaoth al hombre a su imagen y semejanza: le concedió un cuerpo ligero, luminoso y espiritual, un «soplo mundano» y, sin querer, el rocío de luz. Al insuflarle este espíritu de vida, él mismo quedó vacío del rocío de luz.

A continuación, se nos narra cómo Ialdabaoth quiere quitarle el rocío de luz al hombre y, para ello, saca de él a la mujer, a Eva. Sabiduría, para que no se pierda el rocío de luz, se

gana a la serpiente y esta convence a Adán y Eva para que no hagan caso a Ialdabaoth. Este, por su parte, expulsa del paraíso a Adán y a Eva, pero Sabiduría, antes de que los expulsen, extrae de ellos el rocío de luz y se lo vuelve a dar una vez que han caído a la tierra, han adquirido un cuerpo material y se dan cuenta de que están desnudos.

Este rocío de luz es el motor de toda la narración. Preservarlo es la principal preocupación de Sabiduría Prúnicos y Cristo mismo desciende para recuperarlo. El movimiento de recuperación equivale a la salvación, obrada de modo invisible, y se entiende que serán salvados todos aquellos que tiene el rocío de luz. No deja de resultar curioso que Sabiduría tenga la capacidad para quitárselo al ser humano y volvérselo a dar a placer, según sea necesario, lo cual genera una cierta inconsistencia en el relato. Ahora bien: ¿tienen todos los seres humanos este rocío de luz? Siguiendo la lógica del mito, se entiende que la respuesta a esta pregunta marcará una concepción universalista o exclusivista de la salvación. Pero con los gnósticos las cosas nunca son tan sencillas.

Por un lado, se afirma claramente que todos los seres humanos tienen el rocío de luz. Si continuamos leyendo, después de mencionar a Caín y Abel, encontramos que «por Providencia de Prúnicos, fue engendrado Seth y, después, Norea. Dicen que de ellos fue engendrado el resto de la muchedumbre de los hombres» (AH I,30,9). Norea es un personaje mítico que adquiere bastante importancia en varias obras gnósticas. Aquí se presenta como una hija de Adán y Eva, pero en otros textos figura como la mujer de Noé (cf. *Hipóstasis de los arcontes*, 92,3-93,2). La descendencia de Caín no resulta relevante, quizá se entiende que perece en el diluvio, pero entendemos que los descendientes de Seth y Norea llevan consigo el rocío de luz. En efecto, estos parecen reconocer al Padre supremo, al dios verdadero que está por encima de los cielos, lo cual hace que el celoso Ialdabaoth se enfade contra la humanidad y decida borrarla de la faz de la tierra. Observamos, de nuevo, una exégesis similar a la empleada para explicar el pecado original: no es comprensible que los seres humanos hayan desobedecido a Dios, así que lo más lógico es pensar que este dios del que nos hablan Gn 3 y 6 no sea el Dios verdadero, sino un dios inferior. Los gnósticos no tienen problema en leer Gn 6,7, y entienden que un dios menor se arrepienta de haber creado a la humanidad, algo que traerá tantas dificultades a los autores eclesiásticos.

Ahora bien, Sabiduría no va a dejar que se pierda el rocío de luz, así que convence a Noé para que construya el arca, «y se salvaron los que estaban con Noé en el arca a causa del rocío de luz procedente de aquella [Sabiduría], por medio de la cual el mundo se llenó de

nuevo de hombres» (AH I,30,10). Pero volvamos atrás un segundo, ¿no habíamos dicho que todos los descendientes de Seth y Norea portaban el rocío de luz? ¿Por qué ahora solo se salvan Noé y los que estaban con él? La presencia universal del rocío de luz ha sido afirmada, pero no parece que los gnósticos sean muy estrictos a la hora de mantener la consistencia de la trama. De todos modos es posible continuar, pues ahora tenemos a Noé y su familia, y todos los hombres que habitan el mundo descienden de este tronco, así que heredarán el rocío de luz, ¿no?

Debido a la intervención de Prúnicos, Ialdabaoth ha fracasado en su plan de eliminar a la humanidad, pero no parece preocuparle. De entre los descendientes de Noé, escoge a Abraham y le promete que heredará la tierra si su progenie se mantiene fiel al señorío de Ialdabaoth. De aquí descienden los judíos, que viven según la Ley que Ialdabaoth dio a Moisés y las enseñanzas de los profetas. Tanto uno como los otros están confundidos y creen que Ialdabaoth es el Dios supremo. Esto hace que sus escritos requieran un intenso grado de interpretación. Aunque sea difícil, es posible descubrir en la Escritura rastros de verdad porque Sabiduría sigue sirviéndose de ellos. No se dice explícitamente, pero podemos suponer que tanto Moisés como los profetas pueden escuchar y transmitir el mensaje de Sabiduría porque, a pesar de todo, conservan el rocío de luz. Así lo explicará, por ejemplo, el autor de *Tratado tripartito* (111,4-114,9), y encontraremos una ulterior elaboración de este tema en el valentinianismo de Tolomeo (AH I,7,3).

La necesidad, por un lado, de concederle autoridad a la Escritura al tiempo que, por otro lado, se relativiza dicha autoridad, parece revelar un conflicto social con otros grupos religiosos que leían esa misma Escritura: puede que los judíos, aunque es más probable que se trate de otros grupos cristianos⁸⁴.

Esta competencia con otros cristianos vuelve a percibirse hacia el final de la narración. Sabiduría pide ayuda a los eones que están por encima de ella y Cristo «descendió enviado a su hermana y al rocío de luz» (AH I,30,12). Cristo desciende al hombre Jesús, quien había nacido de una virgen y era «más sabio, más puro y más justo que todos los hombres», pero un hombre al fin y al cabo y, por tanto, obra de Ialdabaoth. En su descenso, Cristo se ha unido a Sabiduría y ha ido recuperando todo el rocío de luz que había disperso por el cielo y, una vez incorporado en Jesús, sigue con esta tarea. Con este fin predica y enseña a sus discípulos, anuncia al Padre desconocido, se presenta como

⁸⁴ Thomassen. *Before Valentinus*, 91-92.

Hijo del Primer Hombre (uno de los eones) y realiza milagros. Pero, cuando se acerca la cruz, Cristo y Sabiduría abandonan a Jesús. Encontramos aquí un recurso similar al ya visto en la expulsión de Adán y Eva: por un lado, se implican en la recuperación del rocío de luz, por otro, se marchan cuando la cosa se complica y no les pesa volver sin haber cumplido la tarea. Aun así, Cristo no se olvida de Jesús y le resucita con un cuerpo psíquico y espiritual. Aquí estaría el error de los otros cristianos: no han entendido que Cristo se manifestó en Jesús, que ese Cristo nos habló de un Dios superior al dios creador, y que Jesús no resucitó con un cuerpo material. El error de los que no son gnósticos es similar al error de los judíos: han confundido al Dios verdadero con Ialdabaoth. Este misterio solo habría sido revelado a los discípulos más capaces, y ellos se lo fueron pasando a quienes consideraban dignos. De nuevo, encontramos aquí una separación entre individuos humanos según su capacidad, aunque no se dice si este mayor o menor entendimiento está relacionado con la presencia del rocío de luz.

Por último, se menciona la presencia de Jesús a la derecha de su padre Ialdabaoth⁸⁵. Allí recibe las almas de los iniciados, de los gnósticos, e impide que Ialdabaoth se apropie de ellas, pues acostumbra a enviarlas de nuevo al mundo. Es decir, en la escatología volverá a haber una distinción entre las almas que van a Jesús y las que van a Ialdabaoth. A Jesús irán, ahora sí, «las que son de su propia sustancia, es decir, las que proceden del soplo», y entendemos que se está hablando del rocío de luz, y «la consumación tendrá lugar cuando todo el rocío de luz sea reunido y llevado hasta el Eón de la incorruptibilidad» (AH I,30,14).

Pero sigue habiendo no pocos problemas. Por un lado, una interpretación universalista de los gnósticos dirá que es posible que todos los seres humanos tengan el rocío de luz, solo que algunos tardarán varias reencarnaciones en darse cuenta de ello. Esto apuntaría hacia la salvación efectiva de todo el género humano. Por otro lado, postergar la salvación de un individuo concreto a otra vida es, a efectos prácticos, una forma de exclusivismo, dado que permite, en esta vida, apartar y dejar morir a tantas personas como se quiera, argumentando que tendrán otra oportunidad.

⁸⁵ El texto latino dice que es Cristo quien está sentado a la derecha de Ialdabaoth, pero los estudiosos parecen estar de acuerdo en que hay que entender el Cristo psíquico, es decir, Jesús (cf. Ayán Calvo. *Contra las herejías I*, 881).

El recurso a futuras reencarnaciones aparece también en la descripción de los gnósticos que realiza Epifanio en el *Panarion* (26,10,7-10)⁸⁶ y no podemos dejar de recordar las ideas que expone Platón en la *República* (614a-621d) y en el *Fedón* (83e; 113d ss.) acerca de la reencarnación.

Recapitulemos: en este pequeño recorrido por el sistema gnóstico hemos observado una posible distinción entre grupos humanos en la descendencia de Adán y Eva, el resultado del diluvio, el conocimiento de Cristo y el destino después de la muerte. Estos cuatro lugares comunes centran la discusión sobre la unidad o diversidad del género humano, como tendremos ocasión de comprobar, y podemos dividirlos en protología, revelación y escatología.

La noticia que nos ha llegado de los gnósticos mantiene la ambigüedad en los cuatro núcleos temáticos, y no es posible descartar una lectura universalista de las ideas que en ellos aparecen. Sin embargo, tampoco podemos afirmar que el texto nos obligue a dicha lectura universalista. Por un lado, si afirmamos que el rocío de luz está presente en todos los hombres nos preguntamos por qué no todos se salvaron en el arca, ni todos percibieron la afinidad con Cristo cuando estaban con él, ni todos son simplemente atraídos por Jesús en la muerte. Por otro lado, cuando afirmamos que no todos poseen el rocío de luz nos vemos obligados a indagar en qué momento se pierde, o qué clase de hombres no lo tienen, preguntas sobre las cuales el texto no se pronuncia. Y, a todo esto, hay que sumarle la arbitraria capacidad de Sabiduría para quitar o volver a otorgar el rocío de luz a los seres humanos.

Como se puede observar, son muchas las preguntas que quedan en el aire, y esta misma sensación tuvieron que experimentar quienes escucharon esta enseñanza, pues se lanzaron presto a proponer nuevas variantes del sistema que ofrecieran una explicación más completa del mundo.

Una de las variantes que conocemos es la presentada por el mismo san Ireneo en AH I,29. En este sistema gnóstico, diverso del apenas presentado, se insiste mucho más en la estructura del Pléroma y la identidad de los eones, pero no se dice nada sobre la creación del ser humano. Observamos, por tanto, que una vía de desarrollo del sistema tiende hacia

⁸⁶ David Brakke. "The Seed of Seth at the Flood. Biblical Interpretation and Gnostic Theological Reflection". En *Reading in Christian Communities. Essays on Interpretation in the Early Church*, editado por Charles A. Bobertz y David Brakke, 57-58. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002.

una mayor estructura, con árboles genealógicos más elaborados y relaciones de pareja entre los eones.

En algunas obras de Nag Hammadi también podemos encontrar ulteriores desarrollos del sistema gnóstico. Nos fijaremos, por ahora, en el modo en que algunos de estos textos procuran explicar qué sucedió en el diluvio.

3.6.1 El diluvio universal: varias interpretaciones gnósticas de un mismo pasaje

La interpretación de Gn 6 revela gran parte de la concepción antropológica que cada sistema gnóstico tiene de fondo. Por un lado, resulta un pasaje favorable a la cosmovisión gnóstica porque muestra una divinidad que se equivoca, se arrepiente, se enfada y quiere destruir a los humanos. Por otro lado, sin embargo, entraña no pocas dificultades: ¿por qué ese dios decide salvar a una familia? ¿Noé y su familia han sido elegidos por su especial devoción a una deidad falsa? Y si esto es así y toda la humanidad desciende de Noé, ¿por qué hay gnósticos en nuestros días, personas que portan consigo el rocío de luz?

La coherencia narrativa obligó a los gnósticos a ofrecer respuestas de lo más variopintas, partiendo del presupuesto hermenéutico según el cual no todo lo que escribió Moisés está bien escrito. Ya hemos presentado la respuesta de los gnósticos de AH I,30: Noé se salva, no porque Ialdabaoth lo quiera, sino bajo la inspiración de Sabiduría, y su familia conserva el rocío de luz.

El *Apócrifo de Juan* (28,32-30,11) concluye con el comentario del diluvio. Al igual que AH I,30, Noé se habría salvado por la intervención de la suprema Inteligencia luminosa, la deidad bondadosa que boicotea la acción de los arcontes. Noé, advertido del malvado plan, predica «a toda la raza de los hijos de los hombres. Pero los que le eran ajenos no le hicieron ningún caso». Justo antes de comentar el diluvio, el narrador ha preguntado directamente al Salvador si todas las almas se salvarán (II 25), y la respuesta es sorprendente. El que haya recibido «la potencia del Espíritu», se salva, no hay duda. El desafortunado ignorante en el cual se ha fortalecido «el espíritu contrahecho» pasará una serie de penalidades, una temporada en la cárcel, deambulará... Y «cuando todo esto se ha cumplido, se salva». ¿Está afirmando la apocatástasis? Casi, porque hay unos pocos que van a la muerte eterna: «aquellas almas que han tenido conocimiento y luego se han desviado», es decir, los apóstatas, los desertores de la escuela gnóstica. Así las cosas,

resurgen preguntas similares a las ya propuestas: ¿por qué no todos los hombres creyeron a Noé y solo lo hicieron algunos que le eran afines? ¿Qué tenían esos afines?

Más aún cuando por aquella época, en tiempos antediluvianos, no parecía existir el *espíritu contrahecho* que pervierte a los hombres. En efecto, el autor del *Apócrifo de Juan* invierte la cronología bíblica y sitúa el intercambio sexual entre «las hijas de los hombres» y «los hijos de dios» después del diluvio, y sitúa en este acontecimiento el origen del espíritu contrahecho. De este modo, consigue explicar el origen del mal en la conducta de algunos individuos, aun conservando la unidad del grupo humano salvado de las aguas.

La *Hipóstasis de los arcontes* también le otorga un papel central al diluvio como punto de diferenciación en la humanidad (*Hipóstasis de los arcontes* 92). Frente a las versiones hasta ahora presentadas, aquí se ofrece una solución con dos líneas genealógicas. Por un lado, están Noé, sus hijos y los animales, que son advertidos por Sabaot (un hijo de Ialdabaoth, pero que se ha elevado por encima de su padre) de que los arcontes van a enviar un diluvio, y por eso construyen el arca. Por otro lado, está Norea. Esta es hija de Adán y Eva, y es la que porta consigo el espíritu de la verdad. Pero, cuando va a entrar en el arca, Noé se lo impide, y ella, enfadada, le quema el arca, obligándole a construir otra. Esta historia es muy similar a la recogida en el *Panarion* de Epifanio (26,1,3-9), solo que allí la protagonista recibe el nombre de Noria, y se la identifica como la mujer de Noé. La narración de la *Hipóstasis de los arcontes* acaba ahí y no queda claro el suceder de los acontecimientos, aunque sí parece que Norea sobrevive al diluvio. El texto continúa con un debate entre Norea y las potencias divinas en el cual descubre su auténtica naturaleza. Norea y sus hijos serían el origen de los gnósticos espirituales, los escogidos que han conocido al Dios supremo, y resulta plausible suponer que el encontronazo entre Norea y Noé transparenta las relaciones de los gnósticos con la Gran Iglesia, que no les deja entrar en el arca⁸⁷.

En esta narración, observamos la tendencia a personificar las diversas actitudes existenciales ante la enseñanza gnóstica. Hay dos líneas genealógicas: una tiene el espíritu de la verdad, la otra no. Las lecturas universalistas insisten en que no se afirma la condenación futura de la línea de Noé, y que el autor del tratado supone que es posible que estos se conviertan y pasen a ser hijos de Norea. Para apoyar esta lectura destacan

⁸⁷ Brakke. "The Seed of Seth at the Flood", 50.

que Norea es descrita como *virgen*, lo cual nos debe llevar a pensar que todos sus hijos son adoptivos. Y la forma de la adopción sería el ritual del bautismo gnóstico⁸⁸.

Nos encontramos, de nuevo, ante el mismo dilema: una interpretación posible del mito que, sin embargo, no es explícito a la hora de afirmar la voluntad salvífica universal de Dios. Sin meternos a discutir la adecuación de tal interpretación, sí nos parece relevante la tendencia a «ontologizar» las actitudes humanas.

Este movimiento lo encontramos también en el mito diluviano atribuido a los *setianos* y descrito por Epifanio (*Panarion* 39,3,2-4). Recordemos que los setianos son un grupo que conserva una versión del mito gnóstico dándole mucha importancia a la figura de Seth, el hijo de Adán y Eva, de quien se consideran descendientes. En su interpretación del diluvio, Noé es quien porta consigo «la semilla del poder de lo alto», «la chispa que fue enviada desde arriba», es decir, el elemento que asegura la salvación, ya que desciende de Seth. ¿Cómo se explica, entonces, que ahora haya, además de los gnósticos descendientes de Seth, otros individuos que no son gnósticos? Pues bien, no fue un dios falso quien envió el diluvio, sino una de las divinidades superiores, la Madre, quien, a su vez, invitó a Noé y su familia a construir un arca para salvar la semilla divina. Pero los ángeles malvados metieron secretamente en el arca a Cam, un descendiente de la línea de Caín y Abel (cuyos linajes «se mezclaron y se volvieron uno solo por su gran maldad»). De él descienden los no-gnósticos.

En este esquema resulta más evidente la tendencia a conceder entidad histórica o mítica a las actitudes humanas, a «naturalizar» una determinada conducta. Aunque la narración termina aquí, hay autores contemporáneos que también han querido encontrar una interpretación universalista. Animo al lector a descubrirla antes de seguir leyendo. ¿Encontrada? Así es, Cam es el único individuo de su especie que se ha colado en el arca, luego no es posible que haya perpetuado su linaje. La descendencia de Cam se habrá mezclado con la descendencia de Noé y, por tanto, no se puede descartar que todos los hombres porten consigo la semilla divina⁸⁹.

En esta última narración adquieren importancia los descendientes de Noé, algo que también observamos en *Apocalipsis de Adán* (67ss.). Adán está hablando con su hijo Seth y le cuenta lo que sucederá en el futuro. El dios inferior y creador, llamado Sacla en esta

⁸⁸ Ibid., 51.

⁸⁹ Ibid., 48.

obra, enviará el diluvio para destruir a «la descendencia de los hombres a los que pasó la vida», que son descendencia de Seth. Sin embargo, sorprende descubrir que Noé no es uno de los descendientes de Seth, sino un servidor de Sacla, y a Noé y su descendencia se les promete el gobierno sobre la tierra si se mantienen fieles al dios creador. Noé y su familia son salvados del diluvio por medio del arca mientras que la descendencia de Seth evita la muerte por intervención divina, refugiados en el «lugar en el que está el espíritu de la vida». Después del diluvio, el linaje de Seth vuelve a aparecer y Sacla reprocha a Noé haber tenido hijos que no le reconocen como el Dios supremo. Noé se excusa diciendo que «la generación de estos hombres no ha salido de mí, ni [de mis hijos]». Entonces, el linaje de Seth será llevado a otra tierra durante seiscientos años (todo parece indicar que habitarán en Sodoma y Gomorra), durante los cuales la descendencia de Noé se extenderá por la tierra. Sem promete que su linaje será siempre fiel al dios creador, y de ahí vendrían los judíos, mientras que de Cam y Jafet descienden los doce reinos paganos. Para complicar un poco más el asunto, hay 400.000 hombres del linaje de Cam y Jafet que son elegidos para habitar en la otra tierra, en compañía del linaje de Seth, lo cual despierta la envidia de los que se mantienen fieles a Sacla. Estos acusan a los elegidos de no cumplir la voluntad del dios creador y Sacla hace llover fuego, azufre y brea, destruyendo la tierra en la que habita el linaje de Seth. Pero tres potencias divinas aparecen en ese instante para preservar de la muerte a los elegidos y trasladarlos por encima de los cielos.

Encontramos aquí algunos motivos que ya nos resultan familiares. En primer lugar, se acentúa la diferencia ontológica de los dos linajes, insistiendo, además, en que no se mezclan entre ellos. En segundo lugar, volvemos a encontrar la capacidad de los eones buenos para retirar y volver a poner en el mundo la semilla divina, en este caso, el linaje de Seth. En tercer lugar, parece transparentarse de nuevo un conflicto social entre los grupos gnósticos y la Gran Iglesia que se toma demasiado en serio al dios creador y que, como Noé, es la que ostenta el poder, muy a pesar de los gnósticos⁹⁰. Por último, también se aprecia una cierta fluidez en la pertenencia al linaje de Seth. En principio es entendido como un linaje en el sentido biológico, pero después, no sabemos por qué, hay algunos descendientes de Noé que son elevados a la dignidad de los setianos. Este es el elemento

⁹⁰ Ibid., 52.

que destacan quienes quieren subrayar la posibilidad de una salvación ofrecida a todo el mundo.

¿Qué podemos concluir de tanto diluvio? Que la ambigüedad se mantiene en las interpretaciones gnósticas que conservamos, pero parece haber una tendencia a concederle valor ontológico a las diversas actitudes humanas ante la enseñanza gnóstica. Aquellos que no acogen a los maestros gnósticos no es solo porque no hayan entendido, es que carecen de un elemento espiritual concedido por los dioses en el principio de los tiempos. Ese elemento espiritual asume diversos nombres y parece transmitirse de padres a hijos, aunque no se acaba de descartar la posibilidad de que, personas que nacieron sin él, pasen a tenerlo, o que todo el mundo lo tenga, o, incluso, que algunos que lo tuvieron dejen de tenerlo. Es decir, la categoría espiritual tiene una cierta fluidez.

Desde esta perspectiva podemos cuestionar a los autores que, reconociendo que hay un cierto exclusivismo en las propuestas gnósticas, quieren disculpar a los gnósticos argumentando que este era inintencionado y, probablemente, no reconocido, y que deriva más bien de los sistemas precedentes, de los presupuestos ideológicos o del género literario escogido para expresar sus ideas⁹¹. Nosotros, sin embargo, observamos que las sucesivas versiones del mito gnóstico, en lugar de esforzarse por arreglar aquello que pudiera haber de exclusivismo en la descripción de AH I,30, acentúan la distinción entre los grupos humanos justificándola con genealogías míticas.

3.7 La semilla espiritual: la salvación según Valentín

Pasemos ahora a la escuela de Valentín, quien toma el sistema gnóstico y propone algunos ajustes. ¿Qué novedades introduce Valentín respecto a los gnósticos? ¿Cree que hay personas que portan un elemento espiritual y que ya tienen asegurada la salvación? ¿Habrá individuos que no lo tengan y, por lo tanto, estén ya condenados a la perdición? ¿Es posible que se salven todos?

3.7.1 Valentín y los gnósticos: adaptación y ruptura

Valentín y sus seguidores, habiendo asumido las ideas gnósticas, hacen un esfuerzo consciente por acercarse a la Gran Iglesia, a la comprensión cristiana que, a mediados del siglo II, ya era mayoritaria. Así, integran en su propia cosmovisión muchos elementos

⁹¹ Alexander Kocar. “The Ethics of Higher and Lower Levels of Salvation in the *Excerpts from Theodotus and the Tripartite Tractate*”. En *Valentinianism: New Studies*, editado por Christoph Marksches, y Einar Thomassen, 232. Leiden: Brill, 2019.

que ahora asociamos al cristianismo ortodoxo, por ejemplo: la fidelidad a la Escritura, la sucesión apostólica, la dimensión comunitaria o eclesial, el bautismo y la eucaristía, y la relevancia soteriológica de la encarnación y la muerte en cruz de Cristo. Por eso san Ireneo afirmaba que «hablan de manera semejante a nosotros, pero piensan y sienten de manera distinta» (AH I, pref., 2).

La escuela de Valentín se quiere situar como punto medio entre dos excesos: el de los gnósticos, que separan demasiado al Dios verdadero del dios creador, y el de los eclesiásticos, que lo identifican sin atender a las dificultades que eso genera (cf. *Carta a Flora* 3,2-7)⁹². En esta tarea, optan por conservar el texto de la Escritura, aunque se permiten interpretarlo siguiendo una exégesis alegórica que hoy en día suena excesiva. Esto supone un gran paso respecto a los gnósticos, quienes, como hemos visto, cortaban pasajes, cambiaban su orden o introducían personajes según fuera conveniente para su explicación mítica. No solo reescribían los textos bíblicos, sino que completaban el canon con apócrifos puestos bajo la autoría de los más inverosímiles personajes. Frente a las pseudónimas visiones apocalípticas, Valentín asume responsablemente la autoría de sus textos, salmos y visiones inspiradas⁹³. Esta es, de hecho, la base sobre la que se asienta su escuela y el uso de sus salmos en las reuniones comunitarias es, probablemente, la causa de la continuidad de esta corriente cristiana hasta finales del siglo IV⁹⁴.

Más allá de ser un puro dato sociológico, a esta continuidad se le otorga un valor teológico en términos de sucesión apostólica. Como ya hemos indicado más arriba, sus discípulos presentaban a Valentín como seguidor de Teudas quien, a su vez, había sido discípulo de Pablo. Al igual que la corriente cristiana mayoritaria, los valentinianos apelaron a la continuidad con la enseñanza de los apóstoles como garantía de verdad. Así remata Tolomeo su *Carta a Flora*: «Aprenderás más tarde también, Dios mediante, lo referente al principio y al nacimiento de estas realidades, una vez seas hallada digna de conocer la tradición apostólica, que también nosotros hemos recibido por sucesión, y también de recibir la confirmación de todas estas doctrinas con la enseñanza de nuestro Salvador» (7,9).

La fidelidad al texto bíblico lleva al valentinianismo a conceder valor soteriológico tanto a la encarnación como a la muerte de Cristo en la cruz. Recordemos que los gnósticos

⁹² Thomassen. *Before Valentinus*, 178.

⁹³ Brakke. *Los gnósticos*, 157.

⁹⁴ Thomassen. *The Spiritual Seed*, 504.

parecen situar el descenso del eón Cristo sobre el hombre Jesús en el momento del bautismo y sostienen que Cristo y Sabiduría abandonaron a Jesús antes de la cruz. También respecto de los gnósticos, dibujan un dios creador más ignorante y, por lo tanto, menos malvado. Según las versiones, el Demiurgo puede incluso salvarse y ser reintegrado en el Pléroma.

Por último, Valentín y sus sucesores subrayan la dimensión comunitaria, eclesial, de su comprensión cristiana. La Iglesia es uno de los eones, desciende con Cristo y volverá al Pléroma, los miembros de la comunidad se llaman *hermanos* entre ellos, y el bautismo y la eucaristía son ritos frecuentes que construyen la comunidad.

Ya no estamos trabajando con las fantasías gnósticas, las desviaciones se vuelven más sutiles y la pugna por la ortodoxia exige un mayor nivel de profundidad. Esta es la tendencia general de la escuela respecto a los desarrollos gnósticos y entendemos que forma parte de la aportación propia de Valentín, continuada por sus discípulos. A continuación, repasaremos los pocos fragmentos disponibles del maestro, centrados en la búsqueda de rasgos universalistas o particularistas.

3.7.2 Valentín en sus fragmentos

¿Alguno de los fragmentos conservados nos permite concluir que Valentín distinguía entre unas personas predestinadas a la salvación y otras ya condenadas?⁹⁵ Pues la verdad es que no. Aunque esta es una de las principales objeciones que los heresiólogos achacan a su escuela, ninguno de ellos ha considerado necesario transcribir un texto del mismo Valentín en el que se afirme con claridad una distinción ontológica entre los seres humanos. Esto ya nos hace sospechar que quizá Valentín no sostuvo tales ideas. O, si las sostuvo, no las dejó por escrito.

Es como si aconteciera en los ángeles un temor por esa criatura, al expresarse con un lenguaje superior a su condición de criatura, en virtud de aquel que le había dado misteriosamente una semilla de la sustancia superior, por la que él hablaba libremente. También entre las razas [γενεαῖς] de los hombres del mundo, los autores de imágenes sienten pavor ante sus obras humanas, por ejemplo, estatuas, figuras y todo lo que crean las manos en nombre de Dios. Efectivamente, Adán, formado en el nombre del Hombre, suscitó el temor del Hombre Preexistente, como si estuviera dentro de él; y [los ángeles]

⁹⁵ En el comentario a los fragmentos de Valentín seguimos, en gran medida, a Thomassen. *The Spiritual Seed*. Brill, 430-490.

quedaron atemorizados, y al punto cesaron en el trabajo (Valentín, fr. 1; *Strom.* II, 36,2-4).

En el primero de los fragmentos, explicando la creación del ser humano por parte de los ángeles, Valentín nos cuenta que el hombre empezó a hablar porque otro personaje había depositado en él «una semilla (σπέρμα) de la sustancia superior». Este es el elemento espiritual añadido al hombre que lo hace superior a su dimensión material y cataliza su salvación. El responsable de haber plantado dicha semilla es referido como masculino, pero ignoramos su nombre. En otros sistemas valentinianos, esta tarea la realiza la Sabiduría, la Madre Achamoth (AH I,5,6), el Salvador (ET 2,1-2) o el Logos espiritual (*Tratado tripartito* 105,30), a espaldas del Demiurgo y sus ángeles que se mantienen ignorantes y se sorprenden o asustan del comportamiento del hombre que acaban de crear. Ahora bien, mientras que en el *Tratado tripartito* la descripción de la deposición de la semilla espiritual por parte del Logos viene seguida de la creación de las almas psíquicas y los hombres materiales, de menor rango ontológico que los que poseen la semilla espiritual (105,35-106,25), en el fragmento de Valentín solo se menciona a un tipo de ser humano: aquel plasmado por los ángeles, hecho a imagen del Hombre primordial y portador de «la simiente de la substancia superior». Siendo todos descendientes de Adán, Valentín parece indicar hacia la universal posesión de esta semilla espiritual.

En el segundo fragmento (*Strom.* II, 114,3-6), hablando sobre la presencia de los espíritus malvados en el corazón del hombre y la necesidad de hacerles frente con ayuda de la providencia, tampoco hace distinciones entre grupos humanos, y bien pudiera entenderse que todos los hombres tienen la posibilidad de ser asistidos por el Padre en la tarea de limpiar el corazón, y llegar a ser bienaventurados y ver a Dios, en clara referencia a Mt 5,8.

El cuarto fragmento forma parte de una homilía de Valentín:

Desde el principio sois inmortales, sois hijos naturales de la vida eterna; habéis querido compartir la muerte entre vosotros, para aniquilarla y consumarla, para que la muerte sea absorbida entre vosotros y por vosotros. Efectivamente, cuando disolváis (λύητε) el mundo, pero sin que seáis vosotros disueltos, dominaréis sobre la creación y sobre toda destrucción (Valentín, fr. 4; *Strom.* VI, 89,2-3).

Entendemos, dado el género literario homilético, que son sus oyentes aquellos a los que denomina «inmortales» e «hijos naturales de la vida eterna». Este título especial

concedido a los discípulos de Valentín podría ponernos en la pista de un cierto particularismo, pero, para ello, tendríamos que haber escuchado un juicio desfavorable de aquellos que no están presentes en dicha homilía.

Es más, este mismo fragmento da a entender que los hijos de la vida eterna tienen que *hacer algo* para alcanzar la salvación, para que muera la muerte, con lo cual se complica la simple asignación a Valentín de una salvación automática para aquellos que poseen la semilla espiritual.

Entonces, ¿qué opina Valentín de los que no forman parte de su escuela? El fragmento 6 puede darnos una pista:

También Valentín [...] dice textualmente en la homilía *Sobre los amigos*: «Mucho de lo que se ha escrito en los libros públicos se encuentra escrito en la Iglesia de Dios; porque las cosas comunes son las palabras que derivan del corazón, la ley escrita en el corazón. Este es el pueblo (λαός) del Predilecto, el amado [por Él] y el que le ama». Llama libros públicos tanto a las Escrituras judías como a las de los filósofos, pues ambas comunican la verdad (Valentín, fr. 6; *Strom.* VI, 52,3-53,1).

En este caso, Clemente cita a Valentín positivamente, como un autor cuya opinión ha de ser valorada. El alejandrino está exponiendo el argumento clásico entre los apologetas sobre la verdad contenida en la filosofía griega como preparación para la acogida del cristianismo. En este contexto, cita a Valentín como apoyo a su posición.

El mismo Valentín, habiendo escrito una homilía *sobre los amigos*, está desarrollando un lugar común en la literatura grecolatina, y se ha escrito mucho sobre su raigambre platónica, pitagórica y estoica, aunque en ninguno de sus textos, ni en los de sus discípulos, se reconozca explícitamente haber tomado ciertas ideas de autores paganos.

El término λαός, empleado para referirse a aquellos en cuyo corazón está escrita la ley, remite al *pueblo de Dios* receptor de la Alianza y objeto de salvación. En la época en que se tradujo la Septuaginta era un término en desuso y es probable que fuera escogido por su aire arcaico, de modo que se transformó en un tecnicismo y como tal fue empleado en la primera literatura cristiana⁹⁶.

⁹⁶ Oskar Skarsaune. "Ethnic Discourse in Early Christianity". En *Christianity in the Second Century. Themes and Developments*, editado por James Carleton Paget, y Judith Lieu, 250-264. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

Por lo tanto, en el fragmento se nos indica que este nuevo *pueblo* llamado a la salvación ya no es aquel que tenía la Ley escrita en un libro, sino el que tiene la ley escrita en el corazón. Aquello que está escrito en el corazón y de él brota, es común con lo que está escrito en la *Iglesia de Dios*, y, además, coincide en muchas cosas con lo que está escrito en los «libros públicos». Da la sensación de que hay una distinción entre el *pueblo* y la *Iglesia de Dios*. Con esta última expresión Valentín se está refiriendo a los cristianos, por lo que se estaría postulando la existencia de un conjunto de individuos no cristianos que también portan la ley escrita en sus corazones, y que juntos conforman un pueblo amado y amante. En ese *pueblo* estarían, por ejemplo, los propios autores de esos libros públicos que albergan verdad. ¿Afirmaría Valentín que hay personas que no forman parte de la *Iglesia de Dios* y que, aun así, aman a Cristo y son amadas por él porque portan la ley escrita en sus corazones?

Esta opinión sería coherente con la semilla espiritual sembrada en Adán y extendida, a partir de él, a todo el género humano. Sin embargo, choca con las afirmaciones de otros maestros valentinianos. Ya veíamos que el *Tratado tripartito* distingue entre tres clases de seres humanos: espirituales, psíquicos y materiales. Pues bien, esta misma obra, más adelante, relaciona a los psíquicos con los judíos y los materiales con los griegos (109,24-111,5), y emite juicios bastante negativos sobre la cultura de estos últimos⁹⁷, lo cual parece difícil de encajar con la actitud inclusiva que muestra Valentín en este fragmento.

En resumen, el estudio de los escasos fragmentos que podemos atribuir a Valentín apunta hacia una soteriología universal, y en ellos no se aprecian rasgos claros que excluyan a determinados individuos de la vida verdadera. Es decir, estamos en una situación muy similar a la que encontramos en el estudio de los gnósticos: las fuentes antiguas conservan más rasgos de universalidad mientras que en los desarrollos sucesivos aflora progresivamente el particularismo. Veámoslo.

3.8 Tres linajes de hombres: la antropología de los valentinianos

Dicen que hay tres linajes de hombres: el espiritual, el psíquico y el hecho del polvo de la tierra, tal como fueron Caín, Abel y Set, de modo que a partir de ellos manifiestan también las tres naturalezas, no ya individualmente, sino como linaje (AH I,7,5).

⁹⁷ Ismo Dunderberg. *Beyond Gnosticism. Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus*. New York: Columbia University Press, 2008, 185-187.

Tal es la opinión que san Ireneo asigna a Tolomeo, uno de los principales discípulos de Valentín. Y no parece ser el único valentiniano que sostenía estas mismas ideas:

A partir de Adán se engendran tres naturalezas: la primera es la irracional, de la que era Caín; la segunda es la racional y la justa, a la que pertenecía Abel; y la tercera es la espiritual, de la que era Set (ET 54,1).

La división del género humano en tres grupos también parece que forma parte del pensamiento de Heracleón:

Ahora bien, está claro que afirma que algunos hombres son consubstanciales con el diablo, y de distinta substancia [...] que los llamados por ellos psíquicos o espirituales (fr. 44; en Orígenes, *Comentario al evangelio de Juan XX*, 20).

Y sigue apareciendo, como ya hemos visto, en posteriores obras valentinianas, de forma señalada en el *Tratado tripartito*.

No parece que esta forma de dividir al género humano sea originaria del pensamiento de Valentín. Es más probable que, en sus orígenes, se teorizara sobre una distinción dicotómica, a partir de la imagen de la semilla⁹⁸. En el fondo, simplificando mucho, no hay más que dos posibilidades: o bien tienes la semilla, y te salvas, o bien no la tienes, y no hay nada que hacer. Esta estructura bipartita parece más coherente con los fragmentos conservados de Valentín y con los gnósticos que hemos estudiado, y se pueden encontrar rasgos de este sistema primitivo en tratados posteriores y en algunas afirmaciones de san Ireneo: «Las almas, según dicen, se ven sometidas a su vez a una ulterior división: las buenas por naturaleza y las malas por naturaleza. Las buenas son capaces de acoger la semilla, pero las malas por naturaleza no pueden jamás acoger la semilla» (AH I,7,5).

Puede recordarnos al tópico de los dos caminos, bien documentado en la literatura judía (cf. Dt 30,19) y en los primeros escritos cristianos (cf. *Didaché* 1, 1), pero, mientras en estos presenta un carácter moral, la descripción de Ireneo refiere una dimensión ontológica. Los valentinianos procuran explicar el origen de las buenas o malas decisiones anclando el origen de la decisión en la estructura antropológica. En un primer momento, esto genera una división del género humano en dos grupos, los que tienen la semilla y los que no, los espirituales y los materiales. En un segundo momento se habría recuperado el término medio, la imagen tradicional del ser humano como capaz de elección, plantado

⁹⁸ Dunderberg. *Gnostic Morality Revisited*, 137-148.

ante dos caminos, y a partir de aquí habría surgido la figura del psíquico, que tiene la responsabilidad de elegir.

3.8.1 Origen de esta distinción antropológica

Se discute si este sistema antropológico junto con su terminología surgió a partir de tesis platónicas, paulinas o estoicas. Las afinidades del sistema valentiniano en general con el platonismo medio del siglo II son más que notorias. El mismo Valentín, en el fr. 5, compara el rostro y su retrato con el eón viviente y el mundo, siendo el último una imagen imperfecta del anterior. La cuestión es si esa inspiración platónica alcanzó también a la comprensión del ser humano. En ese caso, habría que entender las tres clases de hombres como un desarrollo de la teoría platónica de las tres almas, expuesta en el libro IV de la *República* de Platón, y en la alegoría del carro, en el *Fedro* (446a ss.). Estas tres partes del ser humano estarían presentes en todos los hombres, aunque no en las mismas proporciones:

a mí me parece que [...] dentro del mismo hombre, en lo que concierne al alma hay una parte mejor y una peor, y que, cuando la que es mejor por naturaleza domina a la peor, se dice que es «dueño de sí mismo», a modo de elogio; pero cuando, debido a la mala crianza o compañía, lo mejor, que es lo más pequeño, es dominado por lo peor, que abunda, se le reprocha entonces como deshonesto y se llama «esclavo de sí mismo» e «inmoderado» (*República* IV 431a-b).

Esta tripartición del alma daría lugar a tres tipos de hombres que, a su vez, hallan un espacio propio en la ciudad ideal dibujada por Platón. En las escuelas del entorno intelectual en el que surge el valentinianismo se debatía sobre estas ideas y podemos encontrarlas, por ejemplo, en Filón de Alejandría, Alcino, Clemente de Alejandría y Plotino⁹⁹. Desde esta perspectiva, habría que comprender las tres naturalezas como una lucha y un equilibrio presente en todo ser humano. Nadie escaparía de la tarea de crecer en la virtud, de fortalecer el alma racional y que esta regule las exigencias de las otras dos.

Sin embargo, no encontramos en la antropología platónica ni rastro de la terminología típica valentiniana: espirituales, psíquicos y materiales. Es probable que la tomaran de la

⁹⁹ Dubois, 193-204.

tradición bíblica, de hecho, Tolomeo apelaba a la autoridad de san Pablo para sostener su postura (AH I,8,3), en concreto al pasaje de 1Cor 2,14-15:

Pues el hombre natural (ψυχικός) no capta lo que es propio del Espíritu de Dios, le parece una necedad; no es capaz de percibirlo, porque solo se puede juzgar con el criterio del Espíritu. En cambio, el hombre espiritual (πνευματικός) lo juzga todo, mientras que él no está sujeto al juicio de nadie.

Algunos estudiosos sitúan aquí una de las fuentes principales del pensamiento valentiniano¹⁰⁰, lo cual nos llevaría a interpretar estas clases de hombres de manera similar a como lo hace Pablo, es decir, como etapas en el camino de la fe, en el proceso pedagógico. San Pablo espera que los corintios dejen de ser carnales y pasen a vivir según el Espíritu, esto le permitiría ofrecerles alimento sólido y no leche (1Cor 3,1-3). Así, una lectura «paulina» de los textos valentinianos nos llevaría a desechar el fijismo determinista que denuncian los autores eclesiásticos.

No parece ser esta la lectura que hace Ireneo del sistema de Tolomeo. Para el santo, los valentinianos

Sacan provecho de los escritos que no forman parte de las Escrituras y, aspirando, según el dicho, a trenzar cuerdas de arena, intentan adecuar de manera creíble a lo que ha sido dicho tanto las parábolas del Señor como los dichos proféticos y las palabras de los Apóstoles, para que no parezca que su ficción no está atestiguada, aunque ciertamente violentan el orden y la trabazón de las Escrituras y, en la medida en que pueden, dislocan los miembros de la verdad (AH I,8,1).

Es decir, nos encontramos ante un problema de exégesis. Los heterodoxos, en lugar de sacar sus ideas de la Escritura, fuerzan la Escritura para hacerle hueco a sus tesis. Ireneo cita otros muchos pasajes bíblicos a los cuales apelan los valentinianos para defender la división tripartita del ser humano, algunos, en efecto, siguiendo interpretaciones excesivas.

Pero tampoco queremos dejarnos llevar por la retórica de san Ireneo. En su obra, expone, por un lado, el sistema de Tolomeo, en términos míticos (AH I,1,1), y, por otro lado, algunos de los pasajes bíblicos que lo justifican (AH I,3,1). Hace lo mismo al exponer el origen del Demiurgo y los tres linajes de hombre (AH I,5-7) y, a continuación, sus

¹⁰⁰ Ismo Dunderberg. “Paul and Valentinian Morality”. En *Valentinianism: New Studies*, editado por Christoph Marksches, y Einar Thomassen, 435-456. Leiden: Brill, 2019.

fundamentos bíblicos (AH I,8). Sin embargo, en los *Extractos de Teódoto* (1-3 y 6-7) nos encontramos con una exposición simultánea del sistema mítico y la exégesis bíblica, y es probable que la enseñanza valentiniana se asemejara más a esto¹⁰¹. Por lo tanto, concedamos a los valentinianos el beneficio de la duda, y supongamos que hacen un esfuerzo sincero por leer los textos paulinos, los textos de quien, al fin y al cabo, consideraban el maestro de su maestro.

Una tercera clave de lectura ve el origen de los tres linajes de hombres en el estoicismo¹⁰². Como veíamos en la exposición sobre el estoicismo, esta corriente de pensamiento conoce la figura del *sabio*:

Paréceles, en efecto, a Zenón y a los filósofos estoicos que lo siguen que hay dos clases de hombres, la de los sabios y la de los ignorantes; que es propio de los sabios practicar las virtudes durante toda la vida, y de los ignorantes practicar los vicios. Por eso, a los unos les corresponde acertar siempre en todas las cosas que emprenden, y a los otros, equivocarse (*Los estoicos antiguos*, 348).

La insistencia en que unos siempre actúan bien y los otros siempre mal lleva a pensar que es imposible la transición de la ignorancia a la sabiduría, aunque no parece que los estoicos romanos entendieran al ser humano de este modo. Seguían hablando del sabio, pero más bien como figura arquetípica, de la cual se habrían dado, a lo sumo, dos o tres ejemplos en la historia, pero reconocían que todos los demás nos encontramos en proceso. Ya vimos el uso que hacía Séneca de esta categoría, reconociendo con naturalidad que él no era un sabio. Otra de las características del sabio es su capacidad para poner en práctica la virtud con naturalidad, sin esfuerzo. Una vez más, si esta es la mentalidad de fondo que recogen los valentinianos no podemos leer sus categorías como linajes fijados, sino como arquetipos que orientan la vida moral. Todos los seres humanos serían psíquicos y tendrían la posibilidad de caminar hacia el modelo espiritual o hacia el modelo material.

En este caso, la cuestión sería si hubo maestros valentinianos que adoptaron para sí el título de espiritual, si cometieron la imprudencia de identificar en el mundo a individuos concretos que encarnaban el arquetipo del sabio. Según san Ireneo, no hay duda: «a nosotros nos llaman psíquicos y dicen que somos del mundo [...]. Ellos, en cambio, se llaman espirituales y perfectos» (AH I,6,4).

¹⁰¹ Ibid., 447.

¹⁰² Dunderberg. *Gnostic Morality Revisited*, 117-135.

En cualquiera de estos tres casos, incluso en una posible combinación de los tres, los valentinianos habrían partido de categorías fluidas, que dan espacio al progreso y a la libertad humana. Pero habrá que contrastar estas ideas con el uso que los propios valentinianos hacen de estos tres linajes de hombres. Dividiremos nuestro análisis en los tres momentos clave que indicamos para los gnósticos: en la creación del ser humano, ante la Revelación, y en la escatología, dedicando un epígrafe final a algunas consecuencias prácticas que se derivaban de esta concepción antropológica.

3.8.2 La creación del ser humano

El origen del ser humano está en continuidad con el mito cosmogónico, que expone cómo llegó a existir el universo a partir de las relaciones entre los eones (AH I,2-6). Sin pretender una explicación exhaustiva del mito, hay tres figuras que resultan claves para entender el origen de la especie humana: Jesús (también llamado Salvador, Cristo, Verbo, Paráclito y Todo), Achamoth (también llamada Intención, Madre y Sabiduría) y el Demiurgo (que también recibe los títulos de Padre, Dios, Rey, Padre-Madre, Sin-Padre...).

Según Tolomeo, los eones superiores viven en el Pléroma, un «espacio» acotado por el Límite (o la Cruz). Achamoth es una parte de la Sabiduría superior que se ha quedado fuera del Pléroma. El Cristo superior (no confundir con Jesús) junto con Espíritu Santo atraviesan la Cruz para visitar a Achamoth y, a partir de entonces, ella toma conciencia de sí misma y desea volver al Pléroma. Pero Achamoth, por su historia pasada, está cargada de pasiones que no la permiten sobrepasar el Límite. Por tanto, apreciamos en Achamoth dos actitudes básicas: la pasión y las ganas de volver al Pléroma, es decir, la conversión. Achamoth suplica que vuelva el Cristo superior, quien no quiere volver, pero le mandan a Jesús, el Salvador. Este aparece ante Achamoth rodeado de un ejército de ángeles y es curada de sus pasiones. Achamoth no es capaz de olvidarse de sus pasiones, pero ya están apartadas de ella, y tomándolas las transforma en una materia incorpórea: esta es la sustancia material. Hace lo mismo con su conversión, que da origen a la sustancia psíquica. Y, habiendo contemplado a los ángeles que acompañan al Salvador, concibe y da a luz lo espiritual. Los elementos espirituales nacidos de Achamoth son femeninos, y cada uno de ellos encontrará su equivalente masculino entre los ángeles que acompañan al Salvador. El conjunto de todos los elementos espirituales será, por tanto, la Iglesia femenina, imitación de la Iglesia superior.

Estas tres sustancias todavía son incorpóreas, no han sido formadas. Solo en un segundo paso Achamoth crea al Demiurgo a partir de la sustancia psíquica y es este quien crea las realidades que están fuera del Pléroma. Todo lo va creando guiado por Achamoth, aunque él se mantiene ignorante. Es más, Achamoth depositó en el Demiurgo las semillas espirituales para que, sin saberlo, las fuera sembrando en los cuerpos y las almas que iba creando.

La tercera parte de los *Extractos de Teódoto* (ET 43-65) sigue de cerca este mito y añade detalles relevantes. Esta composición tripartita está presente en Adán y, de ahí, entendemos que habría de pasar a sus hijos. Sin embargo, no sabemos muy bien por qué, sus hijos no heredan las tres sustancias: «Si [Adán] también hubiera sembrado a partir del elemento espiritual, lo mismo que del material, todos [los hombres] serían iguales y justos, y en todos estaría también la [misma] doctrina. Por eso son muchos los [hombres] materiales, y no tantos los psíquicos; y los espirituales son escasos» (ET 56,2).

Ireneo también afirma que esta división interna del individuo humano da lugar a tres linajes, encabezados por Caín, Abel y Set (AH I,7,5). No solo que fueran material, psíquico y espiritual respectivamente, sino que lo son sus linajes. Cabría preguntar por qué Adán no tiene la capacidad de «sembrar a partir del elemento espiritual» y sí la tiene su hijo Set, pero no encontramos respuesta.

Las incoherencias manifiestas del mito parecen invitar a una lectura alegórica, entendiendo a los hijos de Adán como personajes arquetípicos y no históricos, y esta parece ser la única baza a jugar si queremos sostener que los discípulos de Valentín conservan cierto universalismo, pero, en todo caso, no dura mucho tiempo. Aunque entendamos que Caín, Abel y Set son usados como arquetipos, no podemos decir lo mismo de los linajes por ellos encabezados, los cuales, como el ser humano, sí tienen consistencia histórica.

La tendencia a acentuar la diferencia se aprecia, no solo en los discípulos respecto al maestro, sino también en los textos de Nag Hammadi respecto a Tolomeo¹⁰³. Este último postula la existencia de dos principios que dan lugar al compuesto tripartito que es el ser humano, a saber: la Sabiduría, que engendra las semillas espirituales y el Demiurgo, que

¹⁰³ Einar Thomassen. "Saved by nature? The question of human races and soteriological determinism in Valentinianism". En *Zugänge zur Gnosis*, editado por Christoph Marksches y Johannes van Oort, 132. Leuven, 2013.

forma la sustancia material y psíquica. Sin embargo, en el *Tratado tripartito* (NH I, 105-106), se pone el origen de los espirituales en el Logos espiritual, el de los hombres psíquicos en el Creador (a partir de su misma sustancia) y los hombres materiales habrían sido obra de «los de la izquierda», un conjunto de operarios y siervos bajo el poder del Demiurgo. El ejercicio de distinción entre las tres dimensiones del ser humano parece exigir tres orígenes diversos, si queremos que tal distinción tenga peso ontológico. En otras palabras, a lo largo del tiempo tanto los componentes antropológicos como los linajes humanos se van hipostasiando.

Otro camino por el cual pasan a considerarse realidades lo que en su origen son contenidos abstractos es la identificación de los tres linajes de hombres con los principales pueblos del entorno: griegos, judíos y cristianos. En los fragmentos de Heracleón se distingue entre griegos, judíos y cristianos según el objeto de su adoración: «La montaña significa la creación a la que adoraban los paganos; en cambio, Jerusalén significa el creador, al que rendían culto los judíos. Entonces vosotros, como los espirituales, no adoraréis ni a la creación ni al Demiurgo, sino al Padre de la verdad» (fr. 20). Encontraremos ideas similares en los apologistas y hablar del modo de adoración de los diversos pueblos permite pensar la fluidez entre unos grupos y otros: bastaría dejar de adorar a la creación para cambiar de linaje. Pero, de nuevo, en el *Tratado tripartito* (108-114) podemos apreciar que esta diferencia se radicaliza, y ahora los griegos simplemente no tienen acceso a la verdad porque no se lo permite su naturaleza material o los poderes que los crearon.

3.8.3 El ser humano ante Cristo

No entendemos bien cómo se transmite la semilla espiritual, pero se mantiene la idea de que el Demiurgo planta la semilla sin ser consciente de ello, por mandato de Sabiduría, y los individuos que la poseen tienen mayor afinidad con la divinidad, entienden mejor la Revelación:

Dicen [los valentinianos] que las almas que tenían una semilla espiritual de Achamoth eran mejores que las demás. Por eso, el Demiurgo también las amaba más, sin conocer el motivo, aunque creía que eran así gracias a él. Dicen que, por eso, las otorgaba a profetas, sacerdotes y reyes. Afirman que por medio de los profetas se dijeron muchas cosas como consecuencia de esa semilla, por ser de una naturaleza más excelsa. Dicen que la Madre también habló muchas cosas de las realidades superiores, pero también por medio del

Demiurgo y de las almas que este hizo. Dividen las profecías, enseñando lo que dijo la Madre, lo que dijo la semilla y lo que dijo el Demiurgo mismo (AH I,7,3).

Según esta imagen, el Demiurgo forma las almas psíquicas y los cuerpos de profetas, reyes y sacerdotes alrededor de las semillas espirituales (cf. ET 51), y esta es la razón por la cual en el Antiguo Testamento encontramos profecías más o menos acertadas, según hayan sido pronunciadas por la semilla, o procedan de la parte psíquica, o procedan de Sabiduría. La idea nos resulta familiar después de nuestro estudio sobre los gnósticos, aunque aquí aparece más moderada. Siendo el Demiurgo más ignorante y menos malvado que Ialdabaoth, se justifica una lectura más amable de la Escritura. En la *Carta a Flora*, Tolomeo precisa un poco más: en el Pentateuco encontramos tres autores: Dios, Moisés y los ancianos (4,1). Y, a su vez, en la ley de Dios, es posible distinguir entre la ley pura, la ley mezclada con el mal y la ley simbólica (5,1-2).

La Ley tiene orígenes diversos, así como las enseñanzas de los profetas y las palabras de Jesús: «dijo unas cosas de parte del Salvador, otras de parte de la Madre y otras de parte del Demiurgo» (AH I,7,3). Por lo tanto, una de las principales tareas del maestro valentiniano será discernir qué palabras proceden de cada personaje divino, para otorgarles la importancia que merecen. Este ejercicio solo es posible después de la venida del Salvador, porque es quien ha acabado con la ignorancia del Demiurgo (AH I,7,4), de modo que toda la exégesis valentiniana deberá partir de las palabras del Salvador, «las únicas que pueden guiarnos sin tropiezos a la comprensión de la realidad» (*Carta a Flora* 3,8).

La venida de Jesús transforma al Demiurgo, por lo cual tendrá efectos en toda la creación y en los seres humanos, pero al mismo tiempo, las acciones de Jesús se entienden como meras figuras tipológicas de los acontecimientos del Pléroma: «dicen que las realidades de aquí son figuras de aquellas» (AH I,7,2), «dicen que el Señor vino a la pasión en los últimos tiempos del mundo, para dar a conocer la pasión que aconteció en el entorno del último eón» (AH I,8,2). En unos fragmentos se da a entender que el mito no ha llegado a su fin, el Pléroma no está completo, Achamoth y el Demiurgo todavía tienen tareas pendientes, y en medio de esa dinámica nos encontramos los seres humanos. Pero en otros da la sensación de que todo está cumplido, y las acciones y palabras de Jesús tan solo aportan un contenido intelectual, pero no tienen relevancia salvífica.

De nuevo, nos encontramos con una tensión que nos permite interpretar los linajes humanos como fluidos, si es posible un cambio sustancial en las personas, o como fijos, si ya está todo hecho y solo podemos añadir un conocimiento consciente de la realidad pleromática.

Según Tolomeo, Jesús daría a conocer la existencia de tres linajes de hombres en las respuestas a los tres personajes que quieren seguirle, como se narra en Lc 9,57-62 (AH I,8,3). Heracleón¹⁰⁴, por su parte, descubre al prototipo del espiritual en la figura de la samaritana (Jn 4,1-42), «quien ha demostrado una fe decidida y conforme a su natural, sin dudar de lo que le decía [Jesús]» (fr. 17), mientras que los psíquicos tendrían su modelo en el hijo del funcionario real (Jn 4,46-53), identificando al funcionario real con el propio Demiurgo (fr. 40): «con toda propiedad se dice de cierta clase de personas cuya naturaleza reacciona ante las obras, se convencen a través de los sentidos y no creen por la palabra». Por último, tendríamos a los hombres materiales, representados por los judíos de Jn 8, que no acogen la palabra de Jesús «porque no son aptos por substancia ni por voluntad» (fr. 43).

A continuación, Heracleón aclara en qué sentido se ha de entender la frase de Jesús a los judíos: «Vosotros sois de vuestro padre el diablo y queréis cumplir los deseos de vuestro padre» (Jn 8,44). Distingue entre una filiación natural, que correspondería a los hombres materiales, y una filiación adoptiva, aquella en la que pueden caer los psíquicos que practiquen las obras del diablo. Al menos, esta es la interpretación clásica que se ha hecho de las frases de Heracleón, aunque los estudiosos contemporáneos proponen una lectura más fluida de las categorías heracleonianas, procurando mostrar que Heracleón concibe la posibilidad de transición de un linaje a otro¹⁰⁵.

Como ya viene siendo costumbre, la cuestión se aclara y se radicaliza en el *Tratado tripartito*:

Cada una de las esencias de las tres razas (γένος) se conoce por su fruto y, sin embargo, no fueron conocidas de entrada, sino sólo con la venida del Salvador, que iluminó a los santos y reveló lo que cada uno era. Pero la raza espiritual, ciertamente, siendo como luz de luz y como espíritu de un espíritu, cuando su cabeza apareció, corrió hacia él inmediatamente. Llegó a ser de inmediato un cuerpo de su cabeza. Recibió el conocimiento súbitamente por la revelación. La raza psíquica, sin embargo, es como luz

¹⁰⁴ Thomassen. "Saved by nature?", 136-137.

¹⁰⁵ Dunderberg. *Gnostic Morality Revisited*, 143-146.

de un fuego, puesto que dudó en aceptar el conocimiento del que se le apareció, todavía más en correr hacia él con fe, por medio de una voz fue instruida preferentemente, y esto para ellos era suficiente, puesto que no está alejada de la esperanza de acuerdo con la promesa, ha recibido, por así decir, como una gracia la seguridad de lo que está por venir. La raza material, por su parte, es extraña bajo todo respecto; es como tinieblas, que evitan la irradiación de la luz, porque su manifestación las disuelve, de modo que no ha aceptado su manifestación que es superior y odia al Señor por su manifestación. La raza espiritual recibirá una salvación completa por entero, pe[ro] la material recibirá la destrucción absoluta como el que es refractario (*Tratado tripartito*, 118-119).

A partir de la llegada de Jesús se conoce a qué linaje (raza, γένος) pertenece cada persona, y se conoce por su facilidad para acoger la buena noticia. Como trasfondo de esta concepción se halla el axioma clásico según el cual «lo similar conoce a lo similar»¹⁰⁶. Por eso los espirituales acuden con presteza al Salvador y, también por eso, Jesús asumió un cuerpo psíquico, para atraer a sí a los psíquicos, a los que titubean (AH I,6,1). Sin embargo, Jesús no toma un cuerpo material y, de hecho, rechaza todo lo que sea material (cf. Heracleón, fr. 11). Con buena puntería insistirán los eclesiásticos en que lo que no se asume, no se salva. Los valentinianos también parecen conscientes de ello, pero prefieren asumir que, efectivamente, los del linaje material no se salvan.

Aunque el Salvador no tiene en sí ninguna dimensión material, los valentinianos no son tan burdos como para afirmar que no tenía cuerpo. Reconocen que su sustancia psíquica estaba dispuesta «con un arte inefable, para que fuese visible, palpable y pasible» (AH I,6,1). Este es el Cristo psíquico, el que padece en la cruz, «para que se manifestase la figura del Cristo superior» (AH I,7,2). Tiene cuerpo y carne, solo que es un cuerpo psíquico y no material. Esta distinción será relevante en la escatología.

3.8.4 El destino escatológico de los linajes humanos

Thomassen considera que la interpretación del valentinianismo queda inclinada hacia el determinismo o hacia la libertad humana según se le otorgue prioridad al mito cosmogónico o a la actitud de los hombres ante la Revelación¹⁰⁷. En el primer caso, lo que acontece en el mundo sería solo una manifestación de los elevados acontecimientos del Pléroma, con lo que todo está fijado de antemano. En el segundo caso, el mito explicaría de forma poética lo que acaece en el mundo a partir de la venida de Cristo, es

¹⁰⁶ Thomassen. “Saved by nature?”, 135.

¹⁰⁷ Thomassen. “Saved by nature?”, 137.

decir, tiene prioridad la historia actual, que se mantiene abierta. Añadamos, por tanto, una tercera ecuación a nuestro sistema: la escatología. Veamos hacia dónde inclina la balanza.

El primer texto relevante a este respecto lo encontramos en AH I,7,1. Achamoth, que estaba fuera del Pléroma, entrará en él y se desposará con el Salvador, el que había venido al mundo habiendo asumido el cuerpo del Cristo psíquico. El Demiurgo asciende de nivel, pasará de vivir en el mundo a vivir en el lugar intermedio entre el mundo y el Pléroma, la antigua morada de Achamoth. Tenemos, por tanto, tres destinos vacacionales: el Pléroma, el Lugar Intermedio y el mundo material. Las semillas espirituales serán despojadas de sus cuerpos y sus almas, y quedarán integradas en el Pléroma, donde cada una se reencontrará con su parte masculina, con su ángel. Los psíquicos se quedarán en el Lugar Intermedio, con el Demiurgo, «pues nada psíquico pasará al Pléroma». Se entiende que los materiales quedarán en el mundo y toda la materia será consumida por el fuego. Es decir, un destino escatológico para cada linaje.

Clemente de Alejandría nos ofrece una imagen más elaborada del mundo futuro valentiniano. Dado que nada psíquico entra en el Pléroma, el Cristo psíquico ha de quedarse junto al Demiurgo (ET 62). Allí se elevan tanto los psíquicos como los espirituales, ambos grupos se consideran salvados. Pero los espirituales se despojarán de sus almas y acompañarán a Achamoth en su ingreso en el Pléroma (ET 64), es decir, alcanzan una salvación mejor (ET 61).

Ahora bien, hay un párrafo en los *Extractos de Teódoto* que ha dado no pocos quebraderos de cabeza:

El descanso de los espirituales tiene lugar en el día del Señor [...], llevan las almas, las túnicas, hasta la consumación. Las otras almas fieles están junto al Demiurgo; pero, cuando llegue la consumación, también estas pasarán a la Ogdóada. Después, [tiene lugar] el banquete de bodas, común a todos los salvados, hasta que todos sean iguales y lleguen a conocerse unos a otros (ET 63).

La pregunta clave es: ¿pueden los psíquicos transformarse en espirituales? Los hombres psíquicos están en medio y pueden inclinarse hacia lo espiritual o hacia lo material. Leyendo a san Ireneo parece que solo pueden aspirar a acompañar al Demiurgo en el Lugar Intermedio, pues carecen de la semilla espiritual, que es lo único que puede entrar en el Pléroma. Sin embargo, los valentinianos de Clemente imaginan un futuro en el cual

psíquicos y espirituales llegan a ser igualados, por lo que todos podrían entrar en el Pléroma.

Releyendo a san Ireneo en esta clave, también podemos encontrar huellas de la posibilidad de los psíquicos de llegar a ser espirituales: «lo material [...] parece necesariamente, porque no puede recibir ningún soplo de incorruptibilidad. Lo psíquico [...] irá hacia donde se haya inclinado porque es intermedio entre lo espiritual y lo material. Lo espiritual ha sido emitido para que se forme aquí unido a lo psíquico, educado juntamente con ello mientras conviven» (AH I,6,1). Y el pasaje de AH I,7,5 quizá haya de ser entendido como referido a los psíquicos: «Las [almas] buenas son capaces de acoger la semilla, pero las malas por naturaleza no pueden jamás acoger la semilla».

Heracleón también parece concebir las almas psíquicas como capaces de una transformación efectiva en espirituales: «Heracleón cree que el alma no es inmortal, sino que tiene una disposición para la salvación, y sostiene que el alma es lo corruptible que se reviste de incorruptibilidad, y lo mortal que se reviste de inmortalidad, cuando su muerte sea absorbida en la victoria» (fr. 40). O capaces de volverse materiales: «Lo de “los hijos del reino serán arrojados a las tinieblas exteriores” [...] se refiere a la perdición de los hombres del Demiurgo, acerca de quienes [...] Isaías profetizó así: “he engendrado y criado hijos, y ellos me han rechazado”. A tales hijos, [Heracleón] llama extranjeros, simiente mala e injusta, viña que produce espinas» (fr. 40).

Muchos estudios se centran en la posibilidad de que los psíquicos lleguen a ser espirituales¹⁰⁸, lo que nos obligaría a entender los linajes como categorías fluidas y desechar el determinismo o la distinción soteriológica. Llama la atención que olviden la existencia de *muchos* hombres materiales (ET 56,2) que perecerán sin remedio: «El espiritual se salva por naturaleza; el psíquico por su propia libertad, pues posee la capacidad para la fe y la incorruptibilidad, y también para la incredulidad y la corrupción, conforme a su propia elección; en cambio el material se pierde por naturaleza» (ET 56,3). De nuevo, la cuestión se cifrará en el modo adecuado de entender este «por naturaleza», φύσει¹⁰⁹.

¿Qué dice el *Tratado tripartito* sobre todo esto? Ya vimos que el linaje espiritual «recibirá una salvación completa» mientras que el material «recibirá la destrucción absoluta», pero

¹⁰⁸ Kocar, 205-238.

¹⁰⁹ Dubois, 199-203.

¿qué hay del destino de los psíquicos? Al igual que en ET 58,1, los espirituales son llamados *elegidos*, *la elección* o *elemento elegido*, tomando la terminología de Mt 22,14, y se denomina *llamados*, *elemento llamado*, *la vocación* o *la llamada*, al grupo de los psíquicos. Y se afirma lo siguiente:

La elección, empero, que tiene cuerpo y esencia común con el Salvador, es como una cámara nupcial a causa de su unidad y de su unión. Porque antes de todo camino por su causa vino el Cristo. La llamada, sin embargo, ocupa el lugar de los que se regocijan por la cámara nupcial y que están gustosos y son felices con la fusión del esposo y la desposada. La llamada, pues, tendrá su lugar en el eón de las imágenes, en el lugar, empero, en donde el Logos no ha alcanzado todavía la unión con el Pléroma (*Tratado tripartito*, 122).

Los espirituales entrarán en el Pléroma, donde cada uno se reunirá con su ángel en la cámara nupcial. Los psíquicos, sin embargo, se quedan en una especie de Lugar Intermedio, desde el cual solo se escucha el regocijo de los esposos en su noche de bodas, y eso les basta para ser felices.

Leyendo un poco más encontramos, como en Clemente, un ulterior estadio soteriológico en el que los psíquicos heredarán el reino eterno y no el lugar de los honores pasajeros, por mediación del Logos y sobreabundancia de su gracia (*Tratado tripartito*, 131-132). Apelando a Gál 3,28, se afirma que psíquicos y espirituales serán iguales, recibirán una existencia única y la visión *por naturaleza* «y no por una palabrita sola en la que crean solo por medio de una voz» (*Tratado tripartito*, 133). Todos serán uno en Cristo, porque el reino de Cristo es para «para la disolución de lo multiforme, la desigualdad y el cambio».

Esta reunión en un único lugar y posterior restauración viene denominada con el término *apokatástasis* (*Tratado tripartito*, 123,20), aunque nosotros seguimos echando en falta una palabra sobre los hombres materiales. El debate sobre la igualdad o diversidad entre psíquicos y espirituales en la escatología es relativamente indiferente respecto a la posibilidad de que haya personas que, ya desde su nacimiento, estén destinadas a la perdición. De hecho, no es extraño encontrar una tensión similar entre jerarquía e igualdad escatológicas en literatura cristiana menos heterodoxa¹¹⁰.

¹¹⁰ Cf. Pastor de Hermas, Comp. VIII y Vis. III; Clemente de Alejandría, *Strom.* VII, 9,4; San Ireneo, AH V, 36. Cf. Kocar, 212.

Por tanto, después de este recorrido, queda claro que los tres linajes humanos están asociados, en el sistema valentiniano, a tres destinos escatológicos que, quizá, quedan reducidos a dos: la inserción en el Pléroma y la destrucción. El futuro de los individuos espirituales y materiales viene marcado por su naturaleza y no por sus obras (AH I,6,4), y la capacidad de estos para obrar libremente tiene mucho de ilusión: «Lo mismo que el Demiurgo, movido ocultamente por la Sabiduría, piensa que se mueve a sí mismo, así también los hombres» (ET 53,4). Esto nos obliga a revisar un último punto: ¿los espirituales tienen moral?

3.8.5 Los espirituales en la práctica

Si una persona llega a la conclusión de que es un espiritual, descubrirá que ya está salvado y que, por lo tanto, da igual lo que haga: no puede pecar. San Ireneo testifica que hay valentinianos que han seguido este razonamiento y justifican con él algunas prácticas que, en opinión del doctor de la Iglesia, son inmorales (AH I,6,2-4).

Los preceptos morales serían solo para los psíquicos, entre los cuales se hallan los cristianos que todavía no se han sumado a la escuela valentiniana. Esta distinción entre dos clases de cristianos es criticada por Ireneo, y también parece que generaba problemas dentro de las mismas comunidades valentinianas. *La interpretación del conocimiento*, a pesar de su estado de conservación fragmentario, nos ofrece un vistazo a una de estas discusiones (*La interpretación del conocimiento*, 16-21). Una parte de los miembros de la comunidad se queja porque en las reuniones solo hablan los superiores, los que «poseen la gracia espiritual», «los que progresan en el Logos». Ante esta situación, el autor del texto emprende una diatriba con uno de estos miembros inferiores, invitándole a dejar de lado la envidia y considerar la suerte que tiene de formar parte del cuerpo encabezado por Cristo. En sus argumentos toma el lenguaje paulino de 1Cor 12 y Rom 12, pero introduce una pequeña desviación respecto a lo que encontramos en san Pablo¹¹¹. Dice *La interpretación del conocimiento*:

No acuses a tu cabeza porque no te dispuso como un ojo, sino que te colocó como un dedo, ni envidies al que ha sido colocado en la parte del ojo o como una mano o como un pie, antes bien da gracias por no existir fuera del cuerpo (*La interpretación del conocimiento*, 18).

¹¹¹ Dunderberg. *Beyond Gnosticism*, 147-158.

Mientras que san Pablo emplea la metáfora para integrar en la comunidad a los miembros más humildes, tratándolos con mayor decoro y no siendo posible despreciar a ninguno de ellos, el autor de *La interpretación del conocimiento* usa la metáfora del cuerpo para reprochar a parte de la comunidad por su envidia, añadiendo de forma sutil la amenaza de la expulsión. Es decir, la metáfora está al servicio de la conservación del *statu quo*, como ocurre, por ejemplo, en la revuelta de las manos y la boca contra el estómago, de Agripa Menenio¹¹².

Vemos que el juicio de san Ireneo no va desencaminado y que la escisión entre espirituales y psíquicos (recibieran o no estos nombres) generaba una serie de dinámicas comunitarias que se justificaban apelando, simplemente, a una mayor calidad ontológica.

Una situación similar parece haberse vivido en la antigua escuela estoica: «Zenón, preocupado más que ningún otro por la virtud, discurre vigorosamente acerca de que no tienen igual libertad de hablar los ignorantes y los sabios. Dice, en efecto: “¿No se lamentará acaso el ignorante si contradijere al sabio?”. No hay, por consiguiente, igual libertad de hablar para el ignorante y para el sabio» (*Los estoicos antiguos*, 366, fragmento transmitido por Filón de Alejandría). La fisura comienza en el momento en que es posible señalar a un individuo concreto como sabio/espiritual o como ignorante/psíquico/material. Si es posible apuntar con el dedo a un individuo y decirle: «tú eres pie, yo soy ojo», la metáfora del cuerpo se ha roto.

Aun con todo, quizá no debemos extrapolar esta situación a todos los grupos valentinianos. En el mismo *Adversus haereses*, Ireneo reconoce que hay valentinianos que defienden la necesidad de una buena conducta, y actúan o fingen actuar según ella (AH III,15,2), y los espirituales parecen tener que formarse, ser iniciados en los misterios de Achamoth, y alcanzar la perfección (AH I,6,1). Practican alguna forma de bautismo ritual, llamado también «cámara nupcial», que parece ser necesario para liberarse (ET 77-78), y Heracleón presenta a la samaritana, prototipo del espiritual, regresando al mundo «para evangelizar a la vocación» (fr. 27), es decir: se asume que los espirituales tienen la tarea la de predicar y poner su sabiduría al servicio de los psíquicos¹¹³.

También en las obras de Nag Hammadi hallamos exhortaciones morales dirigidas a los espirituales, por ejemplo en el *Evangelio de la verdad*: «Afirmad el pie de los que vacilan

¹¹² Tito Livio. *Historia de Roma desde su fundación. Libros I-III*. Madrid, Editorial Gredos, 1990, 320-321.

¹¹³ Thomassen. “Saved by nature?”, 145-147.

y tended vuestra mano a los débiles. Alimentad a quienes tienen hambre y consolad a los que sufren. Levantad a los que quieren levantarse y despertad a los que duermen, porque sois el entendimiento que atrae. Si actuáis así como fuertes, seréis también más fuertes. Prestaos atención a vosotros mismos y no os preocupéis de las otras cosas que habéis apartado de vosotros» (*Evangelio de la verdad*, 33).

En resumen, los espirituales no están exentos de una determinada práctica moral, que incluye el servicio a los demás, la predicación y ciertas prácticas litúrgicas. Por lo tanto, ¿es posible que peque una persona con la semilla espiritual? No podemos descartar tal posibilidad¹¹⁴, y a menudo se citan pasajes del *Evangelio de Felipe* en los que se advierte a los creyentes del peligro de caer en la muerte o de volver a caer en la esclavitud después de haber conquistado la libertad (*Evangelio de Felipe*, 52.79). Sin embargo, esta misma obra parece más inclinada a sostener que, el pecador, aunque pareciera un espiritual, de hecho, nunca lo fue. Así, es posible que un individuo sea bautizado sin que reciba la gracia, y conserve el nombre de cristiano solo en préstamo, hasta que le sea reclamado (*Evangelio de Felipe*, 59). Y también, sobre los que se dicen creyentes pero han pecado: «si estos hubieran estado en posesión del Espíritu Santo, no se les habría adherido ningún espíritu inmundo» (*Evangelio de Felipe*, 61).

3.9 Conclusiones

Después de este largo viaje por el mundo gnóstico y valentiniano, un viaje repleto de trampas y tópicos que desentrañar, ¿qué sacamos en claro?

En primer lugar, acerca del exclusivismo soteriológico de los gnósticos y los valentinianos, hemos de concluir que no resulta claro en los estratos más antiguos conservados, siendo posible apreciar incluso una cierta apertura universal. Sin embargo, a medida que sus discípulos producen nuevas obras, la tendencia exclusivista se ve acentuada¹¹⁵.

En segundo lugar, esta tendencia viene de la mano de la multiplicación de las figuras mitológicas y una ontologización cada vez mayor de las actitudes humanas. Esta

¹¹⁴ Ibid., 147.

¹¹⁵ En esta observación coincido con las conclusiones de Giuliano Chiapparini. *Valentino gnostico e platonico: il valentinianesimo della 'Grande notizia' di Ireneo de Lione: fra esegesi gnostica e filosofia medioplatonica*. Milano: Vita e Pensiero, 2012, 405-406.

tendencia a hipostasiar o a naturalizar pretende ofrecer una explicación racional a las, en principio, imprevisibles respuestas humanas ante la salvación.

En tercer lugar, hemos de notar que este substancialismo viene equilibrado por una cierta fluidez o dinamicidad de aquellas mismas categorías. Esta dinamicidad, sin embargo, no acaba de estar integrada en el esquema mítico, y parece ser, más bien, una respuesta a la marcha de la vida cotidiana¹¹⁶. Por ejemplo, en el trascurso del mito no parece que haya cabida para el pecado de los espirituales pero, visto el abandono de algunos que eran tenidos por tales, los autores se ven obligados a contemplar dicha posibilidad y darle una respuesta no del todo trabada con el discurso previo. En otras palabras, las distinciones soteriológicas son empleadas como un recurso retórico para construir una identidad clara y distinta del resto de comunidades religiosas¹¹⁷, y los elementos dinámicos son adiciones circunstanciales que permiten dar respuesta a los excesos de algunos grupos¹¹⁸. Es decir, la ambigüedad percibida en las afirmaciones gnósticas y valentinianas no tiene por qué ser deliberada, pero sí es funcional, y se emplea un discurso u otro según sea necesario¹¹⁹. Por ello, resulta complicado deducir conclusiones lógicas a partir de los pocos datos que nos ofrecen los heterodoxos: les estamos pidiendo una coherencia interna que no valoran tanto como nosotros. Recordemos que algo similar ocurría con los estoicos.

Ahora bien, esta concepción exclusivista hacia la cual derivan los grupos gnósticos y valentinianos: ¿a qué se debe? Hay dos posibilidades básicas: o bien es debida a su fundamentación metafísica, o bien es causada por dinámicas sociales que fuerzan una determinada cosmovisión. ¿Qué tiene prioridad: la superestructura o la infraestructura? Como anotábamos en la introducción, todo apunta a que la dinámica histórica de las comunidades humanas es, más bien, una combinación de ambas. No podemos suponer que los gnósticos construyen su sistema en el vacío (de hecho, hemos visto que evoluciona adaptándose a las circunstancias), ni nos conformamos con reducir todo el sistema a las condiciones materiales y sociales de la existencia de estos determinados grupos religiosos, sino que le otorgamos relevancia a las decisiones libres que van tomando los maestros gnósticos y valentinianos (de hecho, observamos respuestas diferentes a situaciones históricas similares).

¹¹⁶ Thomassen. "Saved by nature?", 141.

¹¹⁷ Dunderberg. *Beyond Gnosticism*, 174-188.

¹¹⁸ Bermejo, 279.

¹¹⁹ Kocar, 235.

Aun así, estas dos posibilidades básicas nos sirven como esquema para clarificar las posibles respuestas.

Por un lado, encontramos autores que argumentan que la tendencia gnóstica y valentiniana al exclusivismo es una necesidad sociológica. Formaría parte de la dinámica propia de todas las sectas, sean o no religiosas, marcar la propia identidad con rasgos muy sólidos, muy anclados en la naturaleza, lo cual permitiría un mayor sentido de pertenencia y la sensación de ser especiales. Algunos suponen que esta deriva fue provocada por la expulsión de estos grupos del seno de la Gran Iglesia¹²⁰. Otros consideran que el principal desencadenante es el esfuerzo por reducir la distancia social entre la propia tradición religiosa y la cultura dominante, es decir, el paganismo y el platonismo hegemónicos¹²¹. En línea con este argumento, cabe señalar la posición contraria al martirio que sostienen tanto gnósticos como valentinianos, que parece evidentemente condicionada por las persecuciones y la voluntad de conservar la vida¹²². Otros han relacionado las evasivas elucubraciones valentinianas con la nula posibilidad de intervención política que las élites romanas experimentaron en aquel tiempo¹²³.

Por otro lado, no pocos autores se han propuesto hallar la piedra de toque del sistema gnóstico, el axioma asumido por estos grupos y que lleva a posiciones poco deseables, por sectarias, abusivas, violentas, discriminatorias o simplemente heterodoxas. Podemos situar en esta corriente al mismo san Ireneo. Para él, el error fundamental de los valentinianos, heredado de los gnósticos, es haber separado al Creador del Dios supremo (AH I, pref., 1). Fernando Bermejo amplía la perspectiva y, desarrollando las ideas de R. Girard, sostiene que el valentinianismo está afectado de una escisión fundamental en todos los campos, causada por el mecanismo del chivo expiatorio¹²⁴.

En la lectura que realiza Ladaria de la obra de Antonio Orbe, la soteriología de los gnósticos se derrumba al negar la mediación salvadora de la carne¹²⁵. Esto habría sido fruto de una asunción por parte de los heterodoxos de sistemas filosóficos ajenos a la

¹²⁰ Chiapparini, 409.

¹²¹ Michael Allen Williams. *Rethinking "Gnosticism". An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton: Princeton University Press, 1996, 107.

¹²² Antonio Orbe. *Los primeros herejes ante la persecución. Estudios valentinianos, vol. V*. Roma: Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae, 1956, 242-257.

¹²³ Peter Lampe. *From Paul to Valentinus. Christians at Rome in the First Two Centuries*. Minneapolis: Fortress Press, 2003, 316ss.

¹²⁴ Bermejo. *La escisión imposible*.

¹²⁵ Luis F. Ladaria. "El P. Antonio Orbe: la gnosis y la teología prenicena". *Revista Española de Teología* 67 (2007): 429.

tradición bíblica. La tendencia exclusivista habría surgido de una comprensión deficiente de las categorías antropológicas platónicas¹²⁶ o estoicas¹²⁷. En términos más amplios, se ha debatido mucho acerca de si el valentinianismo es fundamentalmente monista o dualista¹²⁸.

A lo largo de nuestro estudio también hemos ido señalando algunas causas. Por ejemplo, la osadía de identificarse como espiritual, entendiendo esta categoría en términos muy similares a los del sabio estoico. Desde el punto de vista espiritual, esto revela un orgullo desbocado, y resultan comprensibles los reproches de san Ireneo.

También relacionada con el mundo de los estoicos, se ha propuesto una línea de investigación que considero interesante¹²⁹. Crisipo distinguía entre diversos modos de mezcla: la yuxtaposición (παράθεσις), la fusión (σύγχυσις) y la mezcla (κρᾶσις), y los valentinianos parecen concederle bastante importancia a distinguir qué tipo de mezcla se da, por ejemplo, entre Dios y el alma espiritual. Mientras que los valentinianos hablan de Jesús, la Iglesia o la Sabiduría como *mezcla* de todos los cuerpos, Clemente de Alejandría corrige esta posición, diciendo que será, a lo sumo *yuxtaposición*, pero no *unión* ni *disolución* (ET 17,1-4; cf. Valentín, fr. 4). La *mezcla* solo podría tener lugar entre elementos de la misma sustancia, y Clemente no puede aceptar que Dios y los hombres espirituales compartan sustancia. Pero los valentinianos no parecen tener problemas en aceptar que son ὁμοούσιον con Dios (AH I,5,1; ET 50,1-2).

Esta línea nos llevaría a preguntarnos por el tipo de mezcla que acontece entre el Cristo superior y el Cristo psíquico. Dada la capacidad de este último para abandonar al Cristo psíquico cuando fue entregado a Pilato (AH I,7,2), entendemos que se está pensando una simple yuxtaposición de ambas realidades que, en este caso, no pueden mezclarse por ser de sustancias diversas. Estos debates quizá sean los predecesores de la discusión entre Malquión y Pablo de Samosata¹³⁰.

La influencia del platonismo nos ofrece otra vía de investigación. Ioannis Zizioulas sostiene que la pérdida del sentido sacramental en la tradición occidental se debe a una

¹²⁶ Dubois, 194ss.

¹²⁷ Dunderberg. *Gnostic Morality Revisited*.

¹²⁸ Para un resumen de la cuestión, cf. Bermejo, 257-266.

¹²⁹ Dunderberg. *Gnostic Morality Revisited*, 130-134.

¹³⁰ Patricio de Navascués. *Pablo de Samosata y sus adversarios*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2004.

comprensión platónica del símbolo, del icono, de la imagen, del εἰκὼν¹³¹. Frente a ella, propone la concepción patristica, emparentada con la del Apocalipsis. Pues bien, ¿qué comprensión sacramental encontramos en los valentinianos? El hecho de que el bautismo pueda ser considerado ineficaz parece indicar que los signos sacramentales se entienden principalmente como manifestación de una realidad que ya está presente, y no se atiende tanto a su eficacia soteriológica. Esto mismo sucedería con la muerte de Cristo en la cruz. Dado que no es Cristo mismo quien muere, sino su doble de acción, la muerte de Cristo no tiene relevancia salvífica, sino que es una mera manifestación de lo que sucedió en el Pléroma (AH I,7,2). En otras palabras: ¿qué concepto de símbolo está manejando el valentinianismo? ¿Qué entienden por representación? La comprensión platónica de las realidades mundanas como imagen deficiente de las divinas parece bien atestiguada desde el mismo Valentín (fr. 5), y sería interesante rastrear el alcance de su influencia.

Por último, creo que varias de estas aproximaciones al núcleo del problema gnóstico pueden entenderse como formas deficientes de construir la identidad o, lo que viene a ser lo mismo, formas deficientes de pensar la relación y la alteridad. Con la ayuda de Dios, esperamos exponer este enfoque en la reflexión final de nuestro trabajo, después de analizar cómo los autores cristianos considerados ortodoxos elaboran la identidad cristiana, y si conciben o no el alcance universal de la salvación.

¹³¹ Ioannis D. Zizioulas. *El ser eclesial*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003, 111-113.

4. Los Padres apologistas

4.1 Autores y fuentes

El tercer tramo de nuestro camino lo haremos de la mano de los Padres apologistas. Bajo esta expresión se recoge una serie de escritos bastante bien delimitada. Comparten el siglo II como marco temporal aproximado, la defensa del cristianismo frente a las acusaciones procedentes de los gentiles, una marcada relación con la filosofía griega (sea esta positiva o negativa), la reacción a las persecuciones de cristianos y la petición al emperador de su cese.

Estos autores son llamados Padres apologistas porque sus obras más conocidas tratan sobre la defensa del cristianismo, aunque sabemos que algunos tuvieron una obra más amplia. Sus textos fueron acogidos por la Gran Iglesia y se han citado a menudo como una muestra representativa de la posición ortodoxa del cristianismo del siglo II: algunos de ellos fueron obispos, otros mártires y santos. En este estudio los tomamos por textos de reconocida ortodoxia.

Utilizaremos, principalmente, la edición de Daniel Ruiz Bueno, *Padres Apologistas Griegos (s. II)*¹³². En ella encontramos los fragmentos griegos y siríacos de la *Apología* de Aristides (*Apol. griega* y *Apol. siríaca*), las dos apologías de san Justino (*1 Apol.* y *2 Apol.*) y su *Diálogo con Trifón* (*Dial.*), el *Discurso contra los griegos* de Taciano (*Ad graec.*), dos obras de Atenágoras: *Legación en favor de los cristianos* (*Leg.*) y *Sobre la resurrección de los muertos* (*Res.*), la obra del obispo Teófilo de Antioquía, *Los tres libros a Autólico* (*Ad Autol.*) y el *Escarnio de los filósofos paganos* de Hermias el filósofo. Aunque no se incluye en este volumen, consideramos de género apologético el escrito conocido como *Carta a Diogneto* (*Diogn.*)¹³³. De entre los apologistas, concederemos mayor atención a san Justino, quien destaca sobre los demás, tanto por la amplitud de su obra como por su profundidad y variedad.

¹³² *Padres Apologistas Griegos (s. II)*, ed. Daniel Ruiz Bueno. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1954.

¹³³ *Padres Apostólicos*, ed. Daniel Ruiz Bueno. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1974, 813-860. También en *Padres Apostólicos*, ed. Juan José Ayán Calvo. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2000, 533-572.

Haremos referencia también a la *Predicación de Pedro*, o *Kerigma Petri*, una obra perdida de contenido afín a las posteriores apologías, escrita, probablemente, en Alejandría en los primeros años del siglo II¹³⁴. Algunos fragmentos se han conservado en los *Stromata* de Clemente de Alejandría.

También disponemos de unos pocos fragmentos de la *Apología* escrita por el obispo Melitón de Sardes, así como fragmentos de otras obras y su *Homilía sobre la Pascua*¹³⁵.

En ocasiones, también haremos referencia a los Padres apostólicos: el corpus literario de textos extra canónicos del siglo I e inicios del siglo II. Nuestro fin será mostrar, en algunas ocasiones, el origen o la continuidad de algunas figuras entre el Nuevo Testamento y el siglo de nuestro estudio. En particular, son relevantes: *Enseñanza de los Doce Apóstoles (Didaché)*, *Carta a los Corintios (Ad I Cor.)* de Clemente de Roma, *Carta de Bernabé (Ps-Bernabé, Epist.)*, las varias *Cartas* de Ignacio de Antioquía, *Pastor de Hermas* y *Segunda Carta a los Corintios (Ad II Cor.)* atribuida a Clemente¹³⁶.

Por último, habrá momentos en que acudamos a literatura posterior que consideramos, en principio, fuera de los límites de nuestro estudio, tanto por su cronología tardía, como por su amplitud o complejidad. Las obras de Ireneo de Lyon, Clemente de Alejandría y Tertuliano nos ayudarán en puntos determinados a ver el desarrollo de algunas figuras.

4.2 Expresiones de vocación universal

Si, pues, vosotros permitís publicar este libro, nosotros quisiéramos darlo a conocer a todos, a fin de que, de ser posible, se conviertan, como que por este solo fin he compuesto estos discursos (San Justino, *2 Apol.* 15,2).

Los Padres apologistas muestran, de forma consistente, la voluntad de llegar a todas las personas. Esto contrasta, de forma significativa, con aquello que hemos visto entre los gnósticos y valentinianos. Quizá solo se deba al propio género literario, que necesita ganarse el favor del mayor número posible de individuos para que acaben las persecuciones. O quizá sea porque están convencidos de que todos pueden convertirse y

¹³⁴ M. David Litwa. *Early Christianity in Alexandria. From its Beginnings to the Late Second Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2024, 75-81.

¹³⁵ Melitón de Sardes. *Homilía sobre la Pascua*, eds. y trans. Javier Ibañez, y Fernando Mendoza. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1975.

¹³⁶ Emplearemos las citadas ediciones de Ruiz Bueno. *Padres Apostólicos*, y Ayán Calvo. *Padres Apostólicos*.

salvarse. Esta es nuestra tarea, buscar los argumentos que invitan a los apologistas a dirigirse a todos los hombres y mujeres del mundo, a todos los pueblos.

El orden según el cual disponemos los argumentos responde a criterios retóricos más que a un orden cronológico o de prioridad. Partiendo de los datos más básicos de la condición humana, vamos avanzando hacia argumentos más teológicos, señalando el uso positivo de cada figura, así como algunas limitaciones y objeciones que hacen los mismos apologistas, en caso de que las haya.

4.3 La carne: una biología en común

¿Es que vosotros no habéis nacido de modo semejante a nosotros y no participáis de la misma ordenación del mundo? ¿Cómo decís que solo entre vosotros se da la sabiduría, cuando no tenéis ni otro sol ni otros astros que os alumbren ni origen distinto ni muerte más excelente que la de los demás mortales? (Taciano, *Ad graec.* 26).

Un primer argumento para sostener la común dignidad de todos los seres humanos apela a la dimensión material de su constitución antropológica. Esta abarca desde el nacimiento hasta la muerte y condensa, a su vez, toda la materialidad del mundo: compartimos el mismo sol y los mismos astros.

El recurso a la carne común no se justifica con mayores argumentos, se toma como un dato evidente, pertenece al sentido común del autor y, se espera, de los lectores. También san Justino asume, sin darle gran importancia, que la carne de todos los hombres es igual, que los judíos solo se distinguen del resto por la circuncisión (*Dial.* 16,2) y que los romanos son «de nuestra misma naturaleza y hermanos nuestros» (2 *Apol.* 1,1), aunque ellos no quieran reconocerlo.

El autor de la *Segunda carta de Clemente a los corintios* le concedía mayor relevancia soteriológica a la carne: hemos vuelto a ver y hemos sido salvados mientras estábamos en la carne, así que esta carne será juzgada y resucitada (*Ad II Cor.* 9,1-4). San Ireneo volverá a centrar su atención en la valencia salvífica de la carne, frente a quienes despreciaban la dimensión material.

Hay autores que consideran que este es el principal argumento del cristianismo antiguo para defender la igualdad humana¹³⁷, pero en los apologistas no encontramos una insistencia tan central. Al contrario, descubren el peligro que tiene hacer depender

¹³⁷ George Karamanolis. *The Philosophy of Early Christianity*. Durham: Acumen, 2013, 233.

demasiado la salvación de la carne, simplemente porque no es verdad que todos tengamos la misma carne. San Justino hace notar que las mujeres no tienen la misma constitución material que los hombres y esto puede ser un problema, por ejemplo, si afirmamos que la circuncisión es necesaria para la salvación, pues las mujeres no pueden circuncidarse (*Dial.* 23,5).

Si consideramos que la belleza, la riqueza, la fuerza corporal o la nobleza son condiciones corporales, la dificultad es más notoria. Según Taciano (*Ad graec.* 2), los aristotélicos sostienen que sin estas cosas no se puede ser feliz, de nuevo, como si la dicha dependiera de la carne, que es manifiestamente distinta entre unos individuos y otros.

Para evitar estos escollos, la filosofía apela a una dimensión más profunda del ser humano, por ejemplo, la racionalidad, aunque a veces suponga el desprecio de la carne. Los apologistas no transitan por este camino. Se limitan a señalar las dificultades de algunas propuestas soteriológicas que dan demasiada importancia a la carne, pero no desprecian esta como irrelevante, aunque tampoco hacen de ella el argumento principal de su reflexión teológica sobre la igualdad de los hombres.

Es más, Atenágoras parece ser consciente de la necesidad de este equilibrio. Defendiendo la resurrección de los muertos, afirma que el cuerpo se disuelve tras la muerte, pero se espera un futuro donde permanezca en la incorrupción. Con esto distingue el fin del hombre tanto del fin de los animales como de la permanencia de los seres inmortales. Le parece importante distinguir al ser humano de estos dos destinos: «no sea que, sin darnos cuenta, equiparemos de este modo la naturaleza y la vida de los hombres con lo que no conviene equiparla» (*Res.* 16). No hay que hacer del hombre un animal, dándole demasiada importancia a la carne, ni hacer de él un ángel, quitándole toda importancia a la carne.

4.4 El linaje: una historia compartida

Después de haber escuchado a los gnósticos y valentinianos sabemos bien la importancia que tiene esta figura para la defensa de la igualdad de todos los seres humanos.

Si solo nos fijamos en la carne tal y como aparece en el presente estado de las cosas, es más fácil concluir que somos distintos que aceptar nuestra igualdad fundamental. Para captar la raíz común de la dimensión más biológica del ser humano debemos introducir

el elemento histórico y mostrar que, en efecto, todos los seres humanos tenemos un origen común.

Teófilo es el autor que más importancia le concede a este argumento y lo fundamenta en las fuentes «históricas» que tiene a su alcance:

Concedió Dios a Eva concebir y dar a luz otro hijo, que se llamó Set, de quien viene todo el género humano hasta el presente. A los que quieran y tengan afición de saber todas las demás generaciones, fácil es mostrárselas por las santas Escrituras (*Ad Autol.* II, 30).

En este mismo pasaje afirma que ha escrito una obra titulada *Sobre las historias*, dedicada a la exposición de este tema. Insiste en que *todos* los hombres y mujeres proceden de este tronco común, incluso los de las islas (*Ad Autol.* II, 32). Todo el género humano viene de Set porque Abel no tuvo hijos y la descendencia de Caín murió en el diluvio (*Ad Autol.* III, 19).

El origen común de los hombres aparece tan claro en la Escritura que ningún cristiano se atrevería a negarlo, aunque esto no impide que se acentúen las distancias entre las ramas de un mismo árbol. El caso más debatido es el de los hijos de Noé. En el relato bíblico, el diluvio funciona como una nueva creación. Ya vimos las narraciones que empleaban los gnósticos para sostener más allá del diluvio la pervivencia de una diversidad humana arraigada en la misma creación. Los autores eclesiásticos, sin embargo, asumen con sencillez que solo pervive la descendencia de Noé, pero acentúan los destinos de cada uno de sus hijos: Sem, Jafet y Cam.

Recordemos que Cam recibe la maldición de su padre por no haber cubierto su desnudez (Gn 9,18-29). El relato del Génesis menciona en dos ocasiones que «Cam es el padre de Canaán» y la maldición pronunciada por Noé recae, de hecho, sobre Canaán, que será el siervo de sus dos hermanos. Según el modo en que se interprete este pasaje, es posible volver a una distinción esencial entre diversos grupos humanos. Una conducta humana, el pecado cometido por Cam, le acarrea una maldición que alcanza a la constitución antropológica tanto de la persona como de su linaje. Encontramos un razonamiento paralelo en la cuestión del pecado de Adán y el modo en que este afecta a todo el género humano (cf. Melitón de Sardes, *De Pascha*, 48ss).

Por lo tanto, aquí se podría encontrar un argumento para sostener la desigualdad de los pueblos, la superioridad de unas razas sobre otras y, quizá sin llegar a la exclusividad

soteriológica de algunos pueblos, sí a la primacía de unos linajes sobre otros. Esto dice Ireneo de Lyon sobre Cam (*Epid.* 20):

Resultó por ello que toda la raza que le siguió fue maldita y en este pecado creció y se multiplicó [...]. Cuando alcanzó la edad adulta, tuvo sobre la tierra una posteridad numerosa como una floresta, desarrollándose por catorce generaciones de descendientes, hasta que, tras haber sido condenada, fue segada por Dios. De hecho los cananeos, los jeteos, los fereceos, los jeveos, los amorreos, los jebuseos, los guergeseos, los sodomitas, los árabes, los habitantes de Fenicia, todos los egipcios y los libios descienden de Cam y cayeron bajo la maldición, la cual se extendió ampliamente sobre los impíos.

La pregunta es: ¿alcanza la gracia de Cristo a todos estos pueblos? En *Epid.* 21, la manifestación del Señor a todas las naciones queda restringida, de hecho, a la descendencia de Jafet, de quien Noé había afirmado que habitaría en las tiendas de Sem, su hermano (Gn 9,27), pero no se vuelve a decir nada del destino de la descendencia de Cam.

San Justino muestra un espíritu más cosmopolita. Conoce el tópico de la descendencia de Cam y explica ante Trifón por qué Noé maldice a Canaán y no a Cam, su padre y el responsable en último término del pecado cometido: «como el castigo del que había pecado burlándose de la desnudez de su padre había de pasar a toda su descendencia, la maldición empezó por su hijo» (*Dial.* 139,1). Pero se anticipa a nuestras objeciones y afirma que la gracia de Cristo sí que llega a todos los hombres, también a los descendientes de Cam:

Entregado un solo pueblo, el de Canaán, a la servidumbre de los otros dos, vino Cristo conforme a la virtud que le fue dada por el Padre omnipotente, a llamar a la amistad, penitencia y convivencia a todos los santos en la misma tierra, cuya posesión, como anteriormente fue demostrado, les promete. De ahí que hombres de todas procedencias, sean libres o esclavos, como crean en Cristo y reconozcan la verdad de sus palabras y las de los profetas, tienen la seguridad de que han de vivir junto con Él en aquella tierra y heredar los bienes eternos e incorruptibles (*Dial.* 139,4).

Por si fuera poco, insiste más adelante en que los canaanitas también recibirán la salvación de Cristo, la filiación divina, y esto fue anticipado por Jacob: «Jacob [...] siendo como era figura de Cristo, se unió a las esclavas de sus dos mujeres libres y engendró de ellas hijos, para anunciar anticipadamente que Cristo había igualmente de recibir a los libres

que a cuantos canaanitas eran esclavos entre los pueblos de Jafet, y a todos los haría hijos herederos» (*Dial.* 140,1).

El apologeta es consciente de las dificultades que engendra dar demasiada importancia a los linajes, a esta dimensión biológica e histórica, en la comprensión soteriológica. Retoma la cuestión en otros pasajes del *Diálogo*, esta vez frente a la pretensión judía de ser del linaje de Abraham. Una vez más, encontramos que la alianza de Dios con el ser humano traspasa las fronteras morales y queda arraigada en la corporalidad, con lo que la salvación llegaría por vía genealógica. El apologeta sostiene que esto es un engaño fruto de la soberbia, pues la salvación llega por Cristo: «os engañaréis a vosotros mismos, imaginándoos que, por ser descendencia de Abrahán según la carne, ya vais a todo trance a alcanzar los bienes que Dios prometió dar por medio de su Cristo» (*Dial.* 44,1). En su defensa acude a la Escritura y las múltiples ocasiones en que se amenaza al pueblo elegido con ser retirado de la Alianza (*Dial.* 140,2-4) e insiste en que la confianza en la salvación ha de estar solo en Dios (*Dial.* 102,6).

En suma, el recurso a los linajes procura buscar la igualdad humana en la dimensión biológica, en un dato natural accesible al entendimiento. Este dato está lejos de ser evidente a una primera observación de la realidad, requiere una demostración que Teófilo ensaya recurriendo a las fuentes antiguas, pero todavía en el siglo XIX hay científicos que sostienen la existencia de varios troncos evolutivos desligados en esto que llamamos género humano. Otro escollo en esta argumentación tiene que ver con el alcance ontológico, antropológico o soteriológico que puede tener una bendición o una maldición en la descendencia de un individuo. La cuestión era objeto de debate en el judaísmo, haciendo referencia a la alianza con Abraham, y en el cristianismo, entorno a los hijos de Noé. San Justino se desembara de ambas apelando simplemente al alcance universal de la gracia de Cristo.

4.5 Somos pecadores: la responsabilidad individual

El automatismo salvífico que se esconde detrás del argumento genealógico está relacionado con la dimensión social o comunitaria de la salvación. En este razonamiento, las personas pierden su individualidad y son concebidas solo como partes de un todo más amplio, el linaje o la especie, que es el verdadero sujeto de la salvación. Esta pérdida de la individualidad es una característica de todo el pensamiento biológico. ¿Cómo recuperar, por tanto, el polo de la individualidad?

Además de la figura de Cristo como aquel ante el cual cada persona recupera su individualidad, figura que retomaremos más adelante, san Justino pone en valor la individualidad haciendo referencia al pecado y la responsabilidad personal. Nadie ha nacido ya asignado al mal, incluso cuando Dios pueda haber conocido de antemano su mala respuesta al amor divino: «los que fueron preconocidos como malos en lo futuro, lo mismo ángeles que hombres, no son malos por culpa de Dios, sino que por propia culpa es cada uno tal como ha de aparecer delante de Dios» (*Dial.* 140,4).

En la búsqueda de un elemento que esté presente en *todos* los seres humanos en general al tiempo que está presente en *cada* ser humano de forma particular y personal, los apologistas señalan al pecado: «En realidad, todo el género humano se verá que está bajo maldición. Según la ley de Moisés, maldito se llama a todo el que no persevere en el cumplimiento de lo que está escrito en la ley; y que nadie la cumplió exactamente, ni vosotros mismos os atrevéis a contradecirlo» (*Dial.* 95,1).

Esta idea ya se encuentra en san Pablo: «hemos dejado bien sentado que tanto judíos como griegos, todos están bajo el pecado» (Rom 3,9), y vuelve en otros Padres apologistas (cf. *Ad Aut.* III,11; *Diogneto* IX,1). Cabe destacar que no se apela tanto a la condición pecadora en sí misma, sino a la capacidad de todos los seres humanos para salir de ella, para vencer a la muerte (*Adv. Graecos* 15), para alcanzar la misericordia divina a través del bautismo (*Dial.* 43,2).

4.6 Somos racionales: el argumento estoico en los apologistas

El argumento más clásico dentro del estoicismo para defender la igualdad de todos los seres humanos acude a su capacidad de raciocinio, entendida como capacidad para conocer el Logos.

Ya hemos visto que la apariencia externa, el cuerpo, la carne o el linaje, son argumentos débiles en favor de la igualdad. Esto ya había sido observado desde antiguo y los filósofos que percibían una igual dignidad en sus congéneres se vieron obligados a rebuscar en las entrañas antropológicas para sostener su postura. En principio, el ejercicio de definición del ser humano es equivalente a la búsqueda de su igualdad fundamental. En efecto, definir consiste en hallar una característica común y propia a la cosa definida, que posean todos los elementos del grupo «ser humano» y solo ellos.

Los Padres apologistas se muestran conscientes de estos intentos y de la definición clásica del hombre: «animal racional, capaz de intelecto y de ciencia»¹³⁸. Pero no todos están dispuestos a reconocer el carácter racional del ser humano como definitorio. Veamos, primero, los pasajes en los que se valora la racionalidad humana.

Atenágoras cree que el Creador «dotó [al hombre] de inteligencia (συγκατεσκεύασεν) y de ley ingénita para su salvación y para la guarda de los preceptos que Él le diera, convenientes con una vida templada y razonable (ζωῆ λογικῆ)» (Res. 13) y esta razón es una sola y común en todos los hombres (*Leg.* 25; cf. *Dial.* 28,3). Así, el prójimo por el que he de preocuparme es todo animal racional (*Dial.* 93,3). Es decir, encontramos el motivo de la racionalidad humana como elemento igualador, que acarrea una responsabilidad moral y ha sido dispuesto por el Creador para la salvación de la persona.

Sin embargo, después de nuestro análisis del estoicismo, ya conocemos las dificultades que conlleva prestar una atención exclusiva a la racionalidad humana. San Justino parece consciente de ello. Al inicio de su *Diálogo*, narrando su conversión al cristianismo, da noticia de su trayectoria intelectual y algunas de sus reflexiones filosóficas. Allí sostiene que el alma del hombre, que posee la inteligencia y la capacidad de ver a Dios, es igual a la de un caballo, un asno o una cabra (*Dial.* 4,2). Taciano también opina que la inteligencia y la ciencia es común con los animales, y por eso no basta afirmar del hombre su ser racional (*Ad graec.* 15). Por lo tanto, la racionalidad no serviría para definir al hombre porque no es una cualidad propia, exclusiva, del ser humano.

Por otro lado, tampoco es evidente que todos los seres humanos tengan una misma razón. Hemos visto que Atenágoras la postula como única y común para todos los hombres pero, acto seguido, se ve obligado a puntualizar que no todos la emplean de igual manera, debido al efecto de los espíritus demoníacos (*Leg.* 25). También Justino reconoce que la razón no funciona igual en todos los hombres, pues hay quienes están corrompidos por la educación, las costumbres o unas leyes perversas y tienen atenuada esta capacidad (*Dial.* 93,1-2).

Observamos que la razón humana, como la carne o el linaje común, vuelve a ser una afirmación que pretende aparecer como evidente a la observación empírica, pero está lejos de serlo. Funciona más bien como un postulado, un axioma que fundamenta la igualdad

¹³⁸ Antonio Orbe, “La definición del hombre en la teología del s. II”. *Gregorianum* 48 (1967), 527.

humana mientras sea compartido y no venga cuestionado por la comunidad de hablantes. Pero que puede ser desechado con la misma gratuidad con que fue acogido.

Los apologistas, aunque conocen el argumento de la racionalidad común y lo usan con un contenido soteriológico, relativizan su uso, supeditándolo a razones más profundas. En primer lugar, no se trata tanto de que todos los individuos sean, de hecho, racionales, pues a todas luces no es así, sino de que todos pueden llegar a serlo: «Todos los hombres que desean filosofar acuden a nosotros, que no examinamos las apariencias ni juzgamos por su figura a los que se nos acercan, porque pensamos que la fuerza de la inteligencia puede darse en todos, aunque sean débiles de cuerpo» (*Ad graec.* 32). En segundo lugar, la condición racional ha sido dada al ser humano por disposición del Dios Creador (*Res.* 13, *Ad graec.* 15). Por último, ese Logos al que accedemos con la razón es Cristo, y podemos acceder a él, no por mérito nuestro, sino porque él ha venido a nosotros (*1 Apol.* 46,2-3). Es más, los cristianos son los auténticos racionales, los que viven según el Logos (*1 Apol.* 46,4).

La racionalidad que podemos emplear como argumento en favor de la igualdad de todos los hombres tiene un carácter más pasivo que activo, es más un don recibido de Dios que una capacidad desarrollada por el propio ser humano. Es fruto de la iniciativa divina, es luz, es el sol que nace de lo alto (cf. AH I,10,2). Clemente de Alejandría lo expresa con belleza y sencillez: «El Logos no se oculta a nadie, es una luz común, brilla para todos los hombres. No existe ningún cimerio en el Logos» (*Protr.* 88,2). Los *cimerios* son, según Homero (*Odisea* XI,13), un pueblo mitológico que habita un país donde nunca sale el sol. No hay cimerios en el Logos.

4.7 El Espíritu Santo: un impulso divino hacia el mundo

Hasta ahora hemos apelado a elementos naturales, es decir, a realidades que somos capaces de percibir en todos los seres humanos a través de los sentidos corporales y asibles, en mayor o menor medida, con el entendimiento. Pero no bastan las deducciones para conocer la verdad revelada por Cristo.

Los Padres apologistas manifiestan esta insuficiencia en varios lugares. Taciano es quizá el más explícito, cuando rechaza las definiciones clásicas del hombre y pone su singularidad en el ser *imagen y semejanza de Dios* (*Ad graec.* 15). La *Carta a Diogneto* también sostiene que «su enseñanza [de los cristianos] no ha sido descubierta por la reflexión y el desvelo de hombres curiosos; no defienden una enseñanza humana como

hacen algunos» (*Diogn.* 5,3) y san Justino no se convirtió al cristianismo cuando aquel anciano le habló de los profetas sino cuando sintió «que se encendía un fuego en mi alma y se apoderaba de mí el amor a los profetas y a aquellos hombres que son amigos de Cristo» (*Dial.* 8,1). Entonces halló que el cristianismo era la filosofía segura. Que este conocimiento superior no procede de una aguda capacidad de análisis lo prueba el hecho de que «entre nosotros todo eso puede oírse y aprenderse aun de quienes ignoran las formas de las letras, gentes ignorantes y bárbaras de lengua, pero sabias y fieles de inteligencia, y hasta de mutilados y privados de vista; de donde cabe entender que no sucede esto por humana sabiduría, sino que se dice por virtud de Dios» (*I Apol.* 60,11).

Esta *virtud de Dios* que alcanza a hombres y mujeres de toda clase y aporta un conocimiento nuevo está asociada a la acción del Espíritu Santo. El Espíritu es agente de universalización. En primer lugar, como acabamos de ver, porque puede descender sobre todos: «posible es [...] a todo el que de sí mismo se despoja, poseer ese sobreadorno del espíritu y volver al primitivo parentesco con él» (*Ad graec.* 20). Este argumento recuerda al empleado por Pedro en Hch 15,8-9: «Dios, que penetra los corazones, ha dado testimonio a favor de ellos dándoles el Espíritu Santo igual que a nosotros. No hizo distinción entre ellos y nosotros, pues ha purificado sus corazones con la fe». El descenso del Espíritu Santo tanto sobre judíos como gentiles muestra que la circuncisión no es necesaria, argumento al que volverá a apelar san Justino (*Dial.* 29,1). El descenso del Espíritu sobre todos los pueblos como prueba de la autenticidad del evangelio aparece también en las obras de Ireneo (*Epid.* 6) y Clemente (*Protr.* 85,3).

En segundo lugar, el Espíritu Santo aparece como agente universalizante porque invita a los discípulos a predicar a todas las naciones. Esta experiencia también aparece narrada en los Hechos de los Apóstoles y mantiene su viveza en los escritos apologéticos: «después que recibieron la fuerza que de allí les fue por Él enviada, se esparcieron por todo género de hombres, nos enseñaron todas estas cosas y fueron llamados apóstoles» (*I Apol.* 59,11; cf. *I Apol.* 39,2-3; *Dial.* 42,1; *Apol. griega* 15,2; *Apol. siríaca* 2,8).

En suma, los autores cristianos del siglo II siguen apelando a la experiencia del Espíritu como factor aglutinante de la comunidad cristiana, tal y como parece haberlo sido en las

primeras comunidades cristianas, con la suficiente fuerza como para construir sobre ella una identidad de grupo¹³⁹.

4.8 La verdad: conocimiento que se puede comunicar

Pero a los apologistas no les basta el argumento sobre el Espíritu Santo. Este fundamenta la fe, y es indubitable su necesidad y excelencia, pero el mismo Espíritu parece suscitar en ellos una inquietud intelectual que les invita a considerar la verdad del mensaje cristiano. San Ireneo lo expresa así: «La fe nos es concedida por la verdad, pues la fe se fundamenta en la verdad. De hecho nosotros creemos lo que realmente es y como es; y creyendo lo que realmente es y como siempre es, mantendremos firme nuestra adhesión» (*Epid.* 3). También san Justino, ante la acusación del judío Trifón de que los cristianos atienden a fábulas y se han fabricado un mesías a su medida, defiende tanto la verdad demostrada de las doctrinas cristianas como su procedencia del Espíritu Santo (*Dial.* 9,1). A Trifón tampoco le vale una respuesta del tipo «porque Dios lo quiso» (*Dial.* 28,1) que, apelando exclusivamente a la fe, se vuelve una escapatoria y tampoco los cristianos se conforman con ella, sino que aspiran a la verdad: la fe está íntimamente relacionada con el conocimiento (cf. Ps-Bernabé, *Epist.* 1,5; Ignacio de Antioquía, *A los efesios.* 17,2).

La verdad, tan valorada por los apologistas, también es empleada como argumento recurrente en la defensa de la universalidad de la revelación cristiana. Esta figura puede concebirse como el polo objetivo del carácter racional del ser humano: todos podemos acceder a la verdad porque somos racionales. Y sabemos que somos racionales porque, de hecho, coincidimos a la hora de afirmar la verdad de ciertos enunciados.

Los Padres apologistas, además de afirmar constantemente la verdad de su doctrina, invitan a otros a considerarla por su cuenta, comparándola, sin complejos, con las afirmaciones de los filósofos, historiadores y poetas: «trata de investigar con empeño las cosas de Dios, quiero decir, lo que han dicho los santos profetas, a fin de que, comparando lo que nosotros decimos y lo que dicen los otros, puedas hallar la verdad» (*Ad Autol.* II, 34; cf. *I Apol.* 44,13). Esta actitud ya supone un contraste con la mostrada por Tolomeo en la *Carta a Flora* (7,8-9): solo cuando su destinataria sea hallada digna, se le dará a conocer el principio de las realidades que han sido esbozadas. La invitación de los

¹³⁹ James D. G. Dunn. *Comenzando desde Jerusalén.* Tomo 2, vol. 1. Estella: Editorial Verbo Divino, 2012, 243.

apologistas a la investigación propia muestra una gran confianza tanto en la verdad de lo que afirman como en la dignidad de sus lectores.

Pero no podemos dejarnos llevar por el entusiasmo, ya sabemos que todo es siempre más complicado. El mismo Teófilo, que nos acaba de invitar a considerar y comparar por nuestra cuenta, comienza su obra reconociendo la dificultad de un discurso sobre Dios, pues no puede ser explicado a los que viven en el pecado: están ciegos a la luz de Dios (*Ad Autol.* I, 1-3). Atenágoras también es consciente de esta dificultad, el pecado obstaculiza el ejercicio de la razón y da un paso más que Teófilo. Su tratado *Sobre la resurrección de los muertos* comienza exponiendo la necesidad de un doble discurso: «quienes intentan trabajar sobre esto, necesitan de dobles razonamientos: unos sobre la verdad, otros por la verdad. Los “por la verdad” se dirigen a los que no creen o dudan; los “sobre la verdad”, a los de nobles sentimientos y que reciben con benevolencia la verdad» (*Res.* 1). La falta de fe de los destinatarios exige un esfuerzo pedagógico. Es posible leer la actitud de los valentinianos en esta misma clave o, por el contrario, sospechar de la buena fe de Atenágoras, pero el apologista se muestra consciente de los posibles excesos del doble discurso e insiste en que la primacía por naturaleza, por orden y por utilidad corresponde al razonamiento *sobre la verdad*, mientras que el razonamiento *por la verdad* es secundario en todo, y solo en contadas ocasiones es útil empezar por él (*Res.* 11).

Encontramos, así, un primer límite de este topos, relacionado, como ya veíamos, con la dificultad para afirmar el carácter racional de todos los seres humanos. Siendo la verdad el polo objetivo del argumento sobre la común racionalidad, esta limitación acontece en el polo subjetivo, en la propia capacidad racional, y es fruto del pecado personal. Por lo tanto, es una limitación que se puede superar. Así, nos movemos hacia una comprensión más existencial de la verdad. No es un dato que se conozca de forma puramente intelectual, sino que la verdad ha de ser practicada, requiere de una vida moral afín: «¿para qué sirve conocer la verdad de palabra si se profana el cuerpo y se realizan acciones degradantes? ¿De qué sirve la santidad del cuerpo si la verdad no anida en el alma? Ambos, pues, se alegran de estar juntos, están aliados y luchan mano a mano para llevar al hombre a la presencia de Dios» (*Epid.* 2).

Si caminamos demasiado lejos por este sendero descubrimos el abismo en el que cayeron los valentinianos. La comprensión de la verdad requiere de una práctica moral y esta se concreta en una vida comunitaria, en unas relaciones personales. ¿Se puede afirmar que

la comprensión de la verdad solo acontece en un determinado tipo de vida eclesial? Si acentuamos esta condición estaremos muy cerca de generar una dinámica sectaria, sin embargo, en los apologistas es posible hallar contrapesos a esta tentación. Estos pasan por invitar a las personas a leer e investigar por su cuenta, como hemos visto, antes de que se puedan considerar cristianos y miembros de la comunidad eclesial, dinámica que se da en los propios autores, cuando desprecian los argumentos de autoridad en favor de un contacto personal con la verdad (cf. *Ad graec.* 35; *1 Apol.* 2,1).

Existe, por tanto, un delicado equilibrio entre los polos objetivo y subjetivo, entre la verdad, que está ahí, y la capacidad de raciocinio de cada individuo que requiere un proceso; expresado en términos más pastorales: entre el kerigma y la mistagogía. Los gnósticos se exceden en ambos polos. Si acentuamos demasiado la limitación humana, la incapacidad para comprender, fruto del pecado, entramos de lleno en la tentación exclusivista, reservando la verdad para los pocos que hayan tenido suerte. Si absolutizamos la verdad como evidente y demostrable para cualquier individuo, habrá individuos concretos que caminen en posesión de la verdad y puedan enseñarla a quien les venga en gana. San Justino se empeña en conservar el equilibrio:

¡Oh Trifón!, si yo fuera como vosotros, hombre amigo de querellas y vano, no continuaría discutiendo con vosotros que no os disponéis a entender lo que se dice, sino que pensáis solo en aguzar el ingenio para responder; pero como temo el juicio de Dios, no me apresuro a afirmar de ningún individuo de vuestra raza [γένους] que no pertenezca al número de los que, por la gracia del Dios de los ejércitos, pueden salvarse. Por eso, por más malicia que mostréis, yo continuaré respondiendo a cuanto objetéis y contradigáis, cosa, por otra parte, que hago con todos absolutamente, de cualquier nación [γένους ἀνθρώπων] que sean, que quieren discutir conmigo o informarse de estas cuestiones (*Dial.* 64,2).

Es consciente de las dificultades, de cómo el pecado nubla el entendimiento, pero está convencido de la verdad de sus argumentos y, por tanto, de su alcance universal, a todos los pueblos, a todos los hombres (cf. *Dial.* 28,3). Mantener el equilibrio le permite seguir predicando.

4.9 La semilla del Logos: la verdad más allá de la deducción

El recurso a la verdad sigue conservando un carácter demasiado intelectual, y es fácil comprender que el teorema de Pitágoras pueda haberse descubierto en China y en Egipto de forma independiente, pero las coincidencias entre la sabiduría griega y la enseñanza

cristiana iban mucho más allá de la deducción matemática. Para explicar y reconocer la presencia de elementos valiosos de verdad, bondad y belleza en pueblos ajenos a la Revelación, se populariza la figura de la «semilla del Logos» (σπέρμα τοῦ λόγου). La expresión ha quedado asociada a san Justino quien sostiene que se halla «ingénita en todo el género humano» (2 *Apol.* 7(8)).

De este modo, se consigue ofrecer una idea más completa de la verdad, que incluye símbolos y mitos comunes (v.g. la historia de Deucalión/Noé, 2 *Apol.* 6(7),1-2, y la historia de Heracles y los dos caminos, 2 *Apol.* 7(8),1 y 11), costumbres y vida moral (la práctica ética de los estoicos, 2 *Apol.* 6(7),7-8 y 7(8),1), e intuiciones espirituales sobre la naturaleza de Dios y su Logos (2 *Apol.* 10,2; *Leg.* 7).

Estas semillas del Logos, en lo que tienen de auténticas, no solo sirven para explicar las coincidencias entre las tradiciones, sino que se les concede también una finalidad evangelizadora. Son ellas las que permiten que el mensaje de Cristo llegue a todos los pueblos: «algunos de ellos, que tenían el alma libre de su influjo [de los demonios], dijeron cosas acordes con los profetas, a fin de que sirvieran de testimonio para ellos y para todos los hombres acerca de la monarquía de Dios, del juicio y de lo demás que dijeron» (*Ad Autol.* II, 8).

Por otro lado, la misma figura recuerda la insuficiencia de la razón humana bajo el poder del pecado, que no ha permitido a los pueblos comprender la verdad en su plenitud. Solo las almas libres han captado estas semillas dispersas por el mundo. La tarea, entonces, será discernir qué afirmaciones de los filósofos son auténticas semillas del Logos y cuáles son engaños de los demonios para confundir a los futuros seguidores de Cristo, y este proceso no es nada fácil. Se aprecian discrepancias entre los Padres e incluso dentro de una misma obra. San Justino, por ejemplo, se apoya en las narraciones sobre los hijos de Zeus para hacer creíble ante sus interlocutores la revelación del Hijo de Dios (1 *Apol.* 22-23), pero, más adelante en la obra, considera que estas fábulas han sido puestas, no por el Logos como semilla de verdad, sino por los demonios para confusión de los pueblos: «como oyeran [los demonios] que Cristo había de venir y que los hombres impíos habían de ser castigados por el fuego, echaron por delante a muchos que se dijeran hijos de Zeus, creyendo que lograrían que los hombres tuvieran la historia de Cristo por un cuento de hadas, semejante a los fantaseados por los poetas» (1 *Apol.* 54,2).

El argumento de las semillas del Logos está relacionado con el anterior, acerca de la verdad, en el mismo polo objetivo de la relación entre la Palabra y el oyente. Por un lado, amplía el concepto de verdad para incluir dimensiones antropológicas, sociales y culturales que están fuera del ámbito del entendimiento. Por otro lado, conservan el equilibrio entre la verdad y el acceso limitado que tenemos a ella. Sin embargo, mientras que en la figura anterior la limitación estaba situada en el polo subjetivo, en la incapacidad de los hombres pecadores para percibir la voz de la Verdad, hablar de semillas del Logos parece introducir una limitación en el mismo polo objetivo. La incapacidad de los filósofos griegos para percibir la realidad divina no se debería solo a su vida pecaminosa, sino también al hecho de que Cristo, el Hijo de Dios, todavía no se había revelado en su ser hipostático en la historia. De hecho, esta misma limitación de carácter más objetivo es la que estaría presente en los escritos de los profetas y en las leyes de Moisés, lo cual nos lleva al siguiente tema.

4.10 Superar las culturas

Expliquemos, antes de nada, qué entendemos por cultura. Hemos observado el recurso de los Padres apologistas a la verdad, concebida esta en términos amplios, que incluye símbolos, historias, costumbres y enunciados sobre Dios, el hombre y el mundo. Esta verdad o semilla del Logos está de alguna manera presente en todos los seres humanos y da lugar a expresiones y prácticas socialmente compartidas que conservan su mismo brillo. Al mismo tiempo, los hombres son pecadores, y no todas sus tradiciones expresan con la misma fuerza la verdad. Además, el Logos de Dios solo se ha manifestado plenamente en Jesucristo, lo cual impide que las enseñanzas antiguas hayan podido transparentar la verdad. La cultura sería, por tanto, el conjunto de dichas tradiciones, enseñanzas, costumbres, símbolos y prácticas, socialmente compartidas, y que conforman la identidad de un grupo humano, es decir, constituyen un conjunto de elementos que distingue a este grupo de todos los demás.

Cada cultura conserva, por tanto, junto a los elementos de verdad, una gran parte de expresiones inadecuadas, bien sea por el pecado de los hombres, bien por el desconocimiento de Cristo.

Ya hemos visto que los Padres apelan a la verdad presente en todos los pueblos para sostener el alcance universal del Evangelio. Ahora nos centramos en el movimiento

complementario a este: desechar o mostrar la importancia relativa de los elementos culturales considerados circunstanciales, impropios, falsos o insuficientes.

Contra la cultura helena, se señalan las inconsistencias entre los filósofos (cf. *Ad graec.* 25; Hermias 19), lo absurdo de sus mitos (cf. *Ad graec.* 21; *Apol. griega* 9-13) y la diversidad de leyes morales entre unos pueblos y otros (*2 Apol.* 9,3-4), acentuando más el pecado personal como causa de estas desviaciones.

Contra los judíos la actitud es diversa. De nuevo, se rechaza el carácter veraz, y por tanto racional y universal, de los principales elementos identitarios de la cultura judía, a saber: la circuncisión, el sábado, el templo, los sacrificios, los novilunios, las abluciones, los ayunos y las reglas alimentarias. Es manifiesta la continuidad entre los evangelios, el llamado Concilio de Jerusalén, la discusión entre Pedro y Pablo, la literatura apostólica y los apologistas. La *Epístola* del Pseudo-Bernabé es considerada el más radical exponente de esta tendencia¹⁴⁰, pero también está presente en las cartas de san Ignacio (v.g. *A los magnesios*, 9-10), en la *Carta a Diogneto* (4,2-4) y en el mismo san Justino. A la acusación del judío Trifón, de no guardar los mandamientos de Dios, es decir, las fiestas, los sábados y la circuncisión, Justino responde que ha leído bien a los profetas y que «había de venir una ley última y un testamento principal sobre todos, que ahora tienen que guardar todos los hombres que aspiren a la herencia de Dios, porque la ley dada sobre el monte Horeb es ya vieja y os atañe solo a vosotros [los judíos]; pero la otra pertenece a todos absolutamente» (*Dial.* 11,2).

A lo largo del *Diálogo*, Justino va reinterpretando cada precepto cultural judío desde la perspectiva espiritual que ofrece Cristo: la circuncisión no es de la carne sino del corazón (*Dial.* 15,7), es posible comer de todo (20), los sacrificios en el Templo no son necesarios (22-23; 40-41), como tampoco lo es el sábado (29,3). Las razones para sostener la parcialidad y, por tanto, la insuficiencia de estas prácticas es variada. Por un lado, se apela a la misma palabra de los profetas (27,2). También se esgrimen argumentos racionales para justificar el carácter cultural y transitorio de la circuncisión: si Dios quisiera que todos se circuncidaran, no habría fabricado un prepucio para los hombres (19,3). El precepto de la circuncisión queda también relativizado al observar que otros pueblos, por ejemplo los egipcios y moabitas, también lo practican y no son por ello justificadas (28,4),

¹⁴⁰ Litwa, 66-88.

y personajes ilustres de la historia sagrada, como Abel, Enoc, Lot, Noé o Melquisedec, fueron agradables a Dios aun cuando no estaban circuncidados (19,3-4).

La distinción entre unos alimentos y otros ha de ser simplemente racional: comemos todo lo que es bueno, si algo es venenoso o amargo, no lo comemos (20,3). Y lo mismo parece aplicarse a la Ley en su conjunto: «En la ley de Moisés, en efecto, se mandan algunas cosas por naturaleza buenas y piadosas y justas, que han de hacer los que las creen; otras, que practicaban los que estaban bajo la ley, están escritas con miras a la dureza de corazón del pueblo. Así, pues, los que cumplieron lo que universal, natural y eternamente es bueno, fueron agradables a Dios y se salvarán por medio de Cristo en la resurrección» (*Dial.* 45,3-4).

Una vez más, si nos excedemos en la tarea de recalibrar las prácticas culturales según un criterio racional llegamos a posturas próximas a las de los gnósticos y valentinianos. Este parece haber sido el camino emprendido en Alejandría por Basílides, Carpócrates, Pródico y Epifanio¹⁴¹, probablemente continuado y corregido por Valentín y sus discípulos. La pregunta es la siguiente: ¿por qué en el Antiguo Testamento hay preceptos insuficientes? ¿Proceden de Dios, han sido revelados por él o son fruto de la incapacidad de Moisés y los profetas para entender el mensaje divino? En otras palabras: la limitación de la comprensión humana de la Revelación ¿es responsabilidad del hombre o es parte de la misma Revelación? ¿Es una limitación en el polo subjetivo o en el objetivo?

El valentiniano Tolomeo parece tenerlo claro: en el Pentateuco hay preceptos que no se han de cumplir en adelante, pues se deben a una interpretación circunstancial y pobre de Moisés y los ancianos (*Carta a Flora* 4,2). Esos mandamientos, aunque han sido propuestos con buena intención, son contrarios a la ley de Dios y para justificarlo se cita la discusión de Jesús con los fariseos acerca del divorcio (Mt 19,3-9). Esta exégesis del Antiguo Testamento, sin llegar a los extremos atribuidos a Marción, se inclina en aquella dirección al negar la autoría (y autoridad) divina de amplios pasajes de la Escritura.

No cabe duda de que la solución valentiniana aparenta ser más clara, más «razonable», que las enrevesadas respuestas que ofrece san Justino a las mismas cuestiones. ¿Por qué iba Dios a pedir que los judíos se circuncidaran si no era una exigencia fundamental, un mandamiento para todo el mundo? Por un lado, san Justino dice que es «por vuestras iniquidades y vuestra dureza de corazón» (*Dial.* 18,2), «esa circuncisión no es necesaria

¹⁴¹ Litwa, 91-106.

para todos, sino para solo vosotros [...] a fin de que sufráis lo que ahora con justicia sufrís» (*Dial.* 19,2). Y de forma similar ocurre con las normas alimentarias: «os mandó absteneros de ciertos alimentos, a fin de que aun en el comer y beber tuvierais a Dios ante los ojos, como quiera que sois inclinados y estáis siempre prontos a apartaros de su conocimiento» (*Dial.* 20,1), con el sábado (*Dial.* 21,1 y 27,2) y con las ofrendas, sacrificios y demás fiestas (*Dial.* 43,1). Por otro lado, también está presente la justificación tipológica, aquello preparaba, en figura, la venida de Jesucristo, el Hijo de Dios (*Dial.* 11,4; 43,1-2).

San Justino, como Tolomeo, también parte de la respuesta de Jesús a los fariseos: «Por la dureza de vuestro corazón os permitió Moisés repudiar a vuestras mujeres» (Mt 19,8), pero no reduce aquellos mandamientos a la autoría de Moisés: entiende que proceden de Dios y tienen un significado espiritual, aunque sea difícil de identificar. Por un lado, tienen una función pedagógica: guiar a los judíos hacia el culto verdadero de Dios. Por otro lado, tiene una función tipológica: revelar el misterio de Jesucristo para que crean en él. Así se mantiene el equilibrio entre ambos polos.

En la historia sagrada recogida en la Escritura, los fenómenos culturales no son un mero signo, un mandamiento caprichoso, ni son la realidad última, un mandamiento absoluto. Son símbolo, tipo, figura, de la realidad por venir. Tienen un contenido real, encarnado. Se parecen más a un sacramento que a una moraleja. En el fondo nos estamos preguntando por el estatus del Antiguo Testamento, el carácter especial de la tradición hebrea en el propio cristianismo, discusión que seguía presente en el siglo II, y los valentinianos parecen responderla siguiendo la comprensión platónica del símbolo, del *εἰκὼν*¹⁴².

En resumen, el cristianismo supera las diferencias culturales en busca de la verdad común a todos los pueblos: «los que nos odiábamos y matábamos los unos a los otros y no compartíamos el hogar con quienes no eran de nuestra propia raza por la diferencia de costumbres, ahora, después de la aparición de Cristo, vivimos todos juntos y rogamos por nuestros enemigos y tratamos de persuadir a los que nos aborrecen injustamente» (*I Apol.* 14,3). En esta superación cultural se incluyen, también, las prácticas judías, aunque estas reciben un trato significativamente diverso del resto. Mientras que es posible agrupar las tradiciones paganas como producto de los demonios, de una razón entorpecida por el pecado, aun con algunas semillas de verdad, a los preceptos judíos se les atribuye autoría

¹⁴² Cf. las observaciones sobre este punto en la p. 80.

divina y se ensaya el difícil equilibrio del símbolo bien comprendido. Con todo, ambos esfuerzos de superación cultural van encaminados a la integración de todos los pueblos.

4.11 Un pueblo nuevo: lenguaje étnico en la construcción de la identidad cristiana

En el proceso de construir una nueva vida común que parte de la verdad, del Evangelio, los cristianos generan una nueva cultura¹⁴³. Esto es evidente, por ejemplo, en el desarrollo histórico del cristianismo en Europa, pero ya en el siglo II se tiene la conciencia de que algo nuevo está surgiendo. No parece posible construir una identidad en la simple negación de las identidades previas, sino que se hace necesario un momento positivo que afirme la propia y nueva identidad, y esto se hace en términos similares a los previamente superados.

La carta a Diogneto se pregunta por «esta nueva raza [γένος] o nuevo género de vida [ἐπιτήδευμα]» (*Diogn.* 1). Melitón de Sardes lamenta que se persiga «al linaje [γένος] de los adoradores de Dios» (fr. 1,5), Arístides, según los fragmentos griegos, divide a toda la humanidad en «tres géneros [τρία γένη] de hombres [...]: los adoradores de los [...] llamados dioses, los judíos y los cristianos» (*Apol. griega*, 2,1) y según la versión siríaca, en cuatro: «las estirpes de los hombres en este mundo son cuatro: los bárbaros y los griegos, los judíos y los cristianos». La *Predicación de Pedro* sigue esta misma terminología, aunque quizá en un sentido diverso: «las costumbres de los griegos y judíos son antiguas, pero tú le [a Dios] adoras de un modo nuevo, como cristiano, según un tercer modo [τρίτω γένει]» (fr. 5, *Strom.* VI, 41,6)¹⁴⁴; en el *Martirio de san Policarpo* (3,2) la muchedumbre queda asombrada ante la valentía de «la raza de los cristianos [γένους τῶν Χριστιανῶν]»; y el *Pastor de Hermas* indica que los mancillados son «arrojados de la familia de los justos [γένους τῶν δικαίων]» (*Comp.* IX, 17,5).

Se podrían ofrecer más ejemplos, pero sirvan estos para mostrar, en primer lugar, el amplio uso que se hace del término γένος para referir la nueva realidad comunitaria de la

¹⁴³ Joseph Ratzinger. *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, 61ss.

¹⁴⁴ Desde A. Harnack, se ha discutido bastante sobre la traducción adecuada de este τρίτω γένει. La traducción de Merino Rodríguez de los *Stromata* opta por: «nosotros, los cristianos, damos culto a Dios de una manera nueva como la tercera generación». Para más detalles sobre la cuestión, cf. David G. Horrell. *Ethnicity and Inclusion. Religion, Race, and Whiteness in Constructions of Jewish and Christian Identities*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2020, 235-243; o Erich S. Gruen. “Christians as a ‘Third Race’. Is Ethnicity an Issue?”. En *Christianity in the Second Century. Themes and Developments*, 235-249.

que participan los cristianos y, en segundo lugar, la amplia variedad de traducciones a las que se presta¹⁴⁵. Puede designar a una *familia, clan, tribu, estirpe o linaje*, un grupo social que comparte un ancestro común; o un grupo social más amplio, con relaciones donde la conexión por el parentesco no es la principal, como *pueblo, o raza*; o puede también emplearse de forma más abstracta para reunir objetos inanimados en un *género, tipo o modo*. En las traducciones disponibles en castellano no es infrecuente hallarlo traducido por *raza o linaje* cuando está claro que se refiere a un grupo humano, aunque esto suponga ya una interpretación muy cuestionada en la actualidad.

Hay que puntualizar, en primer lugar, que el modo en que se entendía la *raza* o la *etnia* en la Antigüedad no es equivalente al sentido que tienen estas palabras en nuestros días¹⁴⁶. No decimos, con esto, que no existieran prejuicios raciales en el siglo II. Basta echarle un vistazo al manual de fisiognomía de Polemón (c.90-144), al pseudo-aristotélico *Physiognomonica* o a la obra de Galeno (129-c.216) para ver las conexiones postuladas entre la cobardía y la piel negra o el salvajismo y el cabello rubio¹⁴⁷. Sucede como con la categoría *religión*: es un concepto moderno que, al ser aplicado al estudio de la Antigüedad, introduce sesgos y contenidos que no están presentes en el mundo antiguo.

De hecho, ambos conceptos, *raza y religión*, en la época que estamos estudiando están más ligados de lo que acostumbramos a suponer. Ser romano consistía, principalmente, en practicar la religión romana y ser judío en adorar al Dios de Abraham¹⁴⁸. La expresión de Melitón es elocuente: «el linaje de los adoradores de Dios» y Arístides nos ofrece una descripción más explícita de esta relación entre la γένοϋς y la acción de adorar (προσκυνέω). Después de dividir la humanidad en cuatro estirpes, describe en qué consiste cada una (*Apol. siríaca*, 2,3-6):

Los bárbaros, pues, computan el origen del género de su religión de Crono y Rea y de sus otros dioses. Los griegos, en cambio, de Helen, que dicen descender de Zeus; de Helen fue luego engendrado Eolo y Xutho; luego la demás familia, de Inaco y Foroneo; luego, en fin, de Dánao egipcio y de Cadmo y de Dioniso. Los judíos, por su parte, computan el

¹⁴⁵ Skarsaune, 250-264.

¹⁴⁶ Para una distinción entre los términos *raza, etnia y cultura* en el estudio de la Antigüedad, cf. Naoise Mac Sweeney. “Race and Ethnicity”. En *A Cultural History of Race in Antiquity*, editado por Denise Eileen McCoskey, 103-118. London: Bloomsbury Academic, 2022. En nuestro trabajo, las empleamos como sinónimos, siguiendo la opción de Denise Kimber Buell. *Why This New Race: Ethnic Reasoning in Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 2005.

¹⁴⁷ Sweeney, 76-82.

¹⁴⁸ Denise Kimber Buell. “Race and Religion”. En *A Cultural History of Race in Antiquity*, editado por Denise Eileen McCoskey, 49-66. London: Bloomsbury Academic, 2022.

origen de su estirpe, de Abrahán, que engendró a Isaac, del que nació Jacob, el que engendró doce hijos. Estos emigraron de la Siria a Egipto y allí fueron llamados estirpe de los hebreos, del nombre de aquel legislador suyo; luego, por último, fueron llamados judíos. Los cristianos, pues, cuentan el principio de su religión de Jesucristo, y este es llamado Hijo de Dios Altísimo.

El resto de su obra está dedicada a exponer con mayor detalle a qué dioses adoran los bárbaros, cuáles los griegos, qué idea de Dios tienen los judíos y cuál es la verdad descubierta por los cristianos.

La relación entre *raza* y *adoración* nos hace pensar en unas fronteras étnicas más fluidas que lo permitido por un concepto de raza anclado en la constitución biológica de los individuos. Así, era posible pasar a ser griego si se recibía una educación griega, se adoptaban las costumbres helenas, se hablaba la lengua correspondiente y se adoraba a sus dioses¹⁴⁹. El linaje era, sin duda, un elemento a considerar, pero no era el único ni el definitivo en la pertenencia a un γένος.

Por lo tanto, ¿cómo hemos de entender el γένος cristiano? Los autores contemporáneos se debaten entre dos interpretaciones básicas: una que insiste más en la carga étnica del término y otra que la relativiza en pro de un uso figurado del lenguaje. Denise K. Buell es la autora que ha recuperado con fuerza la primera postura¹⁵⁰. Sostiene que los cristianos, en particular los apologistas, emplean deliberadamente el lenguaje étnico para reivindicar ante el Imperio Romano los derechos de los que disponían otros pueblos extranjeros: si los troyanos pueden adorar a Héctor, los lacedemonios a Agamenón, los atenienses a Posidón, los egipcios a los gatos... ¿Por qué a nosotros se nos persigue por nuestra adoración? (cf. Atenágoras, *Leg.* 1). La estrategia seguida sería presentarse también como un pueblo más que exige que sus derechos sean equiparados a los de los otros pueblos y fortalecer la propia identidad cristiana.

Otros autores, señalando las deficiencias filológicas del trabajo de Buell, sostienen que el uso que la literatura cristiana hace del término γένος está exento de contenido racial¹⁵¹. Se señala, por ejemplo, que el mismo Atenágoras citado por Buell no usa el término γένος para referirse a los cristianos, como tampoco lo hace san Justino en ninguna de sus

¹⁴⁹ Ibid., 61.

¹⁵⁰ Buell. *Why This New Race*.

¹⁵¹ Juan Chapa. “¿Identidad cristiana étnica? El caso de *Diogn.* 1.1”. *Estudios Eclesiásticos* 94, n.º 369 (2019): 309-338. DOI: <https://doi.org/10.14422/ee.v94.i369.y2019.004>. También en Gruen, 235-249.

apologías, aunque sí se usa para referirse a otros pueblos y naciones. El principal texto estudiado en este sentido es la *Carta a Diogneto*. Los cristianos son descritos como individuos sin vestido, ni dieta, ni territorio común, ni lengua, ni costumbres particulares, ni ciudades propias, ni género de vida apartado (*Diogn.* 5,1-4), es decir, que no tienen ninguno de los rasgos étnicos que pueden identificar a una raza, por lo cual no deberíamos comprender γένος como *raza* o *pueblo*, sino en términos más abstractos, como *clase* o *tipo de comportamiento*.

En mi opinión, posicionarse en uno u otro polo impide ver todo lo que está en juego en esta dinámica. Por un lado, el estudio de los gnósticos y valentinianos nos ha permitido observar que el lenguaje étnico se desarrolla más por motivos identitarios y espirituales que por estrategia política. Por otro lado, no vemos motivos para eliminar el contenido étnico o familiar del lenguaje de los apologistas cuando los cristianos han hecho de la fraternidad la principal categoría de reconocimiento mutuo¹⁵². En el Nuevo Testamento encontramos un uso de γένος referido al grupo de los cristianos: «vosotros, en cambio, sois un linaje [γένος] elegido, un sacerdocio real, una nación [ἔθνος] santa, un pueblo [λαός] adquirido por Dios para que anunciéis las proezas del que os llamó de las tinieblas a su luz maravillosa» (1Pe 2,9). La frase conjuga una cita de Ex 19,6 y Is 43,21 para rematar con énfasis el inicio de la carta y fundamentar lo que sigue, y combina tres modos de designar al pueblo de Dios: γένος, ἔθνος y λαός. Λαός es el término que en los LXX subyace a la expresión *pueblo de Dios*¹⁵³. Ἔθνος tiene un contenido étnico más específico, y suele emplearse en la Escritura para referirse a las naciones, a los pueblos gentiles, y en muchas ocasiones puede ser considerado sinónimo de γένος. Se debate si el autor de 1Pe está empleando el lenguaje étnico para consolidar la identidad cristiana, pero, llegados al siglo II, parece claro que los autores cristianos emplean este versículo en el sentido indicado¹⁵⁴.

¿No es posible que la tensión ofrecida por la *Carta a Diogneto* tenga un sentido más profundo? Los cristianos conforman un pueblo nuevo, una nueva raza, si se quiere, pero la característica principal de este nuevo pueblo es, precisamente, la ausencia de características étnicas. La obra de los apologistas hace un esfuerzo incuestionable por reforzar la identidad cristiana, pero nos recuerda, al mismo tiempo, que dicha identidad

¹⁵² Horrell, 106-111.

¹⁵³ Cf. más arriba, p. 60.

¹⁵⁴ Horrell, 217-248.

no puede estar en los habituales recursos étnicos, sino en la referencia a Jesucristo y en el servicio al prójimo. La reunión de los cristianos, la Iglesia, tiene una consistencia real, como la puede tener la familia o el linaje, y no es una mera adscripción, como a una revista o un partido político. Pero su principal signo identitario no está en el color de la piel o el país de origen, sino en la vida moral, en el servicio al prójimo (cf. *Diogn.* 5,4b), lo cual no supone más que un desarrollo de Jn 13,35: «En esto conocerán todos que sois discípulos míos: si os amáis unos a otros». Por lo tanto, la pertenencia eclesial no es un dato automático, una condición natural ganada de una vez para siempre.

Si no se mantiene este equilibrio, descubrimos de nuevo los excesos de los gnósticos y valentinianos. Al tender hacia una comprensión esencialista, hacen del cristianismo un dato cultural que forja identidad en el mismo sentido que las demás propuestas culturales. La misma designación *gnósticos*, así como su referencia al linaje escogido, refleja este exceso de seguridad en la propia pertenencia eclesial, en la propia identidad. En términos más filosóficos, diremos que objetivan la identidad, esta pierde su carácter relacional, se aferran a ella según el entendimiento, resolviendo la tensión que refleja la *Carta a Diogneto*.

La nueva identidad cristiana tampoco puede ser tan objetiva que elimine las identidades previas, sino que las relativiza en comparación con el Evangelio e invita a sustraer de la propia vida aquello que no es conforme a la verdad. Por lo tanto, los individuos que pasan a ser cristianos no dejan de ser griegos o judíos, sino que su identidad étnica pasa a un segundo plano. De esta manera se procura evitar la imposición de una cultura considerada superior, el etnocentrismo y androcentrismo que descubríamos en el estoicismo y en la política religiosa imperial¹⁵⁵.

San Justino es consciente de estos peligros, pues le tocó vivir en un contexto social en el cual la mala comprensión de esta tensión degeneró en abusos contra los cristianos. Por ello insiste en que no basta el nombre de *cristiano* para ser condenado. Contra una concepción demasiado esencialista de la identidad cristiana, acentúa el otro polo, recordando que designarse a sí mismo como cristiano no otorga la auténtica identidad cristiana:

Hay, pues, amigos, y los ha habido, muchos que han enseñado doctrinas y moral atea y blasfema, no obstante presentarse en nombre de Jesús, y son por nosotros llamados del

¹⁵⁵ Horrell, 42.

nombre de quien dio origen a cada doctrina y opinión [...]. Nosotros no tenemos comunión ninguna con ellos, pues sabemos que son ateos, impíos, injustos e inicuos, y que, en lugar de dar culto a Jesús, solo de nombre le confiesan (*Dial.* 35,4-5).

No es el nombre sino la comunión la que otorga la identidad cristiana. No basta llamarse cristianos, hay que serlo, hay que llevar una vida moral (*1 Apol.* 7,1-5; 16,14), y es una labor que implica todas las dimensiones de la existencia: «Vosotros no honráis a Dios y a su Cristo más que con los labios; nosotros, empero, que hemos sido enseñados con la verdad total, le honramos también con nuestras obras, con el conocimiento y el corazón hasta la muerte» (*Dial.* 39,5; cf. *2 Apol* 13,2).

Resumiendo, el cristianismo genera una nueva identidad que acude a la terminología clásica usada para reforzar las identidades nacionales y el lenguaje familiar. Sin embargo, reinterpreta la construcción de esta identidad poniéndola fuera de uno mismo, en la relación religiosa con Cristo y la relación moral con el prójimo. La deslocalización de la propia identidad permite promover una identidad de alcance universal, conservando el equilibrio que algunas propuestas cristianas disolvieron en su búsqueda de una identidad más sólida.

4.12 Ya lo anunciaron los profetas: relectura del Antiguo Testamento a la luz de Cristo

En el esfuerzo apologético por defender la fe y la vida de la comunidad, no es infrecuente que los autores restrinjan sus argumentos y su lenguaje a la estructura discursiva de sus destinatarios. El caso extremo lo encontramos en *El escarnio de los filósofos paganos* de Hermias, que apenas conserva rasgos que podamos identificar como propiamente cristianos. Sin embargo, renunciar a un lenguaje propio acarrea sus riesgos al acotar el discurso a los límites ajenos, que son precisamente aquellos que se quieren ampliar.

Así, no nos sorprende que san Justino cite abundantes profecías y pasajes bíblicos en su diálogo con los judíos, pero sí resulta llamativo que lo haga en sus apologías. La Escritura le ofrece un marco desde el cual comprender a Cristo. Podría haber ensayado una lectura alegórica de los textos de Homero o haber acudido a los oráculos aceptados por sus interlocutores, pero opta por conservar el testimonio de los profetas de Israel como la fuente hermenéutica privilegiada.

La autoridad de las profecías también se emplea como argumento para defender el alcance universal del Evangelio. Esta dimensión del Mesías es reforzada a la luz de los

testimonios proféticos y san Justino no pierde la oportunidad de señalarlo. Ante los judíos recuerda al profeta Jonás, que predica a todos los vivientes, hombres y animales (*Dial.* 107,2), la figura del cordero pascual «que de antemano anunciaba la salvación que por la sangre de Cristo había de venir a todo el género humano» (*Dial.* 111,3-4) y a Raab, cuya cinta representaba esta misma sangre por la cual se salvan «gentes de todas las naciones» (*Dial.* 111,4)¹⁵⁶. Josué era anuncio de Jesús, que es quien de verdad ha vencido a Amalec en la cruz y a quien reverencian todas las naciones (*Dial.* 131,5), el asna y el pollino de Zac 9,9 son símbolo de los dos pueblos, gentiles y judíos, traídos ante Jesús (*Dial.* 53,4), lo mismo los hijos de Noé y los hijos de Jacob, nacidos unos de mujeres libres otros de mujeres esclavas, pero todos con el mismo honor (*Dial.* 134,4-5). El valor salvífico universal de la sangre derramada por Cristo en la cruz también se destaca en referencia al Cuarto Cántico del Siervo (*Dial.* 13,1) y al cántico con que Moisés bendijo a José (*Dial.* 91,3).

Ante el emperador vuelve a recurrir a los profetas, aunque no a las mismas figuras. El discurso final de Jacob a sus hijos (Gn 49,10) anuncia lo que ahora se puede ver, a saber, que «de todas las razas de hombres esperan al que fue crucificado en Judea» (*I Apol.* 32,4). También lo anunciaban el salmo 19(18) (*I Apol.* 40,7) y el profeta Isaías en Is 65,1-3 (*I Apol.* 49,1). En la *Primera Apología*, vuelve a comentar el Cuarto Cántico del Siervo, mencionando de nuevo la misión a todos los hombres (*I Apol.* 50,11).

San Justino es consciente del carácter especial de estos argumentos, que no apelan al entendimiento, a la deducción lógica, sino a una verdad que han conocido de primera mano y nosotros comprobamos ahora en los acontecimientos históricos (*Dial.* 7,2). El uso de los profetas amplía, una vez más, la razón, que no se restringe a la demostración, sino que surge de la relación con el Logos, e integra otras dimensiones antropológicas, sociales e históricas. Los profetas, a la luz de Cristo, revelan el paso de Dios por la historia y su voluntad de alcanzar a todos los pueblos.

4.13 Por Cristo: fundamento de la fe cristiana

Cuando decimos que la persona de Cristo constituye un argumento en sí para justificar el alcance universal del Evangelio, no nos referimos solo a la enseñanza de Jesús. Jesucristo

¹⁵⁶ Resulta curioso que, con el tiempo, esta misma imagen haya sido empleada para indicar todo lo contrario, que fuera de la casa de Raab, fuera de la Iglesia, no hay salvación, cf. Santiago Madrigal. “Eclesialidad y universalidad de la Salvación a la luz de la noción ‘Ecclesia ab Abel’”. *Diálogo Ecueménico* 35, n.º 112 (2000): 291.

aparece como razón de la universalidad de cuatro modos principales en la literatura apologética: como Maestro, como Dios encarnado, como Crucificado y como Juez.

4.13.1 Cristo Maestro

Como Maestro, Cristo ha traído una nueva Ley, una Nueva Alianza, inscrita en los corazones y, por tanto, para todas las naciones (*Dial.* 11,2-4). Los nuevos mandamientos de Cristo parecen haber sido una columna central en la primera enseñanza cristiana, y uno de ellos se refiere a la no acepción de personas, no dar un trato de favor preferente a unos individuos sobre otros, es decir, a la igualdad (*Didaché* 2,7 y 4,3; *Ad I Cor.* 1,3; Ps-Bernabé, *Epist.* 19,4). Esta parecía aplicarse de modo preferente a la relación entre los esclavos y los libres (*Didaché* 4,10; Ps-Bernabé, *Epist.* 19,7-8), y no tanto a la igualdad entre todos los pueblos.

En los fragmentos que conservamos del *Kerigma Petri*, la expansión del evangelio por el orbe está relacionada con el mandato explícito de Jesús Resucitado. Es Clemente Alejandrino quien nos ha conservado las citas:

Por eso Pedro afirma que el Señor había dicho a los apóstoles: «Si alguno de Israel quisiera arrepentirse y creer en Dios por mi nombre, se le perdonarán los pecados. Después de doce años salid por el mundo. Que nadie diga: “No hemos oído”» (*Kerigma Petri*, 2; *Strom.* VI, 43,3).

Para enviaros por el mundo a evangelizar a los hombres de todo el universo, para que conozcan que hay un solo Dios, y revelar la vida futura mediante la fe en mí, el Cristo (*Kerigma Petri*, 7; *Strom.* VI, 48,2).

Resulta curioso el mandato específico de orientarse hacia los gentiles solo después de haber pasado doce años predicando a los judíos, y la motivación para esta predicación universal: que nadie diga que no lo sabía.

Los Padres siguen apelando a los mandamientos de Jesús para defender un trato equitativo a todos los hombres (cf. *Epid.* 60) y en alguna ocasión fundamentan su orientación a todos los pueblos en la enseñanza de Cristo: «nosotros rogamos por vosotros [los judíos], y por los hombres todos en general, como nos lo enseñó a hacer nuestro Cristo y Señor, quien nos mandó orar por nuestros enemigos, amar a los que nos aborrecen y bendecir a los que nos maldicen» (*Dial.* 133,6). Pero no es un argumento que se use a menudo para este fin.

Los mandatos transmitidos por el *Kerigma Petri* tienen un carácter apócrifo, pero en los evangelios sí encontramos el mandamiento de Jesús Resucitado de predicar y bautizar por el mundo adelante. Sin embargo, los apologistas posteriores no citan este pasaje como razón suficiente para predicar a todas las naciones, ya sea porque les movía una razón más profunda o porque buscaban anclar en argumentos más sólidos su orientación universal.

4.13.2 El Hijo de Dios encarnado

El Hijo de Dios, con su encarnación, se ha unido, en cierto modo, con todo hombre (GS 22).

El Concilio Vaticano II sitúa el fundamento del alcance universal de la salvación cristiana en la encarnación del Hijo y esta idea también aparece en los apologistas, aunque no es la más común ni la que ofrece una orientación más claramente universal.

San Justino afirma, en su *Segunda Apología*: «el Verbo se hizo hombre por designio de Dios Padre y nació para la salvación de los creyentes y destrucción de los demonios» (2 *Apol.* 5(6),5) y más adelante: «nuestra religión aparece más sublime que toda humana enseñanza, por la sencilla razón de que el Verbo entero, que es Cristo, aparecido por nosotros, se hizo cuerpo y razón y alma» (2 *Apol.* 10,1). Se está hablando de la encarnación y la salvación, no hay duda, y sabemos, por otros pasajes de san Justino, que todos los hombres pueden pasar a ser creyentes, pero la idea de la encarnación no parece ser de por sí un acontecimiento de clara relevancia universal.

En los fragmentos griegos de Arístides también aparece esta idea: «Los cristianos [...] cuentan su origen del Señor Jesucristo, y este es confesado por Hijo de Dios Altísimo en el Espíritu Santo, bajado del cielo por la salvación de los hombres» (*Apol. griega*, 15,1). De nuevo, no se excluye el alcance universal de la salvación, pero tampoco se afirma explícitamente que sea para todos. Algo parecido encontramos en el fr. 13 de Melitón de Sardes, extraído de su tratado *Acerca del alma y del cuerpo*: «He aquí por qué el Padre envió desde el cielo a su Hijo incorporal: para que, una vez que se hubiera encarnado en el seno de una virgen y hubiera nacido hombre, vivificara al hombre y conjuntara sus miembros que habría dispersado la muerte dividiendo al hombre». Se habla del hombre en genérico, no parece que nadie quede fuera, pero la imagen de la encarnación del Hijo, el hecho de que Dios asuma naturaleza humana, apenas es un motivo empleado por los apologistas para defender la voluntad salvífica universal de Dios.

La reflexión teológica posterior tiene más presente esta figura. Por ejemplo, san Ireneo pone la encarnación en relación con la *recapitulación* de todas las cosas en Cristo: «Por medio de Él [Jesucristo] ha sido creado el universo. Además al fin de los tiempos para recapitular todas las cosas se hizo hombre entre los hombres, visible y tangible, para destruir la muerte, para manifestar la vida y restablecer la comunión entre Dios y el hombre» (*Epid.* 6; cf. *Epid.* 30ss.). El obispo de Lyon desarrolla esta idea de recapitulación, como el momento en que se unen cielo y tierra, visible e invisible, la naturaleza humana y la divina. Frente a las tendencias gnósticas, le ayuda a fijar la salvación de todo el hombre con todas sus dimensiones y a sostener el alcance de la salvación a todos los hombres (cf. *Epid.* 99).

4.13.3 Cristo crucificado

Cristo murió por todos y la vocación última del hombre es realmente una sola, es decir, la vocación divina. En consecuencia, debemos mantener que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, de un modo conocido solo por Dios, se asocien a este misterio pascual (GS 22).

Recogiendo los testimonios proféticos aducidos por san Justino ya nos hemos encontrado con la imagen de la sangre de Cristo derramada para todos los pueblos. En contraste con las dos anteriores, la pasión de Cristo y su muerte en la cruz aparece con frecuencia asociada al alcance universal de la salvación: «Cristo sirvió con servicio hasta la cruz por los hombres de todo linaje [γένους], variados y multiformes, ganándoselos por su sangre y por el misterio de la cruz» (*Dial.* 134,5); la sangre del cordero «anunciaba la salvación que por la sangre de Cristo había de venir a todo el género humano» (*Dial.* 111,3-4); «por Jesús crucificado [...] de todo linaje [γένους] de hombres habían de mostrarse piadosos y pacíficos los que en Él creen» (*Dial.* 131,1); y pide Justino a sus interlocutores que no hablen contra Jesús, el crucificado, «ni hagáis mofa de sus heridas, por las que todos pueden ser curados, como lo hemos sido nosotros» (*Dial.* 137,1).

Aunque con menos frecuencia que en el diálogo con los judíos, esta figura también aparece en la *I Apología*: «de todas las razas de hombres esperan al que fue crucificado en Judea» (*I Apol.* 32,4). No así en los demás apologistas. De nuevo, como sucedía con los profetas, encontramos un elemento que sirve como argumento interno, entre los propios cristianos, y en el diálogo con el judaísmo, los ambientes en que era posible entender esta idea, y no así en el diálogo con los gentiles. Aunque percibe la dificultad,

san Justino conserva el discurso propio de la tradición cristiana también en la predicación a las naciones.

Como uso intracomunitario de esta figura para justificar el alcance universal de la salvación podemos citar, por ejemplo, a Clemente de Roma: «Fijemos los ojos en la sangre de Cristo y conozcamos qué preciosa es a Dios, su Padre, pues, al ser derramada por nuestra salvación, llevó a todo el mundo la gracia de la conversión» (*Ad I Cor.* 7, 4), o la homilía *In sanctum Pascha*: «La ley será la misma tanto para el libre como para el prosélito: donde está Cristo hay libertad en todas las cosas, igualdad [ἰσεροπία], la misma ley [ἰσονομία] y el mismo honor [ἰσοτιμία]. Todos han sido comprados con la sangre preciosa. Por esto no eres ya esclavo ni judío, sino libre. En Cristo todos hemos sido liberados» (*In sanctum Pascha* 42,1-6; cf. 2,16-24; 3,15-19; 25,1-4)¹⁵⁷.

Dado el uso preferencial de esta figura en el diálogo con los judíos y con los propios cristianos, entendemos que su sentido está ligado a la Escritura, pero resulta arriesgado señalar a qué pasaje concreto hace referencia. La vemos citada en relación con el cordero pascual, pero también con el Cuarto Cántico del Siervo, con Raab, o con la «sangre de la uva» de la profecía de Jacob (*Dial.* 54,1-2, cit. Gn 49,11) y, sin embargo, no aparece como cita explícita de 2Cor 5,15 o Rom 8,32. Esto nos lleva a pensar que es un dato bastante interiorizado en el discurso cristiano y por ello no se restringe a un pasaje aislado, sino que se descubre de varios modos en una lectura conjunta de la Escritura. Seguramente colaboró a ello la propia enseñanza de Jesús de Nazaret, en particular sus palabras en la Última Cena, y el sucesivo uso litúrgico que se hace de ellas: «esta es mi sangre de la alianza, que es derramada por muchos para el perdón de los pecados» (Mt 26,28). La relación entre la eucaristía, la pasión de Cristo y la salvación ofrecida a todos los hombres aparece explícita en san Justino: «La ofrenda de la flor de harina [...], que se mandaba ofrecer por los que se purificaban de la lepra, era figura del pan de la Eucaristía que nuestro Señor Jesucristo mandó ofrecer en memoria de la pasión que Él padeció por todos los hombres que purifican sus almas de toda maldad» (*Dial.* 41,1)¹⁵⁸.

¹⁵⁷ Traduzco apoyado en la edición italiana de Giuseppe Visonà. *In Sanctum Pascha. Studio edizione commento*. Milán: Vita e pensiero, 1988, 284-285. La homilía está dedicada a comentar Ex 12 y el significado cristiano de cada uno de los elementos del rito pascual. Las citas en cursiva son de Ex 12,49, 1Pe 1,19 y una combinación de Gál 4,7 y Gál 3,28.

¹⁵⁸ Con el tiempo, la imagen de la sangre derramada por Cristo se entiende como el precio que tenía que pagar al diablo para redimirnos. Esta idea no se encuentra expresamente en los apologistas. Para una evaluación de su presencia en los siglos II y III, cf. Antonio Orbe. “Crucifixión y muerte del Cristo bueno”. En *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, 695-717. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1994.

La relación entre la cruz y su eficacia universal se va condensando en la imagen de la cruz cósmica. Antonio Orbe percibe la semilla de esta figura ya en san Justino¹⁵⁹, quien cita el *Timeo* de Platón y la forma de X atribuida a la creación como ejemplos de plagio a Moisés y la serpiente de bronce (*1 Apol.* 60,1-5). La presencia universal de la forma de la cruz la descubre Justino en objetos como el mástil de un barco, el arado o los estandartes: por la cruz se surcan los mares, por la cruz se ara la tierra, por la cruz se alcanzan victorias; y hace notar que todos los hombres llevan impreso en su cuerpo la figura de la cruz en la medida en que pueden extender los brazos (*1 Apol.* 55,2-7). Sin embargo, tendremos que esperar a san Ireneo para apreciar con claridad el desarrollo soteriológico de esta idea:

Como el Verbo mismo Omnipotente de Dios, en su condición invisible, está entre nosotros extendido por todo este universo [visible] y abraza su largura y su anchura y su altura y su hondura —pues por medio del Verbo de Dios fueron dispuestas y gobernadas aquí todas las cosas—, la crucifixión [visible] del Hijo de Dios tuvo también lugar en esas [dimensiones, anticipadas invisiblemente] en la forma de cruz trazada [por Él] en el universo. Al hacerse en efecto visible, debió de hacer manifiesta la participación de este universo [sensible] en su crucifixión [invisible], a fin de revelar, merced a su forma visible, su acción [misteriosa y oculta] sobre lo visible, a saber, cómo es Él quien ilumina la altura —es decir, lo celeste— y contiene la hondura —las regiones subterráneas— y se extiende a lo largo desde el Oriente hasta el Ocaso y gobierna como piloto la región del Norte y la anchura del Mediodía y convoca de todas partes al conocimiento del Padre a los dispersos (*Epid.* 34).

El Logos está crucificado en la creación, de forma invisible, desde el inicio de los tiempos (AH V,18,3), y la muerte en cruz de Jesucristo trae a un plano visible lo que ya era invisiblemente. Esta imagen parece haber sido empleada también por los valentinianos (cf. AH I,17,1), y el punto a discutir será el modo en que hay que entender la *eficacia* de la cruz. La cruz de Jesús, ¿solo manifiesta, revela, hace visible algo que ya estaba ahí, o tiene relevancia y eficacia real? Los gnósticos y valentinianos, como ya hemos mostrado¹⁶⁰, se inclinarían hacia la primera posición. San Ireneo le concedería mayor importancia a la crucifixión al relacionarla con la recapitulación y la encarnación, que liga realmente a la divinidad con la materia y es la que nos permite hablar de una salvación

¹⁵⁹ Antonio Orbe. *La teología del Espíritu Santo. Estudios valentinianos*. Vol. 4. Roma: Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, 1966, 297-298.

¹⁶⁰ Cf. p. 69ss.

plena¹⁶¹, pero hay pasajes, como el apenas citado, que conservan cierta ambigüedad. Al acentuar la relevancia salvífica de la encarnación, la crucifixión corre el peligro de aparecer como un epílogo prescindible, que resume, pero no aporta novedad.

Por último, cabe mencionar que la resurrección de Cristo, como la encarnación, aun siendo mencionada en los escritos apologéticos, no parece que por sí misma revele el alcance soteriológico universal. Tan solo hemos hallado esta conexión en la carta de san Ignacio de Antioquía a los Esmirniotas (1,2): «crucificado verdaderamente en la carne por nosotros bajo el poder de Poncio Pilato y del tetrarca Herodes —nosotros existimos gracias a su fruto, gracias a su bienaventurada pasión— para levantar un signo por los siglos mediante su resurrección para sus santos y fieles, ya sean judíos, ya sean paganos, en el único cuerpo de la Iglesia».

4.13.4 Cristo juez

Por último, la persona de Cristo aparece como elemento igualador de los seres humanos con alcance universal en la figura de juez escatológico. De los cuatro, este es el más popular entre los apologistas, al parecer, el más fácil de explicar a los gentiles.

La común esperanza, el futuro escatológico compartido, ya aparece como un motivo de igualdad en la *Didaché*: «Pues si sois copartícipes en la inmortalidad, ¿cuánto más en los bienes corruptibles?» (4,8); «no ordenarás con dureza a tu esclavo o a tu esclava, los cuales esperan en el mismo Dios» (4,10). Entre los apologistas, se recuerda que el juicio de Cristo alcanza a todos los hombres: «Prevengan, pues, el terrible juicio que vendrá por medio de Jesús sobre todo el género humano» (Arístides, *Apol. siríaca*, 17,8; cf. *Dial.* 96,3), hasta al mismísimo Adán (*Dial.* 132,1), por lo cual se invita a sus destinatarios a adoptar la vida cristiana (*Ad Autol.* I, 14).

El juicio de Cristo será particular, a cada uno según sus obras (*I Apol.* 43,2). Esta responsabilidad individual es justamente la que garantiza la existencia del libre albedrío. El único juez escatológico asegura la igualdad de todos los seres humanos mientras que el juicio particular asegura su libertad.

La insistencia en un único juez puede resultar extraña en nuestros días, pero recordemos que Platón, en el *Gorgias*, nos presenta a tres jueces, Radamantis para juzgar a los de Asia, Éaco a los de Europa, y Minos para pronunciar la sentencia definitiva (*Gorgias*

¹⁶¹ Orbe. *La teología del Espíritu Santo*, 284-286.

524a). Platón afirma que cada individuo aparecerá desnudo ante ellos, de modo que los jueces no sabrán ni quién es ni quiénes son sus padres (526b). Con ello se quiere ofrecer un juicio lo más justo posible, sin embargo, no deja de llamarnos la atención que, lo que seguro han de saber los jueces, es la etnia de origen del individuo, pues de ella depende que sea enviado a uno o a otro. ¿Habrá cosas que sean condenadas en los asiáticos pero no entre los europeos?

Los apologistas están familiarizados con esta imagería y se oponen explícitamente a ella: «Platón, cierto, dijo que Minos y Radamante habían de juzgar y castigar a los malos; pero nosotros decimos que ni el mismo Minos ni Radamante ni el padre de ellos ha de escapar al juicio de Dios» (Atenágoras, *Leg.* 12). También Taciano se muestra crítico con esta idea: «[Ellos dicen] que la conflagración universal sucede periódicamente; yo, que de una sola vez; [ellos] que los jueces son Minos y Radamante; yo, que Dios mismo; [ellos] que solo el alma recibirá la inmortalidad; yo, que la carne también con ella» (*Ad graec.* 25).

Recojamos los frutos al final de este epígrafe. Varios argumentos en favor del alcance universal de la salvación y la igualdad de los seres humanos tienen que ver directamente con la persona de Cristo. En la literatura apologética frente a los gentiles, el tema está principalmente relacionado con la función escatológica de Cristo como juez. Los otros acontecimientos de la vida de Jesucristo que invitan a pensar en el alcance universal del Evangelio son la encarnación, su enseñanza moral, y su sangre derramada en la cruz. San Justino es el único autor que en sus apologías hace referencias a estos topos, aunque de forma más tímida que en su *Diálogo*. En esta obra, así como en la literatura intracristiana, la figura que condensa con mayor claridad la universalidad soteriológica es la sangre de Cristo derramada en favor de todos los pueblos para el perdón de los pecados.

4.14 Un solo Dios Padre, Creador del cielo y de la tierra

Los creyentes pensamos que, sin una apertura al Padre de todos, no habrá razones sólidas y estables para el llamado a la fraternidad. Estamos convencidos de que «sólo con esta conciencia de hijos que no son huérfanos podemos vivir en paz entre nosotros». Porque

«la razón, por sí sola, es capaz de aceptar la igualdad entre los hombres y de establecer una convivencia cívica entre ellos, pero no consigue fundar la hermandad» (FT 272) ¹⁶².

Nos acercamos hacia el final de nuestro análisis y nos queda por analizar una última figura teológica: la paternidad divina. Podríamos imaginar un razonamiento muy directo: Dios es Padre de todos, así que todos somos sus hijos y, por tanto, hermanos entre nosotros ¹⁶³; pero en la literatura apologética no lo encontramos así expresado. En este tiempo, los principales rasgos de la paternidad divina son la unidad, la actividad creadora y la primacía sobre todas las cosas: «Él es Señor, porque señorea sobre todas las cosas; Padre, porque es antes que todas las cosas; Artífice y Hacedor, porque Él es el Creador y Hacedor de todas las cosas; Altísimo, porque Él está sobre todas las cosas; Omnipotente, porque todo lo domina y envuelve» (*Ad Autol.* I, 4). Pero nuestra filiación, la relación especial de confianza, libertad y comunión, no parece estar necesariamente incluida en el título de Padre. En efecto, el Padre lo es por serlo de Jesucristo, y nosotros seremos hijos en la medida en que estemos incorporados a Cristo: «así nosotros, por Cristo, que nos ha engendrado para Dios, nos llamamos y somos verdaderos hijos de Jacob, y de Israel, y de Judá, y de David, y de Dios, nosotros los que guardamos los mandamientos de Cristo» (*Dial.* 123,9).

El alcance restringido de la paternidad divina queda expresado, de forma más explícita, por san Ireneo, sin que esto suponga una mengua en el alcance universal del Dios único:

Dios de todos, de los Judíos, de los Gentiles y de los creyentes; pero de los creyentes es Dios Padre, pues al fin de los tiempos abrió Él el testamento de la adopción filial; sin embargo para los Judíos es Señor y legislador [...]; y para los Gentiles es creador, demiurgo y omnipotente. Para todos, sin excepción, es dador de alimento y manjar, rey y juez, porque nadie escapará a su juicio, ni judío, ni gentil ni ningún creyente que haya pecado y ni siquiera un ángel (*Epid.* 8).

La filiación requiere un proceso, una *paideia*, pero la creación es el fundamento básico y común del cual pueden partir todos los hombres en su camino hacia Dios ¹⁶⁴. Por lo tanto, parece natural que la literatura apologista, esperando un destinatario gentil, opte por

¹⁶² Las citas son de la homilía del 17 de mayo de 2020, en la Domus Sanctae Marthae, y de Benedicto XVI, *Charitas in veritate* (29 de junio de 2009), 19.

¹⁶³ Consideran que en la reflexión cristiana antigua este argumento es el principal: Luis F. Ladaria. *Jesucristo, salvación de todos*. Madrid: San Pablo, 2017, 68-69; y Henri de Lubac. *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*. Barcelona: Editorial Estela, 1963, 23.

¹⁶⁴ Cordovilla, 157-159.

hablar del Creador más que del Padre. ¿Por qué sabemos, según las últimas líneas de Ireneo, que Dios está volcado hacia todos los hombres? Porque gobierna y juzgará a todos, como ya hemos visto, y porque nos da alimento, es decir, porque es providente (cf. Atenágoras, *Res.* 18).

El argumento sobre el Padre común se cifra, en esta época, en términos de Creador, criaturas y providencia. Siendo el único Dios el creador del universo, todos tenemos un mismo tipo de relación con él, sustancialmente diversa de la que podemos establecer entre nosotros: «Por ello, más bien honraría yo al emperador, si bien no adorándole, sino rogando por él. Adorar, solo adoro al Dios real y verdaderamente Dios, pues sé que el emperador ha sido creado por Él» (Teófilo, *Ad Autol.* I, 11). Esta exclusiva relación con Dios viene expresada como *adorar*, προσκυνέω, señal distintiva, como hemos visto, no solo de los cultos, sino también de los pueblos (γένος). No se niega el respeto debido al emperador, pero las clases sociales quedan muy relativizadas al lado del Creador. La unidad del Creador también fundamenta la igualdad entre hombres y mujeres: «para que no se pudiera, pues, imaginar que un Dios hizo al hombre y otro a la mujer, hizo a los dos en una creación única» (*Ad Autol.* II, 28; cf. *Dial.* 23,5). Y, en general, podemos afirmar que el Creador cuida de toda la humanidad: «Dios [...], Padre y Creador del universo, no abandonó a la humanidad, sino que le dio una ley y le envió sus santos profetas para anunciar y enseñar a todo el género humano, a fin de que cada uno de nosotros viva vigilante y conozca que hay un solo Dios» (*Ad Autol.* II, 34).

San Justino, curiosamente, en contraste con Teófilo, apenas emplea este argumento para explicar el alcance universal del cristianismo. Aun así, afirma que «todos debemos poner nuestra confianza en el Dios que hizo todas las cosas, y solo de él esperar salvación y ayuda, y no pensar, como el vulgo de los hombres, que podemos salvarnos por nuestro linaje, riqueza, fuerza o sabiduría» (*Dial.* 102,6).

La relación con Dios, el Creador, es más firme que los argumentos acerca del linaje o de la sabiduría y solo ella fundamenta la salvación y la igual dignidad de todos los seres humanos. Sin embargo, esta no se expresa como filiación ni como fraternidad, campos semánticos que quedan restringidos al ámbito de las relaciones intracomunitarias. Es cierto que, años más tarde, Tertuliano no tiene problema en hablar de una fraternidad con todos los hombres, aunque se preocupa por distinguirla de la fraternidad que se da en el

seno de la Iglesia (Tertuliano, *Apol.* 39,8-9)¹⁶⁵, pero no encontramos este uso en la anterior literatura cristiana. Con el tiempo se perdió el uso común de este lenguaje¹⁶⁶ y solo al recuperarlo sin el original carácter procesual es posible postular que todos somos hijos de Dios y hermanos entre nosotros.

4.15 Conclusiones

Al recorrer la literatura de la Gran Iglesia encontramos, a cada paso, la insistencia en la vocación universal del Evangelio. La abundancia y variedad de figuras empleadas con este fin contrasta con lo que hemos observado en los gnósticos y valentinianos. Mientras que allí teníamos que recurrir a un análisis detallado y preciso de lo que se estaba afirmando para salvar la proposición del prójimo, los apologistas, aunque difieran en la forma de abordar algunas problemáticas y no siempre compartan las mismas ideas, afirman con claridad que Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad.

Para ello utilizan varios recursos, según los destinatarios de sus obras, el propio estilo personal y las preferencias teológicas. Un primer bloque de figuras procura apelar a elementos materiales, o más fácilmente observables, como la carne, el linaje compartido por todos, la capacidad racional, o la condición pecadora. Otro grupo de figuras podemos situarlo en el hilo que va desde la búsqueda de la verdad y las semillas del Logos, hacia la superación de las culturas y la afirmación de un pueblo nuevo. Por último, tenemos las figuras más específicamente teológicas: los anuncios proféticos, el Espíritu Santo, Cristo y el Padre Creador.

La voluntad salvífica universal de Dios, como la salvación en general, se dice de muchas maneras. Mientras que el estoicismo opta por una categoría para insistir en la igualdad de todas las personas, los cristianos del siglo II emplean una variedad de imágenes para dar razón de su apertura a todos los pueblos. Esto dificulta la hipótesis clásica según la cual el cristianismo habría heredado el cosmopolitismo estoico: aunque los cristianos en ocasiones empleen un lenguaje de raigambre estoica para justificar el universalismo, no es el único modo en que lo hacen, ni el principal: el testimonio de los profetas, la sangre

¹⁶⁵ Tertuliano. *El apologético*. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1997, 149-150.

¹⁶⁶ Joseph Ratzinger. "La fraternidad cristiana". En *Obras completas VIII/1. Iglesia. Signo entre los pueblos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2015, 29-30.

de Cristo derramada por todos, la nueva raza o la manifestación del Espíritu son figuras que no encuentran paralelo entre los estoicos.

Algunas figuras están claramente relacionadas y podemos reducirlas a otras más fundamentales. Por ejemplo, la misma carne y el mismo linaje están fundadas sobre el único Padre y Creador. La racionalidad común requiere, no solo al mismo Creador, sino también un mundo racional, un Logos divino que se manifiesta, una creación hecha por medio del Logos, el cual deja su huella en las realidades creadas. Por tanto, es posible hallar la verdad, una realidad común a todos los pueblos, y vivir según ella. Otras figuras parecen más independientes, complementando lo que las anteriores no son capaces de decir.

No podemos dar por concluido este capítulo sin reconocer que el rechazo teológico de las fronteras étnicas no siempre erradicó los prejuicios raciales entre los cristianos. Ya hemos señalado la incertidumbre en la que quedan los hijos de Cam en la obra de san Ireneo, y puede que Justino no fuera el hombre más justo cuando acusa a sus interlocutores judíos de idólatras, asesinos de los justos y del Mesías (*Dial.* 93,4).

También hay autores que han apuntado hacia el racismo que subyace a la asociación entre el demonio y el Negro (Ps-Bernabé, *Epist.* 4,10 y 20,1; cf. *El Pastor de Hermas*, *Vis.* IV y *Comp.* IX) y, si bien en el autor original puede ser una referencia al dios pagano Serapis, Dídimo el Ciego no duda en asociarlo con los etíopes. Para Orígenes, la piel morena del *Cantar de los cantares* está asociada al pecado y para Tertuliano, Egipto y Etiopía son naciones de pecadores¹⁶⁷.

Llegados a la literatura monástica, es frecuente encontrar citado al demonio etíope, pero tampoco podemos precipitarnos demasiado y sentenciar que tanto discurso teológico cayó en saco roto. Los mismos monjes del entorno de Alejandría nos muestran la amplia movilidad de los individuos, se acogía a gente de todas las naciones, y no faltan relatos de monjes etíopes que llegaron lejos en el camino de la ascesis¹⁶⁸. Que algunas formas de

¹⁶⁷ La cita de Orígenes se puede encontrar en *Homilía sobre el cantar de los cantares* (1,5-6) y la de Tertuliano en *De spectaculis* 3,8; citados en Clare K. Rothschild. "Ethiopianising the Devil: ὁ μέλας in Barnabas 4". *New Testament Studies* 65, n.º2 (2019): 223–245. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0028688518000395>

¹⁶⁸ Mar Marcos. "Ethnic-Cultural Prejudice in Early Christian Monasticism". En *Xenofobia y racismo en el mundo antiguo*, editado por F. Marco Simón, F. Pina Polo, J. Remesal Rodríguez, 219-231. Barcelona: Edicions Universitat de Barcelona, 2019.

prejuicio hayan pervivido a pesar de la reflexión de los teólogos tan solo muestra que dependen de la asunción personal de dicha reflexión y no de la imposición.

Ahora sí, es el momento de clausurar este capítulo y ensayar una reflexión especulativa sobre aquello que hemos aprendido en estos recorridos más analíticos.

5. Reflexión final

Hemos visitado algunas cimas del siglo II, adaptando nuestro ritmo y equipaje a las cuestas que nos íbamos topando. Nos queda narrar la experiencia, describir las flores y las fieras que pueblan estas colinas.

Antes de nada, agradezco al lector su paciencia; todos sabemos que ver las fotos de un viaje ajeno es más un acto de caridad con el prójimo que una forma de conocer el mundo. Del mismo modo, es probable que mis reflexiones solo sean novedosas para mí, pero prometo hacer un esfuerzo para que, al menos, resulten llevaderas para mis pedagogos.

5.1 Las fronteras del estoicismo

La inquietud constante de este trabajo ha sido descubrir los medios discursivos, filosóficos o teológicos, que animan a los seres humanos a un trato igualitario con sus congéneres, a una orientación universal de la propia moral. Hemos analizado las propuestas ensayadas por tres escuelas de pensamiento.

En primer lugar, reconocemos la insuficiencia de la propuesta estoica, debido a su excesiva rigidez y logicismo, al distanciamiento que se propugna en la relación con otros individuos, en otras palabras, a la falta de *sentimientos morales*. Martha Nussbaum se muestra consciente de estas dificultades y por ello sostiene que «los cosmopolitas contemporáneos deben afrontar también esta línea de pensamiento mediante el desarrollo de una psicología moral que aprenda del estoicismo, pero sin adoptar el distanciamiento extremo de este»¹⁶⁹. Considera que la inclusión de sentimientos morales es una tarea de la psicología, que debe buscar el modo según el cual estimular que el afecto natural que sentimos hacia nuestra familia, los amigos o la nación se expanda hasta alcanzar a todos los individuos humanos.

El problema, del que es consciente Marco Aurelio y que aflora una y otra vez en el pensamiento estoico, es que los sentimientos morales son siempre particularistas, y todo interés cosmopolita parece condenado a quedar en una versión diluida de aquel amor concreto que tenemos hacia las personas de nuestro entorno¹⁷⁰. La solución estoica pasa

¹⁶⁹ Nussbaum, 78.

¹⁷⁰ Ibid., 106.

por el ejercicio espiritual de ir ampliando ese entorno, que el amor vaya creciendo poco a poco, desde las relaciones familiares, hacia los amigos, la ciudad, la patria y todo el orbe. Este ejercicio, aunque quizá funcione en la imaginación, no es aplicable en la realidad.

O, mejor dicho, solo lo es si tu familia es una de las principales en la capital del imperio. Porque lo habitual es que el amor a tu familia te lleve a defenderla ante los ataques de otras personas que, en el proceso de amar a todos, todavía no han entrado en tu círculo de igualdad humana. Solo si toda la ciudad ama a tu familia podrás tú amar a la ciudad. El argumento vuelve a replicarse en las rivalidades entre las ciudades y, de nuevo, entre las naciones. Llegará un momento en que hayas conseguido, efectivamente, amar a tu nación, pero otras naciones no tendrán esta misma impresión de las bondades del pueblo que, con tanto esfuerzo, has llegado a apreciar sinceramente. ¿Cómo es posible dar el salto hacia el amor y el respeto sincero por un conjunto de individuos que le niega virtud a tu pueblo? Supondría creer sinceramente y de todo corazón que tu patria es virtuosa y, al mismo tiempo, perversa. La única solución que no viola el principio de no contradicción es obligar a la nación enemiga a amar a la propia nación. Entonces, sí, podrás seguir expandiendo tu «amor» a todos los pueblos.

5.2 Las trabas del pecado

Nussbaum se limita a citar el anterior ejercicio estoico sin concederle centralidad. Su análisis es más fino y apunta hacia la necesidad de profundizar en la naturaleza de aquellos sentimientos morales, con la esperanza de hallar los mecanismos que los guían. Un punto fundamental en este proceso será el modo de encajar tanto el propio pecado como el ajeno.

En efecto, el ejercicio estoico de ampliar las fronteras imagina un mundo en el cual no hay pecado original y todos están de acuerdo con todos. Pero en el momento en que se introduce una disrupción, los reproches se sucederán en cadena y el sistema se desmoronará. Si alguien peca contra un familiar al que se ama, le protegeremos frente a los que todavía son extraños. Pero si ese mismo familiar es el responsable del pecado, y nuestro amor es inquebrantable, le defenderemos contra viento y marea frente a los individuos que, todavía, no han entrado en nuestro círculo. Ante esta dificultad, Nussbaum aventura que, si conociéramos mejor la naturaleza de nuestro ser pecador, seríamos capaces de dar razón de aquellos fallos o pecados, lo cual nos permitiría

comprender a nuestro familiar sin excusarle y comprender al agresor externo sin condenarle. Encomienda esta tarea al psicoanálisis¹⁷¹.

Desde el punto de vista cristiano, vemos que esta propuesta, en el fondo, aspira a deducir lógicamente el dogma del pecado original a partir de premisas que no incluyan, ninguna de ellas, asomo de maldad. Es decir, sería necesario explicar el origen de una libertad desviada a partir de una combinación de causas creadas (y, por tanto, esencialmente buenas); en suma: deducir el mal a partir del bien. Si esto fuera posible, entenderíamos el mal o, lo que es lo mismo, descubriríamos que, en último término, no hay pecado contra el que luchar.

Coincido con la filósofa en que es necesario tener en cuenta la existencia del pecado original, pero no podemos esperar alcanzar una comprensión perfecta de dicho pecado, pues tal deducción nunca llegará, al menos en los términos esperados por Nussbaum.

5.3 La ausencia de fronteras como identidad

Añade Nussbaum una tercera propuesta en la cual encontramos un punto de verdad:

Si nos imaginamos la nación como algo que aspira en sí mismo a la justicia y a la defensa de los derechos humanos, y que está erigido sobre el compromiso con la dignidad humana, estaremos hablando de una forma de amar al país que será fácil de proyectar hacia el exterior [...]. Si interpretamos la historia de Estados Unidos como la de un país erigido sobre un compromiso con la igualdad humana [...], es posible imaginarse entonces ese experimento como algo que fomentará también el respeto por la dignidad humana en todo el mundo¹⁷².

Es decir, lo que se propone es tomar como elemento definitorio de la propia nacionalidad, no el territorio, ni una historia común, ni un ficticio linaje compartido, sino la propia idea de igualdad, de modo que lo más patriota sería volverse hacia los otros. No podemos dejar de percibir la similitud entre esta propuesta y la de la *Carta a Diogneto*, que también quiere fijar como elemento identitario del cristiano la ausencia de los habituales rasgos étnicos. En términos más teológicos, vivir en la proexistencia¹⁷³.

¹⁷¹ Ibid., 224ss.

¹⁷² Ibid., 226.

¹⁷³ Heinz Schürmann. *El destino de Jesús. Su vida y su muerte*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003, 206.

Zizioulas también ha caído en la cuenta de esta «raza no racial»¹⁷⁴ que trasciende tanto las divisiones sociales como las naturales y sitúa a la celebración eucarística como su principal lugar de realización. Tanto la reflexión de Nussbaum, como la *Carta a Diogneto* y las apreciaciones de Zizioulas nos invitan a concluir que, al menos, hay una comunidad humana cuya característica fundamental es la superación de todas las características habituales.

Pero quizá sea un problema que solo pueda haber una. Releamos la cita de Nussbaum. Su propuesta tiene la finalidad explícita de expandir por el mundo dicha idea de nacionalidad basada en la simple igualdad y respeto por toda dignidad humana y que todos los pueblos lleguen a asumirla. ¿No nos recuerda esto a Marco Aurelio? ¿No vuelve a ser esta una propuesta que parte de una familia acomodada y reconocida en Nueva York, ciudad principal de la nación más poderosa del mundo?

No dudo de la buena intención de los estudios de Nussbaum, pero además de la insuficiencia de la racional exigencia estoica, es necesario atender al peligro del colonialismo o la destrucción de la diferencia. Nussbaum es consciente del problema, aunque no lo aborda, al menos en esta obra¹⁷⁵. La historia ya nos ha ofrecido el ejemplo de un pueblo que asumió como lema «libertad, igualdad y fraternidad» y, lejos de impedirle la agresión a los otros pueblos, le sirvió de legitimación para imponer sus ideas.

¿Qué hacemos entonces? ¿La Iglesia, en su orientación universal, también está condenada a la imposición ideológica? Antes de continuar adelante hemos de fijar algunos términos que nos permitan trabajar hacia una solución.

5.4 Entendimiento y razón: un marco gnoseológico

La primera y más fundamental aclaración apunta hacia la teoría del conocimiento. Empleando la terminología hegeliana, paralela a la utilizada por P. Florenski, distinguiremos entre *entendimiento* y *razón*¹⁷⁶. El entendimiento es la operación humana responsable de la elaboración de los conceptos según la lógica formal. La razón, opuesta al entendimiento, sería la capacidad para captar la verdad del mundo. Hegel considera que la estructura según la cual funciona la razón es la lógica dialéctica. Florenski dirá que es la superación de la ley de identidad que acontece en el *homoousios*. Rahner emplea

¹⁷⁴ Zizioulas, *El ser eclesial*, 165.

¹⁷⁵ Nussbaum, 246ss.

¹⁷⁶ Pável Florenski. *La columna y el fundamento de la verdad*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010, 58.99.

otros términos, pero también distingue la *reflexión* de la *originaria posesión de sí mismo* o *saber originario*¹⁷⁷. Hablar de *saber originario* permite mantener abierta la cuestión acerca de la estructura de la realidad. Mientras que Hegel y Florenski se animan a emplear su entendimiento y ofrecer un concepto que permita comunicar la realidad, Rahner toma precauciones y camina más despacio, haciendo notar, en primer lugar, la necesaria relación entre ambas dimensiones.

Llamamos *racionalismo* al exceso de entendimiento, a «la persuasión de que una realidad solo está dada para el hombre [...] por el concepto objetivante»¹⁷⁸. Rahner llama *modernismo* al otro extremo, vivir del puro saber originario. Esta categoría, en mi opinión, es una forma más de racionalismo. Cuando un individuo dice que vive del puro saber originario lo que está afirmando es que, de hecho, comprende con su entendimiento dicho saber originario, que ha encontrado los conceptos adecuados para su formulación y por eso es capaz de comunicarlos. Pero esto no es más que volver a caer en la trampa de que toda la realidad es aquello que ha sido capaz de aferrar con su entendimiento. Por eso los gnósticos son tan *modernistas* como *racionalistas*.

Por lo tanto, el peligro a evitar es darle una importancia desmesurada al entendimiento, olvidar que hay una realidad que excede nuestros conceptos o creer que ya ha sido captada con precisión. Creemos percibir aquí el núcleo del estoicismo y del gnosticismo. Ambas escuelas aplican a lo Real una serie de conceptos que generan la ilusión de haber comprendido su esencia más íntima. Encontraremos otras versiones de este problema en todos los filósofos que se autoimponen la tarea de pensar como si Dios no existiese, pues se ven obligados a circunscribir nuestro campo vital al mundo de conceptos que se quiera cultivar. En este sentido, estoicos y gnósticos eran más prudentes pues, al menos, percibían la necesidad de anclar la igualdad de los seres humanos en una realidad trascendente al individuo.

5.5 Los frutos del entendimiento

La tentación de acuñar estructuras conceptuales que expliquen la igualdad de todos los hombres también acecha sobre el cristianismo contemporáneo. Podemos entender la llamada a la universalidad, a la catolicidad, como una exigencia moral derivada tan solo

¹⁷⁷ Karl Rahner. *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Editorial Herder, 1979, 32.

¹⁷⁸ *Ibid.*, 33.

de un mandamiento de Cristo, de una sugerencia del Papa, de un principio de la Doctrina Social de la Iglesia, de nuestra carne, linaje o racionalidad común, y esforzarnos por cumplirla. Este tipo de enunciados corre el riesgo de quedarse en el entendimiento, de ofrecer una explicación sociológica de nuestra universalidad. Conviene equilibrar este conjunto de conceptos destacando la realidad en la que se fundamentan, el carácter ya dado de la universalidad que proclamamos. No es algo que nos hemos inventado, es algo que está ahí, porque Dios ha creado a todos los hombres, porque Cristo ha derramado su sangre por todos, porque el Espíritu Santo desciende también sobre los incircuncisos.

Así lo expresa Zizioulas:

El contenido primario de «catolicidad» no es moral sino cristológico. La Iglesia es católica no porque sea obediente a Cristo, es decir, porque haga ciertas cosas o se comporte de cierta manera, sino sobre todo porque es el Cuerpo de Cristo¹⁷⁹.

La Iglesia es católica no como una comunidad que busca un cierto logro ético (estar abierta, servir al mundo...), sino como una comunidad que experimenta y revela la unidad de toda la creación *en tanto en cuanto esta unidad constituye una realidad en la persona de Cristo* [...]. Esto significa que su catolicidad no es un don objetivo que se pueda poseer ni una orden objetiva que se pueda cumplir, sino más bien una *presencia*, una presencia de aquel que asume en sí mismo la comunidad y la creación entera al estar existencialmente implicado en ambas¹⁸⁰.

La realidad que fundamenta el carácter universal de la Iglesia es la persona de Cristo, es decir, Cristo en su entrega amorosa, en su proexistencia, y hay que cuidarse de no reducir la persona a un conjunto de conceptos, al entendimiento.

Joseph Ratzinger también señala el riesgo contemporáneo de reducir la orientación universal de la Iglesia a conceptos del entendimiento o, en sus palabras, a una «interpretación sociologizante»¹⁸¹. Cuando empleamos el concepto de Pueblo de Dios, en particular cuando lo hace el Concilio Vaticano II, se apunta hacia la igualdad fundamental de todos los que forman parte de la Iglesia, en continuidad con la tradición de los primeros siglos cristianos que hablaban del nuevo Pueblo de Dios, del verdadero Israel, o de un nuevo *γένος*. Ahora bien, al igual que los Padres, es necesario afirmar, acto seguido, que

¹⁷⁹ Zizioulas, *El ser eclesial*, 172.

¹⁸⁰ *Ibid.*, 173.

¹⁸¹ Joseph Ratzinger. “La eclesiología del Vaticano II”. En *Obras completas VIII/1. Iglesia. Signo entre los pueblos*, 239. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2015.

tal pueblo no lo es en el mismo sentido en que se habla de otros pueblos¹⁸². En nuestro esquema, esto equivale a aplicar a lo Real, a la persona de Cristo, los conceptos que el entendimiento ha generado para dibujar los límites identitarios de un grupo de personas.

Que los habituales rasgos étnicos destacados por las culturas para fortalecer el sentimiento identitario son fruto del entendimiento, invención humana, y no descubrimiento de la razón en su contacto con lo Real, ha sido ampliamente estudiado por antropólogos, sociólogos, historiadores y filósofos: son los procesos de *etnogénesis* y de *esquizogénesis*. El primero se refiere al mecanismo por el cual los individuos de un grupo pasan a percibirse como similares entre sí y diversos de otros grupos del entorno. Esta similitud interna se expresa, por ejemplo, como lazos de parentesco, una historia compartida, una religión común, una misma lengua, símbolos culturales representativos o un mismo ancestro¹⁸³. Al mismo tiempo y de forma complementaria tiene lugar la *esquizogénesis*, que es «la tendencia a definirse unos contra otros»¹⁸⁴, es decir, a acentuar las diferencias con el entorno, a extremar las posiciones para conseguir una definición más clara.

Los dos términos vienen a indicar las dos actividades fundamentales en la construcción de una identidad: la afirmación de sí mismo y la distinción de todo lo demás, y en ello descubrimos la huella del entendimiento. Aplicando la lógica clásica, con los principios de identidad y no contradicción en la mano, el entendimiento no es capaz de expresar la singularidad, el devenir ni la alteridad. Una definición, un concepto, surge de la observación de patrones y recoge varios elementos en un grupo. Debido a la fugacidad del tiempo, no es posible ofrecer una definición de un acontecimiento absolutamente singular, que ha sucedido en un solo instante de tiempo y no tiene parangón con ninguna otra realidad. Pero el tiempo pasa y afirmamos, de una cosa, que es ella y la misma que en el instante anterior. Podemos, al menos, asignarle un nombre propio. Este ejercicio solo es posible porque optamos por ignorar el devenir, imaginamos un mundo abstracto de esencias eternas donde una cosa es igual a sí misma. Dada la imposibilidad de que el entendimiento exprese la singularidad, se hace imposible, a su vez, expresar la alteridad. ¿Qué cualidades hacen a esta criatura ser lo que es? ¿Cuál es la definición de esta criatura? Cualquier respuesta que se ofrezca se limitará a señalar lo que dicha criatura tiene *en común* con otras criaturas similares, sin acabar de captar qué la hace única e irrepetible,

¹⁸² Ibid., 237.

¹⁸³ Horrell, 79.

¹⁸⁴ Graeber, 76.

esta criatura y no cualquier otra. La única forma de expresar la alteridad, es postularla de forma axiomática, afirmar que está ahí, como en el caso del dualismo.

5.6 El origen de los rasgos identitarios

Sobre estos límites del entendimiento, ampliamente estudiados por la filosofía desde sus orígenes, se suelen construir las identidades étnicas o nacionales, quedando estas como construcciones humanas. La historia ofrece numerosísimos ejemplos del uso mundano de los conceptos étnicos, de la manipulación arbitraria de este lenguaje según intereses políticos o individuales. Basten dos ejemplos: en 1Mac 12,1-23, Jonatán, sumo sacerdote, dada la situación bélica en que se encontraba el pueblo judío, envía una carta a los espartanos recordándoles la amistad de antaño y una antigua carta, enviada por el espartano y rey Areo al sumo sacerdote Onías, en la cual se afirmaba que «en un documento relativo a espartanos y judíos se ha descubierto que son hermanos y que proceden de la estirpe de Abrahán» (1Mac 12,21). Es decir, se busca o se inventa una genealogía que movilice los sentimientos ajenos en favor propio. Otro ejemplo más reciente lo encontramos en el marcadamente racista y etnocéntrico régimen nazi. A pesar de los ingentes esfuerzos intelectuales orientados a demostrar el sustrato real de la noción de raza, su anclaje biológico, las malvadas características intrínsecas de los pueblos judío o árabe y las excelsas propiedades de la raza aria, el gobierno nazi se vio obligado a crear la figura de los «arios honorarios»: personas a las que, aunque estuviera claro que su ascendencia no era «aria», no se les aplicaban las leyes raciales contra los no arios. Así, Hitler se vio obligado a otorgar el estatuto de «ario», por ejemplo, a Emil Maurice, un judío que había contribuido al nacimiento del partido nazi; a Helene Mayer, una deportista de élite de ascendencia judía; a Amin al-Husayni, un nacionalista palestino musulmán con relevancia internacional; y a todos los japoneses. ¿Perdían estos «arios honorarios» su intrínsecamente depravada constitución biológica, su inferioridad racial, su estructura craneal no apta para el pensamiento superior?

La realidad excede las categorías del entendimiento y nos vemos obligados a corregir torpemente incluso aquellos principios de los que nos mostramos más seguros. Esta misma tendencia la apreciábamos en los gnósticos y valentinianos. Las distinciones postuladas entre espirituales, psíquicos y materiales son conceptos del entendimiento para acotar una realidad que se desborda. Tal catalogación siempre es realizada a posteriori, es decir, se afirma la condición espiritual, psíquica o material de un individuo después de que este se haya comportado según las características de cada grupo. Si una persona se

muestra de acuerdo con los contenidos de la escuela apenas le son explicados, es posible afirmar que se trata de un espiritual; si duda pero lo acaba aceptando, es un psíquico. Nadie podría haber dicho, antes de ese momento, ante qué tipo de hombre se encontraba, pero una vez sentenciado, no se prevén mecanismos de evolución, de cambio posible. A lo sumo, se reconoce el equívoco en la clasificación si el individuo acaba por apostatar. El entendimiento gnóstico invierte la concepción habitual del mundo: cierra el futuro y solo practica la apertura del pasado¹⁸⁵. Es posible hablar de cierta «fe» entre los gnósticos, pero su sistema carece de toda esperanza. Han copado todo el campo de lo Real, han asumido que todo se rige por las leyes del entendimiento, que todo es perfectamente deducible, «y una esperanza que se ve, no es esperanza» (Rom 8,24).

El entendimiento aplicado a grupos humanos inventa características étnicas que tiende a hipostasiar. Se objetará que características como la lengua, una historia común o una tradición religiosa no son invenciones sino rasgos realmente existentes. Nuestra crítica se dirige al carácter étnico e identitario que estos rasgos puedan asumir. No es evidente que una lengua, historia o religión conforme una nueva identidad. Basta observar que la historia común es muy importante para la nación alemana, sin importar la denominación religiosa de sus paisanos; en las nacionalidades croata, serbia y bosnia, el elemento diferenciador es la religión, pero comparten una lengua muy similar; y en la nacionalidad vasca o catalana el elemento lingüístico es determinante, aunque se comparta historia con las naciones del entorno y no se conceda importancia a la religión. Ni la lengua, ni la historia, ni siquiera la religión, conducen en sí al surgimiento de una nueva identidad compartida, aunque sean frecuentemente empleados en los procesos de etnogénesis y esquizogénesis. La nueva identidad resultante, tenderá a equiparse de tantos elementos materiales como le sea posible, buscando anclarse en la realidad. Este fenómeno lo observamos en los argumentos naturalistas que deducen la etnia a partir de una determinada constitución fisiológica, un clima o una genealogía, y esto ya en época clásica¹⁸⁶.

Ya hemos dicho que una religión no desemboca, necesariamente, en una nueva identidad nacional, pero sí que se produce el camino inverso: las naciones crean nuevos dioses. El proceso de hipostasiar una categoría étnica puede llegar al extremo de la divinización o,

¹⁸⁵ Oscar Cullmann. *Cristo y el tiempo*. Barcelona: Editorial Estela, 1968, 42-45.

¹⁸⁶ David Kaufman. "Race and Science". En *A Cultural History of Race in Antiquity*, editado por Denise Eileen McCoskey, 67-82. London: Bloomsbury Academic, 2022.

mejor dicho, de la idolatría. Así, cada patria o cada *polis* acaba teniendo su dios protector¹⁸⁷. ¿No es esto lo que denunciaban los apologistas, que los dioses paganos son falsos, son *démones* que engañan a los hombres, que confunden la realidad? Desde esta perspectiva, un dios pagano no sería más que un concepto del entendimiento que, queriendo decir algo sobre la realidad, ha dicho demasiado. Un concepto soberbio, que ha caído en la tentación de «ser como dioses».

Un proceso similar ocurre con la *magia*, también denunciada como idolatría por los Padres. A partir de la observación de un fenómeno regular, se propone un concepto que lo hace comunicable. Por ejemplo, se observa que el sol recorre el cielo una y otra vez, que la luna se llena cada 29 o 30 días, que las estrellas vuelven a la misma posición después de 365 días. Y, además, se asocia esta repetición con otros fenómenos naturales: cada mañana se despiertan los animales, los días amplían o disminuyen su duración a medida que pasan las lunas, los campos vuelven a florecer cuando las estrellas vuelven a su posición... Hasta aquí, podemos considerarlo *ciencia*: aplicar la razón para conceptualizar la observación de lo Real. La *magia*, sin embargo, extrapola los conceptos generados más allá de su campo. Si las estrellas determinan el florecer de las plantas, la caída de las hojas, el crecimiento del Nilo, la época de nieve... También determinará la personalidad de los individuos. Y si hay un ciclo natural que marca el pasar de los días, el pasar de los meses, el pasar de las estaciones... ¿No habrá un ciclo mayor, que reinicie toda la historia? Los antiguos astrónomos observaron con cuidado esos astros errantes llamados planetas y calcularon el número de años que ha de pasar para que la cúpula celeste vuelva a tener el mismo aspecto, para que los planetas vuelvan a coincidir en la posición actual: Heráclito (c. 540 – c. 480 a.C.) calcula un ciclo cósmico de 10.800 años, Beroso el Caldeo (c. III a.C.) uno de 432.000 años, el Sûryasiddhânta (c. IV d.C.) propone 4.320.000¹⁸⁸. Hay que reconocer el mérito de semejantes cálculos, pero la conclusión de que al cabo de este ciclo sucederán cosas similares a las que acontecen ahora es una conclusión ilegítima del entendimiento, se han aplicado los conceptos más allá de lo permitido. La misma deriva mágica de una ciencia se puede observar en el desarrollo de la medicina, por ejemplo, en la disputa con los *iatrosofistas*, que empezaron a darle más importancia a la oratoria y las curaciones sorprendentes con procedimientos

¹⁸⁷ Erik Peterson. *El monoteísmo como problema político*. Madrid: Editorial Trotta, 1999, 74.

¹⁸⁸ René Taton, dir. *Historia general de las ciencias. La ciencia antigua y medieval (de los orígenes a 1450)*. Vol. 1. Barcelona: Ediciones Destino, 1971, 174-186.

espectaculares que a la paciente investigación que había llevado a sus maestros a un conocimiento médico valioso¹⁸⁹.

La tendencia a hipostasiar conceptos surgidos del entendimiento y de la reflexión moral es muy notoria entre los gnósticos y los valentinianos. Como ya hemos analizado en la sección correspondiente, parece haber una diferencia de potencial que obliga al gnosticismo a postular la validez eterna de sus conceptos, su necesidad metafísica, su carácter natural o divino. Siendo benévolos, podemos interpretar el coqueteo con las descripciones mitológicas del alma humana como un ejercicio poético que, pasado el tiempo, adquiere independencia y va hacia donde quiere. Es como si el concepto tuviera una voluntad propia y exigiera fidelidad. Una entidad que no está fundada en lo Real, pero parece estar más allá de los meros productos del entendimiento. Han querido ganar el cielo a la fuerza y ganar fieles sin el auxilio del Espíritu Santo; han caído en la tentación de confiar en la retórica, en la fuerza del entendimiento, para convencer a los cristianos de que su discurso es el verdadero, porque sus partes se presentan más ligadas entre sí, según la fuerza de la deducción.

5.7 Correcciones, nuevos peligros y nuevas correcciones

En contraste con el gnosticismo, los estoicos son conscientes del peligro de crear nuevos dioses. Critican de forma explícita la asociación entre dioses y ciudades: «Antístenes [...] dijo que sólo hay un Dios según la naturaleza, aun cuando las naciones y las ciudades tengan los suyos para el pueblo. Casi lo mismo [dice] Zenón con sus estoicos» (*Los estoicos antiguos*, 265). Su detallado análisis del proceso gnoseológico les permite reconocer que aquellas representaciones divinas son conceptos desbocados y ofrecen material a Galeno para criticar los cuestionables métodos de los iatrosofistas (cf. *Los estoicos antiguos*, 207). Aquí podemos hallar la raíz de sus esfuerzos por inventar nuevas palabras que les permitan afinar en la descripción de Dios y del mundo¹⁹⁰. Pero no es esta una tarea fácil, y caen de nuevo en la trampa del entendimiento, por ejemplo, al atribuir materialidad a Dios y al alma extrapolando de la observación del mundo (cf. *Los estoicos antiguos*, 211 y 221) o confiando en la influencia de los astros sobre el destino humano y el retorno de lo mismo (cf. *Los estoicos antiguos*, 174).

¹⁸⁹ Ibid., 316-319.

¹⁹⁰ Cf. p. 20.

En definitiva, la tentación del racionalismo, de poner nuestra confianza en el entendimiento y en los conceptos creados por nosotros, es constante y nos pide mantenernos despiertos. En los autores eclesiásticos encontramos críticas precisas tanto al racionalismo de los estoicos como al de los gnósticos, reivindicando frente a ambos la libertad de Dios y del ser humano, es decir, el carácter excesivo, inabarcable, de la realidad: «Y por no entender esto los estoicos dijeron que todo sucede por necesidad de destino. Pero no, Dios creó libre al principio» (2 *Apol.* 6(7),4-5); «si dicen [los estoicos] que cuanto los hombres hacen sucede por necesidad del hado, o que Dios no es otra cosa que eso que constantemente se cambia y se transforma y se disuelve en los mismos elementos, se pondrá patente que solo tienen idea de lo corruptible» (2 *Apol.* 6(7),9); «que algunos, conforme a su capacidad, conozcan más o menos el sentido [de la fe], no se consigue por cambiar la doctrina e inventar un Dios distinto del Demiurgo, Hacedor y Sustentador de este universo, como si no nos bastase, o inventar otro Cristo u otro Unigénito» (AH I,10,3).

5.8 Gnosis y pistis: dos momentos en el ejercicio de la razón

Cayendo ambos en el racionalismo, ¿cuál es la diferencia entre estoicismo y gnosticismo? La diferencia está en el punto donde cortas el hilo del pensamiento. Distinguimos dos momentos en el ejercicio de la *razón*: la *gnosis* y la *pistis*, el conocimiento y la fe. La *gnosis* está relacionada con la demostración, con el discurso, con la capacidad para hilar unos argumentos con otros con fuerza de necesidad. La *pistis* está emparentada con la evidencia, con la intuición, con la capacidad para percibir la verdad de un acontecimiento en sí. La Verdad es la conjunción de ambas dimensiones, la infinita cadena de deducciones racionales percibida intuitivamente, de un vistazo¹⁹¹. El error del entendimiento es creer que se ha llegado a ese punto, que se ha completado la cadena o que es posible completarla en el presente estado de la creación. La Iglesia vive inmersa en el equilibrio entre las dos dimensiones: una fe que busca comprender y un conocimiento que lleva a la fe¹⁹².

En principio, la dinámica de la *gnosis*, enlazando unas realidades con otras de forma necesaria, genera universalidad: todos son capaces de acceder a la verdad de dichos argumentos. El punto delicado se refiere a la *pistis*: ¿en quién ponemos la fe? ¿Qué aceptamos como evidencia? No nos es posible generar un hilo de demostraciones que

¹⁹¹ Florenski, 47-74.

¹⁹² Hans Urs von Balthasar. "Pistis y gnosis". En *Gloria. Una estética teológica. 1. La percepción de la forma*, 123-132. Madrid: Ediciones Encuentro, 1985.

abarque todo lo Real, en algún momento tenemos que parar y fiarnos de un dato que nos resulte suficientemente seguro, confiable, un dato al que le otorgamos fe.

Cada escuela de pensamiento hace este mismo ejercicio, enlaza unas demostraciones con otras hasta llegar a algo que es capaz de asumir como evidente. El ejemplo más claro lo encontramos, quizá, en las matemáticas. Los estoicos hacen un buen ejercicio de gnosis, se esfuerzan sinceramente por conocer la realidad, articulan nuevos conceptos que permiten acercarse a Dios y al mundo con mayor precisión. Y llega un momento en que dejan de pensar, asumen una serie de conceptos como axiomáticos y representativos de la propia escuela y todos los desarrollos posteriores se ven constreñidos a conservar dichos axiomas, que se acaban pervirtiendo.

También los gnósticos y los valentinianos ejercitan con sinceridad la gnosis, trabajan duro para estructurar aquello que van conociendo del mundo, del hombre y de Dios, pero, de nuevo, cortan la trama y le otorgan fe a una serie de contenidos. La distinción fundamental está en el lugar donde asientas la fe, donde construyes la casa. El axioma principal del gnosticismo se descubre en su propia denominación. El gnóstico es el que cree que ha llegado hasta el final del hilo de demostraciones de la *gnosis*, asume, como evidencia, como «fe», que ya está todo dicho. El principal problema es que, en este giro, no se da cuenta de que le está otorgando fe a un sistema, a una serie de conceptos inventados por hombres. Cada discípulo del gnosticismo continúa el camino de la gnosis y vuelve a cortar unos pasos más allá, proponiendo un nuevo sistema como la descripción completa de la realidad, y su falsedad se muestra, justamente, en la capacidad del siguiente discípulo para corregir el sistema del maestro. La multiplicidad de sistemas es para san Ireneo la primera marca de la falsedad de todos ellos, como para los apologistas lo era de la falsedad de la filosofía griega. Y la propuesta eclesial frente a gnósticos y valentinianos no podía ser otra que volver a la *regla de fe*, insistir una y otra vez en que nuestra fe está puesta en Jesús, el Cristo, el Hijo de Dios resucitado por la fuerza del Espíritu Santo.

San Justino es consciente de que no es legítimo cortar la trama de preguntas que pide la *gnosis*, por eso continúa respondiendo a las demostraciones exigidas por Trifón (cf. *Dial.* 64,2), quien tampoco se conforma con dejar la fe posada sobre cualquier piedra: «no tengo yo por qué decir lo que suele la gente: “Así le pareció bien a Dios”. Porque esta es siempre la escapatoria de quienes no saben responder a las cuestiones» (*Dial.* 28,1).

Anotemos, por tanto, estos dos primeros aprendizajes. Primero: el elemento definitorio de un sistema, aquel que proporciona identidad al propio sistema y al grupo social que surge en torno a él, viene dado por su *pistis*, por el conjunto de elementos que toma como ciertos sin necesidad de demostrarlos. Esto es imprescindible para pensar y comunicar, y también el cristianismo asume como verdadero un conjunto de afirmaciones de fe. Sin embargo, hay una distinción clave que nos lleva al segundo punto: el cristianismo pone su *pistis* en un Dios personal, vivo, libre, manteniendo abierta la posibilidad de que se alcance un conocimiento más profundo de las afirmaciones de fe, una explicación ulterior por parte de la *gnosis*. Esta explicación, sin embargo, no puede ser contraria a la regla de la fe, porque nuestra fe no está puesta en la *gnosis*. No todo producto de la *gnosis*, no todo desarrollo del entendimiento, por muy bien enganchado que esté en el hilo de deducciones, es digno de nuestra fe.

El carácter personal de la piedra sobre la que construimos nos lleva, por ejemplo, a aceptar la posibilidad de expresar una misma idea con una amplia variedad de categorías, aunque no seamos capaces de reducir o relacionar lógicamente unas con otras. El entendimiento, incapaz de pensar la alteridad real, se siente obligado a reducir todo a una sola causa. El cristianismo, poniendo su confianza en Cristo, no se agobia si no es capaz de satisfacer las exigencias del entendimiento, pero tampoco cierra la posibilidad a que dicho entendimiento vaya adquiriendo una noción cada vez más profunda de la realidad.

Estamos de acuerdo con Zizioulas cuando afirma que la principal aportación del cristianismo a la historia del pensamiento es haber introducido la categoría de persona en la reflexión ontológica¹⁹³. Aunque él sitúa el culmen de este proceso en la reflexión de los Padres capadocios, no creemos equivocarnos al descubrir en el siglo II afirmaciones y convicciones cristianas que ya apuntan en esta dirección.

De nuevo, por otro camino, concluimos que la identidad cristiana no puede estar fijada en una serie de conceptos del entendimiento, sino en una persona, Jesús, el Cristo¹⁹⁴, y a él no se le puede aferrar: «No me retengas, que todavía no he subido al Padre» (Jn 20,17) le dice a María Magdalena de un modo que todavía nos cuesta comprender, y san Pablo nos lo intenta aclarar: «Cristo murió por todos, para que los que viven ya no vivan para sí, sino para el que murió y resucitó por ellos. De modo que nosotros desde ahora no

¹⁹³ Zizioulas. *El ser eclesial*, 41-63.

¹⁹⁴ Romano Guardini. *La esencia del cristianismo*. 4.ª ed. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984, 103.

conocemos a nadie según la carne; si alguna vez conocimos a Cristo según la carne, ahora ya no lo conocemos así. Por tanto, si alguno está en Cristo es una criatura nueva» (2Cor 5,15-17)¹⁹⁵.

5.9 Recuperar el cuerpo

Otra novedad que descubrimos en estas primeras reflexiones cristianas es la importancia que se le concede a la corporalidad frente al intelectualismo. La misma Martha Nussbaum, en su esfuerzo por actualizar las doctrinas estoicas, señala la necesidad de ampliar la noción de dignidad humana más allá de la capacidad racional de los individuos. Esto por dos razones: primera, para garantizar la dignidad humana de los individuos con una capacidad racional limitada, por ejemplo, niños y personas con discapacidad¹⁹⁶; segundo, «para activar enérgicas iniciativas de benevolencia o, siquiera, para hacer que el mundo sea un lugar en el que humanamente valga la pena vivir»¹⁹⁷, algo que no es posible desde una propuesta tan desapegada de los sentimientos como la estoica.

Para los autores eclesiósticos, esta apertura al cuerpo resulta natural desde el momento en que asumen que Jesús, el Cristo, es el fundamento de su fe. De nuevo, haber puesto la fe y, con ella, el sentido último de la existencia en una persona con naturaleza humana acarrea otorgarle un espacio al cuerpo, a la materia. Este movimiento está lejos de ser evidente, ya hemos visto propuestas cristianas en las que se niega la relevancia de la carne, tanto en Cristo como en los hombres, pero los Padres insisten en ella, ante gnósticos, valentinianos y estoicos.

Zizioulas considera que la teología del Logos corre el peligro de caer en el intelectualismo, de proponer una relación con Dios que olvide la dimensión material¹⁹⁸. Por mi parte, no he percibido este peligro en los autores estudiados. Aunque la reflexión temática no llegue a la altura que alcanzará con san Ireneo, hay suficientes elementos que destacan una comprensión del ser humano que va más allá de lo racional. El principal es la identificación del Logos con Jesús, el Hijo de Dios. Desde ese momento, el ejercicio de la *razón* que supera al *entendimiento* se parecerá más conocer a una persona, a

¹⁹⁵ Cf. Joseph Ratzinger. *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2011, 331.

¹⁹⁶ Nussbaum, 104.

¹⁹⁷ *Ibid.*, 101.

¹⁹⁸ Ioannis D. Zizioulas. *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2009, 36-38

establecer una relación personal, que a demostrar un teorema matemático. Esto implica usar todos los sentidos, no solo el entendimiento, incluyendo la vida moral y comunitaria.

5.10 Conservar la trascendencia

Implica, también, remarcar la dimensión descendente de la dignidad humana. Si podemos afirmar la tesis estoica según la cual todos los seres humanos son iguales porque son racionales, no solo hay que ampliar la comprensión de la racionalidad humana más allá de la capacidad intelectual, sino que es necesario recordar que la capacidad racional no es tanto una capacidad que tiene el individuo humano, sino una capacidad que ha sido donada por el Logos a cada persona. Es más, la capacidad racional es, justamente, capacidad para establecer una relación con la Razón, con el Logos.

De nuevo, no es algo que el ser humano gane con sus fuerzas. Si fuera así, sería imposible afirmar el alcance universal de dicha proposición, siempre podría quedar un individuo o un grupo humano que no hiciera tal esfuerzo por ejercitar la racionalidad (fuera cual fuera su definición) y siempre habría un individuo o un grupo que ha formulado la definición adecuada de racionalidad y ha marcado así los contornos de la naturaleza humana. Es decir, no puede ser, de ningún modo, fruto de nuestro entendimiento, sino algo que nos encontremos ya dado en lo Real; desde la perspectiva cristiana, ya dado en el Cuerpo de Cristo.

El fundamento trascendente de la igualdad humana está presente tanto en el estoicismo como en el cristianismo, aunque los autores modernos se quieran esforzar por recuperar algunos elementos de aquí y de allá para promover una práctica moral equivalente a la que surge de la cosmovisión cristiana, pero sin trascendencia. No es difícil predecir el destino de estas propuestas, porque ya se han ensayado otras similares y siempre se quedan en conceptos más o menos entrelazados que se han de asumir como dogma de una fe que no se quiere reconocer como tal. Pero el mundo sigue, como es evidente, preguntando por el fundamento de los Derechos Humanos.

5.11 La Creación y la Cruz: continuidad y discontinuidad, universalismo y exclusivismo

En las presentaciones propedéuticas de la teología patristica se suele citar a san Justino y a Atenágoras como ejemplos de diálogo con la cultura, del esfuerzo intelectual por mostrar la religión cristiana en continuidad con el mundo circundante, y a Taciano como

ejemplo de ruptura, de un estilo que destaca la discontinuidad, la novedad absoluta del evangelio que no encuentra nada comparable en otras expresiones culturales. Creo que este esquema, si bien es útil para guiarse en el estudio de la historia de la teología, no hace justicia a la verdad, al concederle demasiada importancia a la *2 Apol.*, dejando de lado el *Diálogo*, y a menudo se emplea para abogar contra las propuestas pastorales de mayor ruptura, en una clara defensa de la continuidad con el mundo.

Si bien es cierto que Taciano insiste en la discontinuidad, al parecer hasta la heterodoxia (AH I 28,1), creo que la posición continuista, también hasta la heterodoxia, hay que buscarla en Basílides, Carpócrates y sus seguidores, que coronaban tanto la imagen de Cristo como las de Pitágoras, Platón y Aristóteles (AH I 25,6), una línea que se mantiene en Valentín y sus discípulos. Esta perspectiva nos permite contemplar a san Justino como representante de un sano equilibrio entre los dos posibles excesos a los que se enfrenta la teología de todos los tiempos. Apela a las semillas del Verbo y denuncia los excesos del culto pagano; presenta a Cristo como anunciado por los profetas y destaca la absoluta novedad que supone su venida respecto a las prácticas judías.

Centrándonos ahora en nuestro tema, nos surge una pregunta: esta tensión entre continuidad y discontinuidad a la hora de comprender la teología ¿está relacionada con la tensión entre universalismo y exclusivismo? ¿Son dos expresiones de la misma tensión fundamental o son tensiones independientes?

En un primer momento podría parecer que es la misma. Por un lado, las posturas teológicas que enfatizan la continuidad tienden a insistir en la condición creada del universo, que asegura la huella de Dios en cada cosa, su paternidad sobre todas las personas. Como hemos podido comprobar, este es uno de los principales argumentos usados por los apologistas para defender la voluntad salvífica universal de Dios. Por otro lado, la ruptura se concentra en la mediación única de Cristo, su absoluta novedad respecto a cualquier otro acontecimiento histórico, y esto parece conducir a una postura exclusivista: solo aquellos que crean en Cristo pueden ser salvados. En este análisis, se está concluyendo que los dos binomios son, en el fondo, dos formas de plantear la misma tensión fundamental irresoluble.

Nunca está de más recordar que, en estas situaciones, hay que ser muy precavido antes de construir un sistema de conceptos que permita resolver la tensión en favor de uno de los polos. Pero, además, creemos que en este caso es demasiado precipitado hacer un

paralelismo tan craso. Al menos, la historia de la teología nos ofrece ejemplos suficientes como para considerar que las dos tensiones son linealmente independientes, es decir, que es posible construir un sistema que tienda a la continuidad o a la discontinuidad y se mantenga universalista, así como es posible construir una propuesta teológica exclusivista que se incline hacia la continuidad o hacia la discontinuidad.

En los valentinianos encontramos un ejemplo de propuesta cristiana que valora positivamente, al menos en sus primeros pasos, la continuidad con el mundo pagano y, sin embargo, tiende al exclusivismo al hipostasiar, como condición natural, la respuesta de las personas al mensaje cristiano. En Taciano encontramos un teólogo que, rompiendo con las anteriores definiciones del ser humano, presenta una extremadamente teológica que, sin embargo, asegura la igualdad humana con más fuerza que las propuestas de los filósofos (*Ad graec.* 15). El mismo argumento sobre la creación de todos los hombres por parte de un solo Dios está expuesto a que ese mismo Dios maldiga a una parte de la humanidad y la excluya de la salvación. Y la muerte de Cristo en la cruz, único mediador de nuestra salvación, es una figura común para sostener el alcance universal de su entrega, pues con la misma imagen se afirma que derramó su sangre por todos.

Esto es bueno y agradable a los ojos de Dios, nuestro Salvador, que quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad. Pues Dios es uno, y único también el mediador entre Dios y los hombres: el hombre Cristo Jesús, que se entregó en rescate por todos (1Tim 2,3-6)

Las dos afirmaciones de *1.ª Timoteo* no deben plantearse como un imposible, como una contradicción en los términos. La voluntad salvífica universal apunta hacia el universalismo, no necesariamente hacia la continuidad; la mediación única de Cristo apunta hacia la novedad, no necesariamente hacia el exclusivismo.

La misma carta atestigua, después de afirmar la mediación de Cristo, que su entrega fue por todos (*ὕπὲρ πάντων*), así que destacar su única mediación no restringe el alcance de la salvación, sino que lo posibilita. Y, al revés, insistir en la condición creada de todos los seres humanos no garantiza que la teología resultante vaya a contener, en su seno, afirmaciones universalistas.

Nos vamos acostumbrando a trabajar con las tensiones en el pensamiento, con polos y binomios, como si siempre fuera necesario mantener el equilibrio, pero hay que recordar que no todas las tensiones son verdaderas. Ya hemos citado un ejemplo de tensión falsa

cuando veíamos que Tolomeo en su *Carta a Flora* (3,2-7), presentaba su escuela como el equilibrio entre los gnósticos (o los marcionitas), que separan dos dioses, y los torpes cristianos de a pie que creen que el Dios supremo es el mismo que el creador. Otra tensión falsa es la antítesis entre la voluntad salvífica universal y la mediación única de Cristo, entre el universalismo y el cristianismo, como si hubiera que buscar un equilibrio entre las dos: dejar de ser tan cristiano o dejar que algunos se pierdan.

La tensión fundamental no se encuentra entre estos dos polos, sino entre la voluntad salvífica universal y la posibilidad de que, de hecho, no todos se salven. Pero entre el universalismo y el cristianismo no hay tensión: cuanto más cristiano, más universalista; cuanto menos universalista, menos cristiano. Esto es posible porque el cristianismo construye su identidad sobre una persona radicalmente proexistente, y esto se aplica tanto a la Iglesia en conjunto como a cada cristiano en particular¹⁹⁹.

5.12 La relación entre Cristo y el Espíritu

Zizioulas le concede un papel central al Espíritu en la tarea de universalizar la salvación. Según el obispo de Pérgamo, la muerte de Cristo en la cruz tiene consecuencias que trascienden las fronteras espaciales y temporales por la acción del Espíritu, cuya tarea es liberar de las ataduras de la historia, llevar la historia hacia el *eschaton*²⁰⁰. Olegario González de Cardedal también expone esta idea: el Espíritu universaliza la eficacia de la muerte en cruz de Cristo y el conocimiento actual que los hombres van adquiriendo de dicho acontecimiento²⁰¹.

En nuestro estudio del siglo II, hemos visto, por un lado, que la muerte de Cristo en la cruz mantiene su valencia soteriológica y universal y, por otro lado, que los apologistas hacen referencia al Espíritu Santo como fuerza que impulsa a predicar a todos los pueblos, pero no se mencionan puntos de conexión. La incipiente reflexión pneumatológica solo apunta hacia la dimensión más gnoseológica de la salvación, al conocimiento que adquirimos de ella, y no tanto a su acción real en las personas. No se trata de dividir estas dimensiones, pero distinguirlas nos puede ayudar a adquirir un conocimiento más equilibrado del proceso creyente y los efectos de la salvación en la vida del mundo. Esta

¹⁹⁹ de Lubac, 172-176.

²⁰⁰ Zizioulas. *El ser eclesial*, 144-146.

²⁰¹ Olegario González de Cardedal. *La entraña del cristianismo*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1997, 733-737. También en Olegario González de Cardedal. *Cristología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001, 552-557.

tarea requiere indagar en las relaciones entre Cristo y el Espíritu, de manera que una cristología pneumatológica nos conduzca hacia una antropología y soteriología pneumatológica²⁰².

Siendo el Espíritu quien rompe las barreras históricas en Cristo y crea la comunión, tiene sentido pensar que una de las principales acciones del Espíritu en nuestra vida sea, justamente, la comunión (cf. 2Cor 13,13) y el alcance a todos los pueblos, la misión. Como ya hemos visto, es importante pensar esta dinámica en términos personales y relacionales, y no solo entre los seres humanos, sino en referencia al Dios trascendente. La aparición de las tres personas de la Trinidad en el argumentario apologético en favor del universalismo no es una simple casualidad literaria. Aunque los autores estudiados no desarrollen las conexiones que se dan entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo entorno a esta cuestión, ni tengan el arsenal terminológico suficiente para tematizarlo, los cristianos del siglo II parecen intuir que solo en relación con cada persona de la Trinidad es posible pensar y poner en práctica un universalismo auténtico: «la mística cristiana de la unidad es una mística trinitaria»²⁰³ desde sus primeros pasos misioneros.

5.13 Un nuevo γένος: apuntes sobre la eclesiología

Es el momento de retomar una pregunta previa: ¿cuántos *pueblos* pueden fundamentar su identidad en el rechazo de los rasgos étnicos? ¿No será esta una solución demasiado simplista, que nos lleva, por otro camino, al viejo colonialismo?

Ahora estamos en condiciones de puntualizar que, ese rechazo de los rasgos étnicos habituales, no se hace en favor de otro conjunto de rasgos que nos mantendría en la vida del entendimiento, sino en favor de una persona que sale de sí misma. Los rasgos destacados por la *Carta a Diogneto* no son más que ampliación a toda la Iglesia de la actitud que Cristo propone a cada cristiano: salir de sí mismo al encuentro del prójimo, del otro, que tiene un valor superior a cualesquiera categorías del entendimiento.

Siendo Cristo el único mediador de la salvación, el único realmente proexistente, solo en él es posible construir una identidad de este tipo. Y lo mismo debemos decir en la otra dirección: cualquier identidad que se construya sobre este fundamento es parte de nuestro *pueblo*. Esta es la única Iglesia de Cristo (LG 8). La invitación a salir de sí mismo, a la entrega personal en favor de los otros, no es un rasgo más del individuo, un consejo que

²⁰² Cordovilla, 435-452.

²⁰³ de Lubac, 84.

se puede acoger o rechazar, sino que forma parte de la misma constitución de la persona, de nuestro ser imagen de Dios.

Por lo tanto, la apertura universal será una característica estrechamente ligada a la identidad de este nuevo *pueblo*: «La catolicidad es una propiedad esencial y una característica de la única Iglesia de Cristo que, como signo e instrumento de la salvación universal ofrecida por Dios a todos los hombres a la vez que de su voluntad de que todos se salven, está abierta a toda la humanidad, se hará presente en todas las culturas y permanecerá cumpliendo esa misión a lo largo de todos los siglos»²⁰⁴.

Esta nota, fundadora de la identidad de la Iglesia, es indisociable del acto salvífico de Cristo: nos lo hemos encontrado anclado en la realidad, no es una invención nuestra. En este sentido entendemos la Iglesia como una realidad concreta que nos precede y no la simple reunión de unos individuos²⁰⁵. Este nuevo *pueblo* es la anciana del Pastor de Hermas, «creada la primera entre todas las cosas: por ello es anciana, y para ella fue dispuesto el cosmos» (*Vis.* II, 4,1) y existe en un nivel que no podemos afirmar de otros pueblos, etnias o naciones. Este *pueblo* nace del costado de Cristo, mientras que «las naciones son gotas en un cubo; pesan lo que el polvo en la balanza [...], son como nada en su presencia» (Is 40,15-17).

5.14 Visible e invisible: visión sacramental del mundo

Tanto la propuesta estoica como la gnóstica hacen un esfuerzo sincero por conocer la realidad y comunicarla, aunque caen en la tentación de asentar su fe en una serie de contenidos producidos por el entendimiento. Pero de esto no podemos asumir que todo su sistema sea falso o despreciable. Al revés, podemos aceptar que su dedicación y trabajo intelectual habrá conseguido acercarse a la realidad en algún punto: como en un espejo curvo, aunque la imagen final aparezca deformada somos capaces de percibir la presencia del objeto reflejado.

Es este sentido, podemos decir que el estoicismo destaca la unicidad del pueblo nuevo, un solo foco de igualdad, mientras que el gnosticismo subraya el carácter ontológico, natural, de dicha dignidad humana. Aquí se manifiesta una tensión real donde es

²⁰⁴ González de Cardedal. *La entraña del cristianismo*, 229.

²⁰⁵ de Lubac, 46.

importante mantener los dos polos: la común dignidad humana es realmente un don gratuito de Dios y una condición inalienable de la persona.

Esta tensión es análoga a la que se da entre Iglesia visible e invisible, entre naturaleza y gracia, entre humanidad y divinidad en Cristo, entre la Creación y Dios²⁰⁶. La deficiencia de los sistemas gnósticos y estoico se puede detectar en este punto: la escisión entre ambas. Entre los estoicos vemos una acción divina postulada para todos los hombres, pero que no acaba de encarnarse, de concretarse en la relación con el prójimo²⁰⁷. Entre los gnósticos la escisión es más clara: la acción de Dios no llega a tocar la carne, el Cristo no llega a encarnarse. En la forma de entender la encarnación y los sacramentos se observa con claridad el mero papel representativo o pedagógico de las realidades mundanas respecto de las divinas. La historia recrea, como en un teatro, el drama ya acaecido en Pléroma desde el inicio de los tiempos, pero lo que aquí sucede no tiene relevancia soteriológica: aunque alguien interrumpiera la obra, la historia sería la misma.

La ausencia de una lectura sacramental del mundo lleva a los gnósticos a darle importancia ontológica a cosas que no la tienen y a negársela a otras que sí la tienen. Que en el presente se observe una separación entre los pueblos, una difícil igualdad humana, no revela que tal discriminación sea querida por Dios. Pero que la tradición de la Iglesia insista en que el Hijo se ha hecho carne, quizá haya de ser acogido en la fe. A la cuestión sobre dónde situar nuestra fe se le añade la necesidad del discernimiento eclesial en la lectura de los signos de los tiempos, de la presencia de Dios en el mundo.

5.15 Algunas consecuencias prácticas

Hemos lamentado que los estoicos no fueran capaces de poner en práctica sus afirmaciones universalistas, con lo que estamos obligados a dedicar unas últimas palabras a las consecuencias pastorales que pueden derivarse de nuestra reflexión.

5.15.1 La comunidad cristiana: espacio para una nueva fraternidad

En primer lugar, destacamos una vez más que «para el cristianismo lo más importante no son los vínculos locales o la identidad cultural: la fe religiosa no es una cuestión de parentesco, costumbres provincianas, disposiciones alimentarias peculiares, dioses

²⁰⁶ González de Cardedal. *La entraña del cristianismo*, 254.

²⁰⁷ Cf. p. 25

protectores del hogar, herencias nacionales o identidades tradicionales. El Evangelio es una crítica de la identidad política *avant la lettre*»²⁰⁸.

Después de nuestro análisis, entendemos que esta «crítica de la identidad política» tiene que evitar dos excesos: primero, que quede en un marco teórico que no llega a concretarse en el mundo; segundo, que conduzca a una nueva identidad política. La propuesta cristiana se enfrenta a este segundo exceso desde categorías relacionales, situando al centro de la construcción de la identidad la relación personal con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Pero es necesario evitar también el primer exceso, lo cual implica promover dinámicas sociales de inclusión.

En esta dirección, Terry Eagleton, desde la filosofía y el análisis lacaniano, retoma las intuiciones de santo Tomás de Aquino para proponer la amistad «como una especie de gimnasio moral para las relaciones menos inmediatas»²⁰⁹. Esta amistad no se reduce al ámbito individual, sino que alimenta la sensibilidad y educa para las relaciones que, de momento, son más impersonales. También encontramos ideas similares en *Fratelli tutti*, la encíclica del papa Francisco «sobre la fraternidad y la amistad social». Para que esta dinámica alcance cumplimiento es necesario recordar el principio según el cual «la unidad es superior al conflicto» (FT 245). La amistad con el vecino tiene como axioma que el vecino no me es ajeno, formamos parte de una unidad, sea quien sea este vecino: Cristo también ha muerto por él, es una criatura del Padre, el Espíritu puede descender sobre él. Este principio, a su vez, adquiere una concreción inicial en la amistad social.

Pável Florenski, hacia el final de su obra magna, identifica estos dos movimientos con dos formas de amor: ἀγάπη y φιλία²¹⁰. El amor de ἀγάπη es la sal que previene a las relaciones humanas de la corrupción; el amor de φιλία es la levadura que hace crecer las tres medidas de harina²¹¹. Una distinción similar establece Joseph Ratzinger al hablar de dos fraternidades: la Iglesia es un solo hermano y el sentido más profundo de su existencia es estar ahí para el otro hermano, siguiendo la existencia sustitutoria de Cristo²¹². Son *los pocos* miembros de la Iglesia en favor de *los muchos* que no forman parte de la Iglesia. Así actúa la Iglesia como *sacramento universal de salvación*.

²⁰⁸ Terry Eagleton. *Los extranjeros. Por una ética de la solidaridad*. Barcelona: Paidós, 2010, 219.

²⁰⁹ Ibid., 560.

²¹⁰ Florenski, 367.

²¹¹ Ibid., 363.

²¹² Ratzinger. “La fraternidad cristiana”, 56.

El lugar principal donde construir la amistad social, la φιλία, la fraternidad de la Iglesia, es la eucaristía. Hay que recordar que la Iglesia no solo es católica en su dimensión universal, por su extensión, sino que cada Iglesia local está llamada a ser católica en su realización concreta: la Iglesia «era ya católica la mañana de Pentecostés»²¹³. Nuestras parroquias son, por la propia dinámica territorial, espacios de socialización en los que se dan cita personas de todas las culturas. En nuestra opinión, conviene aprovechar este hecho para promover unas relaciones de amistad fundadas en la eucaristía, en la relación con Cristo, que supera todas las identidades políticas y culturales. Se puede discutir la conveniencia de celebrar la eucaristía para determinados grupos sociales: para una lengua minoritaria, para los jóvenes, para los enfermos, para un carisma concreto, para un determinado gusto litúrgico... Pero, en todo caso, estas celebraciones han de tener un cariz subsidiario respecto a la reunión eucarística de toda la comunidad cristiana realmente existente en el territorio, con personas de todas las edades, todas las etnias, todos los estratos económicos y todos los gustos musicales.

No solo en la eucaristía. Las parroquias también tienen la posibilidad de ofrecer otros espacios de socialización en los que surja la amistad entre grupos sociales con identidades diversas: acción caritativa, grupos de iniciación cristiana, momentos de oración, estudio bíblico... A su vez, cada grupo parroquial y cada carisma tiene que recordar su servicio en favor de los otros, y no cerrar su definición identitaria a una serie de conceptos o rasgos étnicos.

5.15.2 Nuevas identidades nacionales: riesgos y respuestas

Los movimientos migratorios generan nuevas identidades sociales. No es casualidad que el nacionalismo gallego creciera en Argentina o los *Latin King* se fundaran en Estados Unidos. Sigue habiendo grupos humanos que promueven fuertes discursos identitarios para ganar poder o influencia política. Nos centraremos solo en las cuestiones más relacionadas con la juventud.

Las bandas juveniles acuden al imaginario nacionalista para generar nuevas identidades que superan, incluso, a las identidades de origen. En esta tarea se explotan muchos de los recursos que hemos señalado, apelando a menudo al lenguaje religioso, a sus símbolos e imagería. Los cristianos seguimos invitados a denunciar a los falsos dioses que quieren acaparar toda la vida de un joven, y ofrecer un espacio de relaciones personales que supere

²¹³ de Lubac, 37. Esta misma idea también ha sido desarrollada por Zizioulas. *El ser eclesial*, 157-183.

los procesos de esquizogénesis. Propuestas de este estilo ya han sido apuntadas por educadores y sociólogos: relativizar la importancia de estas nuevas identidades denunciando aquello que tienen de falso y dañino²¹⁴ y educar en la fraternidad²¹⁵. La Iglesia puede, además, ofrecer una identidad que no sea sustitución de las anteriores, sino una superación definitiva basada en la relación personal, la libertad y el amor.

5.15.3 Los peligros de hipostasiar la conducta

A muchos siglos de distancia del gnosticismo, nuestra sociedad sigue acudiendo al recurso de naturalizar o hipostasiar una determinada conducta para declinar la responsabilidad. Con frecuencia se apela a determinados trastornos, hayan sido o no diagnosticados por un profesional, para justificar una conducta irresponsable. La situación es más problemática si es todo un corpus científico quien, al querer explicar la conducta culpable o disruptiva de un individuo, lo que hace en último término es justificar y eximir de la culpa²¹⁶.

Dado que no somos capaces de explicar la libertad de las personas, toda explicación corre el riesgo de despreciar tal libertad como inexistente. Esto puede ser un error de bulto, pero también es empleado de forma consciente para marginar o despreciar a enteros grupos sociales o para lavarse las manos ante una irresponsabilidad cometida. Cualquier argumentario que haga derivar la conducta de un individuo de su condición social está cayendo en esta trampa de forma más o menos consciente. Señalamos la nacionalidad o la etnia de un agresor como si esta fuera un factor condicionante que lleva a la violencia, cuando podríamos hacer lo mismo con su clase social, su oficio, el colegio en el que estudió o su marca de zapatillas favorita.

Otro uso indebido de este mecanismo de justificación lo protagonizan las empresas de juego y apuestas y, en general, todas las empresas cuyas ganancias tienen que ver con las conductas adictivas²¹⁷. Las casas de apuestas, por un lado, dedican mucho dinero a buscar mecanismos que hagan más adictiva su oferta de entretenimiento y, por otro lado, pagan estudios que demuestren que dicha conducta adictiva tiene que ver, principalmente, con

²¹⁴ Mauro Cerbino, y Luis Barrios, eds. *Otras Naciones. Jóvenes, transnacionalismo y exclusión*. Quito: Flaco, 2008.

²¹⁵ Jean-Marie Petitclerc. “Educar en la fraternidad”. En *Prevenir la radicalización de los jóvenes*, 49-56. Madrid: Editorial CCS, 2018.

²¹⁶ Rahner, 118.

²¹⁷ Dinesh Bhugra, y Antonio Ventriglio. “Commercial determinants of mental health”. *International Journal of Social Psychiatry* 69, n.º 5 (2023): 1065–1067. DOI: <https://doi.org/10.1177/00207640231175047>

condicionantes psicológicos individuales que solo están presentes en determinadas personas. Según esta lógica, la responsabilidad de la conducta adictiva no es de las empresas que la fomentan, sino de la naturaleza de los individuos.

También la industria tabacalera, cuando en 1959 empiezan a surgir estudios que ponen en relación el tabaco y en cáncer de pulmón, se defiende diciendo que aquella correlación puede ser debida a una vulnerabilidad genética, a una predisposición natural a desarrollar cáncer de pulmón, que el tabaco simplemente desencadena, pero no causa, con lo que no es legítimo prohibir el tabaco a todo el mundo, cuando no está demostrado que el tabaco *cause* cáncer. Resurgen las viejas controversias sobre el principio de causalidad, motivadas esta vez por el interés económico y no por la curiosidad filosófica.

La experiencia de los gnósticos en su esfuerzo por explicar la conversión y la acogida del evangelio puede ayudarnos a identificar los excesos de esta tendencia tramposa a considerar naturales y, por tanto, inmutables, algunas conductas humanas y no fruto de la libertad.

En las propuestas pastorales, este falso argumento aflora, por ejemplo, cuando se acentúa la volubilidad de los adolescentes hasta el punto de considerar imposible una oferta pastoral para ellos²¹⁸, y Ratzinger comenta también los efectos de esta perspectiva inmovilista en los debates sobre el diálogo interreligioso: considerar la adscripción religiosa como un dato estático, recibido en el nacimiento y que no puede cambiar, impide plantear adecuadamente el diálogo²¹⁹.

5.16 Tareas pendientes

Como era de esperar, no hemos agotado el tema y nos siguen quedando cuestiones que piden una mayor investigación. La principal, a mi parecer, es aclarar el estatuto ontológico de las culturas. Por un lado, hemos descartado la identificación social según unos rasgos étnicos que son fruto del entendimiento y están orientados a acentuar la distinción, el exclusivismo. Por otro lado, sin embargo, hemos de reconocer que todos los pueblos han percibido en sí mismos una tradición que merece la pena conservar, una verdad que aportar al mundo²²⁰. ¿Tienen las culturas una vocación propia, algo que ellas y solo ellas pueden aportar al mundo? ¿O todo lo que tienen de verdadero está ya dicho en la actual

²¹⁸ Frente a este exceso, cf. Santiago García Mourelo. *Sueños y travesías. Claves e itinerarios para una mistagogía con jóvenes*. Bilbao: Desclee De Brouwer, 2023, 85-87.

²¹⁹ Ratzinger. *Fe, verdad y tolerancia*, 18-23.

²²⁰ de Lubac, 214.

comprensión que tenemos del evangelio? ¿Cómo entender la proexistencia referida a las culturas? O quizá, al hablar en estos términos, le estamos atribuyendo *persona* a los pueblos²²¹ y no conviene, pues son simple creación humana y no divina. Puede que aquello a lo que más se parece una cultura sea a la inteligencia artificial: un sistema creado por el ser humano que aparenta tener un pensamiento propio, pero no tiene más espíritu que el que proyectan las personas humanas.

Después de responder a esta pregunta, tendríamos que decir una palabra sobre el pueblo judío, su particularidad y vocación específica. Creo que estos dos puntos son la base para cualquier posible diálogo interreligioso.

Otra línea en la que me gustaría profundizar es la relación entre la Creación y el Espíritu en términos sacramentales. La teología sacramental, así como las reflexiones sobre la iconografía, pueden ayudarnos a ofrecer una palabra teológica sobre el problema de la representación y el símbolo, sobre el modo en que se tocan lo visible y lo invisible. En el siglo XX, esta cuestión ha querido ser resuelta por filósofos como Deleuze y Derrida desde una concepción no religiosa; en mi opinión, es imprescindible abordarla desde la perspectiva trinitaria. Nos hemos topado con ella en varios puntos de nuestro trabajo y podrá ayudarnos a comprender mejor la relevancia salvífica de los misterios de Jesucristo, la vida sacramental, la relación entre la Iglesia visible y la invisible y el papel de nuestro lenguaje.

Sabemos que Cristo, «con su encarnación, se ha unido, en cierto modo, con todo hombre» (GS 22), y esto no solo a nivel moral, sino ontológico. También el Padre y el Espíritu Santo se han unido, de algún modo, con todo hombre, y la conciencia de esta realidad ha motivado a los cristianos de todos los tiempos a salir de su casa en favor del prójimo. Queda pendiente aclarar en qué modo Cristo se ha unido con todo hombre, cuál es el papel del Espíritu Santo en esta dinámica universal y qué aporta el bautismo, la filiación, la incorporación al cuerpo de Cristo, en la asunción de dicha salvación. En otras palabras: ¿cuál es la diferencia entre la fraternidad *ad intra* y la fraternidad *ad extra*?

Me gustaría, también, analizar la cuestión en la literatura neotestamentaria, la presencia o ausencia de este impulso universal en el judaísmo del siglo I y la novedad aportada por el cristianismo. A menudo se cita el judaísmo como una propuesta exclusivista frente al cristianismo universalista y es posible que sea más fruto de un prejuicio académico que

²²¹ Cf. Peterson, 112, nota 158.

del transcurrir real de la historia²²². Puede resultar útil estudiar cómo han evolucionado estos argumentos a lo largo de la historia, cuáles son más persistentes y han movilizad mayores energías misioneras, cuáles se fueron dejando por el camino y por qué motivos.

Cabe señalar que en la literatura cristiana es posible encontrar más topos literarios relacionados con el carácter universal de la salvación de los aquí examinados. Nuestro trabajo se ha limitado a la literatura apologética del siglo II, pero ampliar el estudio hacia el siglo III y otros corpus literarios mostrará una mayor riqueza de figuras. Por ejemplo, la ascensión de Cristo, el descenso a los infiernos²²³, los tres días pasados en el sepulcro²²⁴, las varias escenas bíblicas con dos hermanos²²⁵, el paralelismo entre Adán y Cristo²²⁶, la Iglesia *ab Abel*²²⁷...

5.17 Conclusión

En este trabajo hemos ensayado varios acercamientos a una misma pregunta, buscando el alimento secreto del corazón de los cristianos del siglo II para salir con fuerza hacia los confines de la tierra, cuando otros, con ideas similares, optaban por quedarse en casa.

Dado el carácter académico de este trabajo, nuestro objetivo principal ha sido aprender teología, es decir, comprender mejor la fe que profesamos, sus fundamentos, relaciones internas y consecuencias para la vida práctica. Esto es lo que hemos procurado reflejar en este último capítulo.

La insistencia del papa Francisco en la JMJ de Lisboa 2023 tiene muchas lecturas posibles, pero en cualquiera de ellas el «todos, todos, todos» ha de estar fundamentado en la convicción del alcance universal de la voluntad salvífica del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Una comprensión relacional de la construcción de la propia identidad nos asegura que este *todos* no es una nueva ideología imperialista, sino la íntima realidad del género humano por quien Cristo ha derramado su sangre, un solo pueblo creado por un solo Dios, a quien el Espíritu conduce hacia una nueva vida.

²²²Horrell, 21-46.

²²³ Esta figura en relación con la universalidad de la salvación aparece en el fr. VIIIb,4 de Melitón de Sardes.

²²⁴ La homilía *In sanctum Pascha*, 58 relaciona estos tres días con la salvación a todos los pueblos: al pueblo anterior a la Ley, al pueblo de la Ley y al pueblo inaugurado por Cristo.

²²⁵ Aparece en la literatura apostólica (v.g. Pseudo-Bernabé, *Epist.* 13) y J. Ratzinger le concede bastante importancia, siguiendo la lectura de K. Barth, cf. Ratzinger. “La fraternidad cristiana”, 54-55.

²²⁶ de Lubac, 22-23.

²²⁷ En *El Pastor de Hermas* se pueden percibir las intuiciones que conducen hacia los desarrollos posteriores de esta figura literaria, cf. Madrigal, 228-229.

6. Bibliografía

6.1 Fuentes primarias

- Agustín. *Obras de san Agustín*. Vol. 16-17, ed. José Moran. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958.
- Cicerón. *Cartas IV. Cartas a los familiares*. Vol. 2, ed. y trad. Ana-Isabel Magallón García. Madrid: Editorial Gredos, 2008.
- Cicerón. *Disputaciones tusculanas*, ed. y trad. Alberto Medina González. Madrid: Editorial Gredos, 2005.
- Clemente de Alejandría. *El protréptico*, ed. y trad. Marcelo Merino Rodríguez. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2008.
- Clemente de Alejandría. *Extractos de Teódoto. Éclogas proféticas. ¿Qué rico se salva? Fragmentos*, ed. y trad. Marcelo Merino Rodríguez. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2010.
- Clemente de Alejandría. *Stromata I. Cultura y religión*, ed. y trad. Marcelo Merino Rodríguez. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1996.
- Clemente de Alejandría. *Stromata II y III. Conocimiento religioso y continencia auténtica*, ed. y trad. Marcelo Merino Rodríguez. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1998.
- Clemente de Alejandría. *Stromata IV y V. Martirio cristiano e investigación sobre Dios*, ed. y trad. Marcelo Merino Rodríguez. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2003.
- Clemente de Alejandría. *Stromata VI y VIII. Vida intelectual y religiosa del cristiano*, ed. y trad. Marcelo Merino Rodríguez. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2005.
- Crisipo de Solos. *Testimonios y fragmentos*. Vol. 1-2, eds. y trads. F. Javier Campos Daroca, y Mariano Nava Contreras. 2.^a ed. Madrid: Editorial Gredos, 2014.
- El evangelio de Judas*, ed. y trad. Fernando Bermejo. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2012.
- In Sanctum Pascha. Studio edizione commento*, ed. y trad. Giuseppe Visonà. Milán: Vita e pensiero, 1988.
- Ireneo de Lyon. *Demostración de la predicación apostólica*, ed. y trad. Eugenio Romero-Pose. 3.^a ed. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2021.
- Ireneo de Lyon. *Contra las herejías I*, eds. Juan José Ayán Calvo, Manuel Aroztegi Esnaola, Patricio de Navascués Benlloch, y Andrés Sáez Gutierrez. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2022.
- Los estoicos antiguos*, ed. y trad. Ángel J. Cappelletti. Madrid: Editorial Gredos, 1996.
- Marco Aurelio. *Meditaciones*, trad. Ramón Bach Pellicer. 4.^a ed. Madrid: Editorial Gredos, 2014.
- Melitón de Sardes. *Homilía sobre la Pascua*, eds. y trads. Javier Ibañez, y Fernando Mendoza. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1975.

- Montserrat Torrents, José. *Los gnósticos*. Vol. 2. Madrid: Editorial Gredos, 1983.
- Padres Apologistas Griegos (s. II)*, ed. y trad. Daniel Ruiz Bueno. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1954.
- Padres Apostólicos*, ed. y trad. Daniel Ruiz Bueno. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1974.
- Padres Apostólicos*, ed. y trad. Juan José Ayán Calvo. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2000.
- Tertuliano. *El apologético*, ed. y trad. Julio Andión Marán. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1997.
- Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I. Tratados filosóficos y cosmológicos*, eds. Antonio Piñero, José Montserrat Torrents, y Francisco García Bazán. 4.^a ed. Madrid: Editorial Trotta, 2011.
- Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II. Evangelios, Hechos, Cartas*, eds. Antonio Piñero, José Montserrat Torrents, y Francisco García Bazán. 4.^a ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009.
- Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi III. Apocalipsis y otros escritos*, eds. Antonio Piñero, José Montserrat Torrents, y Francisco García Bazán. 2.^a ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

6.2 Fuentes secundarias

- Bermejo, Fernando. *La escisión imposible. Lectura del Gnosticismo Valentiniano*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia Salamanca, 1998.
- Bhugra, Dinesh, y Antonio Ventriglio. “Commercial determinants of mental health”. *International Journal of Social Psychiatry* 69, n.º 5 (2023): 1065–1067. DOI: <https://doi.org/10.1177/00207640231175047>
- Brakke, David. “The Seed of Seth at the Flood. Biblical Interpretation and Gnostic Theological Reflection”. En *Reading in Christian Communities. Essays on Interpretation in the Early Church*, editado por Charles A. Bobertz, y David Brakke, 41-62. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002.
- Brakke, David. *Los gnósticos*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013.
- Buell, Denise Kimber. *Why This New Race: Ethnic Reasoning in Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 2005.
- Buell, Denise Kimber. “Race and Religion”. En *A Cultural History of Race in Antiquity*, editado por Denise Eileen McCoskey, 49-66. London: Bloomsbury Academic, 2022.
- Cappelletti, Ángel J., trad. *Los estoicos antiguos*. Madrid: Editorial Gredos, 1996.
- Cerbino, Mauro, y Luis Barrios, eds. *Otras Naciones. Jóvenes, transnacionalismo y exclusión*. Quito: Flacso, 2008.
- Chapa, Juan. “¿Identidad cristiana étnica? El caso de *Diogn. 1.1*”. *Estudios Eclesiásticos* 94, n.º 369 (2019): 309-338. DOI: <https://doi.org/10.14422/ee.v94.i369.y2019.004>

- Chiapparini, Giuliano. *Valentino gnostico e platonico: il valentinianesimo della 'Grande notizia' di Ireneo de Lione: fra esegesi gnostica e filosofia medioplatonica*. Milano: Vita e Pensiero, 2012.
- Concilio Ecuménico Vaticano II. *Constituciones. Decretos. Declaraciones*, editado por Conferencia Episcopal Española. 2.ª ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2014.
- Cordovilla, Ángel. *Teología de la salvación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2021.
- Cullmann, Oscar. *Cristo y el tiempo*. Barcelona: Editorial Estela, 1968.
- de Lubac, Henri. *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*. Barcelona: Editorial Estela, 1963.
- Dicasterio para la Doctrina de la Fe. “Placuit Deo”. 1 de marzo de 2018. En: <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2018/03/01/plac.html>
- Dubois, Jean-Daniel. “Once Again, the Valentinian Expression ‘Saved by Nature’”. En *Valentinianism: New Studies*, editado por Christoph Marksches, Einar Thomassen, 193-204. Leiden: Brill, 2019.
- Dunderberg, Ismo. *Beyond Gnosticism. Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus*. New York: Columbia University Press, 2008.
- Dunderberg, Ismo. *Gnostic Morality Revisited*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.
- Dunderberg, Ismo. “Paul and Valentinian Morality”. En *Valentinianism: New Studies*, editado por Christoph Marksches, Einar Thomassen, 434-456. Leiden: Brill, 2019.
- Dunn, James D. G. *Comenzando desde Jerusalén*. Tomo 2, vol. 1. Estella: Editorial Verbo Divino, 2012.
- Eagleton, Terry. *Los extranjeros. Por una ética de la solidaridad*. Barcelona: Paidós, 2010.
- Edwards, Mark. “The Gnostic Myth”. En *Christianity in the Second Century. Themes and developments*, editado por James Carleton Paget, y Judith Lieu, 137-150. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Edwards, Mark, ed. *The Routledge Handbook of Early Christian Philosophy*. New York: Routledge, 2021.
- Elorduy, Eleuterio. *El estoicismo*. Vol. 2. Madrid: Editorial Gredos, 1972.
- Fernández, Samuel. *El descubrimiento de Jesús. Los primeros debates cristológicos y su relevancia para nosotros*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2022.
- Florenski, Pável. *La columna y el fundamento de la verdad*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010.
- Fraile, Guillermo. *Historia de la filosofía I. Grecia y Roma*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1976.

- Francisco. “Evangelii gaudium”. 24 de noviembre de 2013. En: https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html
- Francisco. “Fratelli tutti”. 3 de octubre del 2020. En: https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html
- Francisco. “Discurso del Santo Padre. Ceremonia de acogida”. 3 de agosto del 2023. En: <https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2023/august/documents/20230803-portogallo-cerimonia-accoglienza.html>
- García Mourelo, Santiago. *Sueños y travesías. Claves e itinerarios para una mistagogía con jóvenes*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2023.
- González de Cardedal, Olegario. *La entraña del cristianismo*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1997.
- González de Cardedal, Olegario. *Cristología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- González Luis, José. “Autenticidad y datación del epistolario de Séneca y san Pablo”. *FORTVNATAE* 25 (2014): 169-181.
- Graeber, David, y David Wengrow. *El amanecer de todo*. Barcelona: Ariel, 2022.
- Gruen, Erich S. “Christians as a ‘Third Race’. Is Ethnicity an Issue?”. *Christianity in the Second Century. Themes and Developments*. 235-249.
- Guardini, Romano. *La esencia del cristianismo*. 4.^a ed. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984.
- Hadot, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela, 2006.
- Harris, Marvin. *Vacas, cerdos, guerras y brujas*. 3.^a ed. Madrid: Alianza editorial, 2011.
- Horrell, David G. *Ethnicity and Inclusion. Religion, Race, and Whiteness in Constructions of Jewish and Christian Identities*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2020.
- Karamanolis, George. *The Philosophy of Early Christianity*. Durham: Acumen, 2013.
- Kaufman, David. “Race and Science”. En *A Cultural History of Race in Antiquity*, editado por Denise Eileen McCoskey, 67-82. London: Bloomsbury Academic, 2022.
- Kocar, Alexander. “The Ethics of Higher and Lower Levels of Salvation in the Excerpts from Theodotus and the Tripartite Tractate”. En *Valentinianism: New Studies*, editado por Christoph Marksches, Einar Thomassen, 206-238. Leiden: Brill, 2019.
- Ladaria, Luis F. “El P. Antonio Orbe: la gnosis y la teología prenicena”. *Revista Española de Teología* 67 (2007): 417-436.
- Ladaria, Luis F. *Jesucristo, salvación de todos*. Madrid: San Pablo, 2017.
- Lampe, Peter. *From Paul to Valentinus. Christians at Rome in the First Two Centuries*. Minneapolis: Fortress Press, 2003.

- Lieu, Judith M. *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Litwa, M. David. *Early Christianity in Alexandria. From its Beginnings to the Late Second Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2024.
- Madrigal, Santiago. “Eclesialidad y universalidad de la Salvación a la luz de la noción ‘Ecclesia ab Abel’”. *Diálogo Ecuménico* 35, n.º 112 (2000): 211-262.
- Manaranche, André. *Querer y formar sacerdotes*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1996.
- Mann, Michael. *El lado oscuro de la democracia*. Valencia: Universitat de Valencia. Servei de Publicacions, 2009.
- Marcos, Mar. “Ethnic-Cultural Prejudice in Early Christian Monasticism”. En *Xenofobia y racismo en el mundo antiguo*, editado por F. Marco Simón, F. Pina Polo, J. Remesal Rodríguez, 219-231. Barcelona: Edicions Universitat de Barcelona, 2019.
- Markschies, Christoph. *¿Por qué sobrevivió el cristianismo en el mundo antiguo?* Salamanca: Ediciones Sígueme, 2009.
- Markschies, Christoph. *Ptolemaeus Gnosticus?* Tübingen: Mohr Siebeck, 2023.
- Martínez, Julio L. *Conciencia, discernimiento y verdad*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2019.
- Moll, Sebastian. *Marción. El primer hereje*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2014.
- Navascués, Patricio de. *Pablo de Samosata y sus adversarios*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2004.
- Nietzsche, Friedrich. *El Anticristo. Ensayo de una crítica del cristianismo*. Editorial El Alef, 1999, 52. En: <https://www.elaleph.com/libro/El-Anticristo-de-Nietzsche/779/>
- Nussbaum, Martha C. *La tradición cosmopolita. Un noble e imperfecto ideal*. Barcelona: Ediciones Paidós, 2020.
- Orbe, Antonio. *Los primeros herejes ante la persecución. Estudios valentinianos*. Vol. 5. Roma: Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae, 1956.
- Orbe, Antonio. *La teología del Espíritu Santo. Estudios valentinianos*. Vol. 4. Roma: Libreria Editrice dell’Università Gregoriana, 1966.
- Orbe, Antonio. “La definición del hombre en la teología del s. II” *Gregorianum* 48 (1967): 522-576.
- Orbe, Antonio. *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*. Vol. 1. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1976.
- Orbe, Antonio. “Crucifixión y muerte del Cristo bueno”. En *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, 695-717. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1994.
- Paget, James Carleton, y Judith Lieu, eds. *Christianity in the Second Century. Themes and developments*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

- Paz Amérigo, Pablo de, e Ignacio Sanz Extremeño, eds. *Eulogía. Estudios sobre cristianismo primitivo*. Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2018.
- Peterson, Erik. *El monoteísmo como problema político*. Madrid: Editorial Trotta, 1999.
- Petitclerc, Jean-Marie. “Educar en la fraternidad”. En *Prevenir la radicalización de los jóvenes*, 49-56. Madrid: Editorial CCS, 2018.
- Rahner, Karl. *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Editorial Herder, 1979.
- Ratzinger, Joseph. *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*. 3.^a ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.
- Ratzinger, Joseph. *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2011.
- Ratzinger, Joseph. “La eclesiología del Vaticano II”. En *Obras completas VIII/1. Iglesia. Signo entre los pueblos*, 220-246. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2015.
- Ratzinger, Joseph. “La fraternidad cristiana”. En *Obras completas VIII/1. Iglesia. Signo entre los pueblos*, 3-65. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2015.
- Rivas Rebaque, Fernando. *San Justino. Intelectual cristiano en Roma*. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2016.
- Roca Palop, Álvaro J. “La Gnosis antigua y las Teorías Gender: Análisis crítico de la coincidencia y relación de sus antropologías desde la noción de persona de la Tradición cristiana”. Tesis doctoral, Universidad Francisco de Vitoria, 2021. En: <http://hdl.handle.net/10641/2728>
- Rothschild, Clare K. “Ethiopianising the Devil: ὁ μέλας in Barnabas 4”. *New Testament Studies* 65, n.º2 (2019): 223–245. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0028688518000395>
- Schürmann, Heinz. *El destino de Jesús. Su vida y su muerte*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.
- Skarsaune, Oskar. “Ethnic Discourse in Early Christianity”. En *Christianity in the Second Century. Themes and Developments*, 250-264.
- Sol Jiménez, Elena. “Prácticas eucarísticas gnósticas”. En *Eulogía. Estudios sobre cristianismo primitivo*, editado por Pablo de Paz Amérigo, e Ignacio Sanz Extremeño, 239-264. Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2018.
- Spanneut, Michel. *Le stoïcisme des Pères de l'Église*. Paris: Éditions du Seuil, 1957.
- Stark, Rodney. *La expansión del cristianismo. Un estudio sociológico*. Madrid: Editorial Trotta, 2009.
- Sudbrack, Josef. “Gnosis y gnosticismo en la modernidad”. *Communio*, segunda época, 19 (noviembre-diciembre, 1997): 474-485.
- Sweeney, Naoise Mac. “Race and Ethnicity”. En *A Cultural History of Race in Antiquity*, editado por Denise Eileen McCoskey, 103-118. London: Bloomsbury Academic, 2022.

- Taton, René, dir. *Historia general de las ciencias. La ciencia antigua y medieval (de los orígenes a 1450)*. Vol. 1. Barcelona: Ediciones Destino, 1971.
- Thomassen, Einar. *The Spiritual Seed*. Leiden: Brill, 2006.
- Thomassen, Einar. "Saved by nature? The question of human races and soteriological determinism in Valentinianism". En *Zugänge zur Gnosis*, editado por Christoph Marksches, y Johannes van Oort, 129-149. Leuven: Peeters, 2013.
- Thomassen, Einar. "The Relative Chronology of the Valentinian Systems". En *Valentinianism: New Studies*, editado por Christoph Marksches, Einar Thomassen, 17-28. Leiden: Brill, 2019.
- Thomassen, Einar. *Before Valentinus. The Gnostics of Irenaeus*. Leiden: Brill, 2023.
- Tito Livio. *Historia de Roma desde su fundación. Libros I-III*. Madrid: Editorial Gredos, 1990.
- Valero, Juan B. "El estoicismo de Pelagio". *Estudios eclesiásticos* 57 (1982): 39-63.
- von Balthasar, Hans Urs. "Pistis y gnosis". En *Gloria. Una estética teológica. 1. La percepción de la forma*, 123-132. Madrid: Ediciones Encuentro, 1985.
- Weil, Simone. *A la espera de Dios*. Madrid: Editorial Trotta, 2009.
- Williams, Michael Allen. *Rethinking "Gnosticism". An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- Williams, Michael Allen. *The Inmovable Race*. Leiden: Brill, 1985.
- Zizioulas, Ioannis D. *El ser eclesial*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.
- Zizioulas, Ioannis D. *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2009.