

JUAN CARLOS ALBY
Universidad Nacional del Litoral

La novedad como presencia según San Ireneo de Lyon

*Lo que se muestra es un aspecto de lo invisible.
Anaxágoras.*

El tema de la novedad suscitada por la venida y el mensaje de Jesús preocupó mucho a los eclesiásticos de los siglos II y III. En relación con este tema, Ireneo de Lyon se enfrenta a tres posturas que, si bien son diferentes en su contenido, involucran la cuestión de lo «nuevo» traído por el Evangelio. La primera y la tercera provienen de Marción¹, quien queriendo exaltar el carácter absoluto de tal novedad, descalificó de manera radical el Antiguo Testamento. La segunda, procede de los cristianos gnósticos, principalmente los valentinianos, que intentaban exaltar la «novedad» básica del cristianismo —aunque no con la fuerza con que lo hizo Marción—, para responder a ciertas acusaciones de la filosofía pagana tocantes a una supuesta «demora» de Dios en su manifestación histórica.

¹ Nacido en Sínope en el año 85, era hijo de un obispo. Visitó Roma durante los años 136 y 140, durante el pontificado de Higinio, octavo sucesor de Pedro en el obispado de esa ciudad. San Jerónimo habla de él como «hombre doctísimo y de ardiente ingenio». Excomulgado primero por su propio padre, y luego por las iglesias de Asia Menor, corrió la misma suerte con la iglesia de Roma en el 144, fecha en que probablemente los elementos judíos eran predominantes en el pensamiento de esa iglesia, como parecen demostrarlo la *I Corintios* de Clemente y el moralismo de *El Pastor* de Hermas, a comienzos del siglo II. Ireneo ubica a Marción indirectamente en la línea simoniana, al hacerlo discípulo de Cerdón, el maestro relacionado con los seguidores de Simón el Mago (*Adversus haereticos* I, 27,1-4). Al llegar a Roma, Cerdón enseñaba que el Dios del Antiguo Testamento era un dios justo y conocido por su revelación, pero que no era el Dios Bueno, Padre de Jesús, que permanecía desconocido. Cerdón parecía seguir la distinción hecha por Filón entre *Yahweh* como Creador y juez y *Elohim* como un ser bueno y clemente. La Septuaginta traduce respectivamente *Yahweh* como «señor» y *Elohim* como «dios», dualidad de atributos que Cerdón veía como difíciles de conciliar, y que la teología oficial de la época ya confirmaba. Es probable que a su llegada a Roma, Marción, que preparaba sus *Antítesis*, se vinculara con la secta de Cerdón y divulgara públicamente muchas de las doctrinas comunes al gnosticismo siríaco que ambos compartían. Cfr. F. García Bazán, *Gnosis: La esencia del dualismo gnóstico*, 2a. ed. (Buenos Aires: Castañeda, 1978), pp.144-145.

Al respecto, se analizará en primer lugar el concepto de «novedad» en el pensamiento de Marción, y su refutación por parte de Ireneo. Luego abordaremos la observación procedente de los valentinianos quienes, enfrentados con el paganismo exaltaban la «novedad» cristiana, y la respuesta de Ireneo a través de su famosa «teología del acostumbramiento». Finalmente, se considerará el cuestionamiento por el cual Marción afirma que no puede ser considerado «nuevo» aquello que, según Ireneo, ya había sido anunciado en las profecías, y la notable réplica por parte del obispo de Lyon, oponiendo su revolucionaria noción de «novedad».

1. La «novedad» según la teología de Marción

Para el maestro del Ponto, todo lo antiguo es falso y fundado en la ignorancia, mientras que todo lo nuevo es verdadero y fundado en el conocimiento de la verdad:

«Nuevo Dios, nueva deidad, nuevo (e inaudito) reino, nuevo Espíritu, nueva naturaleza y sustancia con dinamismo y actos nuevos, nuevo Cristo con dominio nuevo sobre las cosas, nuevas enseñanzas del nuevo Cristo, nuevas virtudes, nuevo documento de poder y bondad en Él con la resurrección del hijo de la viuda [de Naím], nuevo mandato de condonar siempre los pecados, nueva institución de Cristo, nueva benignidad y paciencia, nuevo modo de hablar, Pablo autor y confirmador nuevo, novedad del testamento de espíritu, nueva criatura»².

Según Marción, todo el Antiguo Testamento evidenciaba el carácter imperfecto de su autor, el Demiurgo *Yahweh*, justiciero y legislador, distinto del Dios Bueno del Evangelio y Padre de Jesús.

Ireneo se opone firmemente a la radicalidad de la tesis marcionita y trata extensamente el tema en el libro IV del *Adversus haereses*, desde el capítulo 9 al 19. En los capítulos 9 a 11, destaca al mismo tiempo la unidad y diferencia entre ambos testamentos introduciendo el concepto de «crecimiento», mientras que desde el capítulo 12 al 19, se dedica a dar razones de esa diferencia. En síntesis, la respuesta del obispo de Lyon tiene su centro en la afirmación de la unidad de sustancia de ambos testamentos, lo que implica unidad de origen; es decir, ambos proceden de un mismo autor:

«Todas las cosas, son, pues, de una sola y misma sustancia (de origen); proceden de un único y mismo Dios, según también lo dijo el Señor a los discípulos: "Por eso, todo escriba entendido en el reino de los cielos se parece a un hombre padre de familia que de su tesoro saca cosas nuevas y antiguas" (Mt.13:52). No enseñó que uno sacase cosas antiguas y otro nuevas, sino uno solo y el mismo (todas). Porque el padre de familia es el Señor, con señorío sobre toda la casa

² *Antítesis*, en A. VON HARNACK, *Marcion* 87, cit. por A. ORBE, *La espiritualidad de San Ireneo* (Roma: Universidad Gregoriana), p. 125.

del Padre: a los siervos aún indisciplinados les da su ley, a los libres y justificados por la fe les otorga preceptos adecuados, y a los hijos les da acceso a su herencia. Llamó a sus discípulos maestros y doctores en lo que toca al Reino de los cielos. De ellos les decía en otro lugar a los judíos: "Ved que envío a vosotros sabios, escribas y doctores, de los cuales a algunos mataréis y a otros expulsaréis de las ciudades" (*Mt.* 23:24). Lo viejo y lo nuevo que se saca del tesoro, son sin discusión los dos Testamentos: lo viejo, la antigua Ley, y lo nuevo, la vida según el Evangelio, de la cual David dice: "Cantad al Señor un cántico nuevo" (*Sal.* 96:1; 98:1); e Isaías: "Cantad al Señor un himno nuevo, que parta de esto: las cumbres de la tierra dan gloria a su nombre, y las islas pregonan su poder" (*Is.* 42:10-12). Jeremías dice, por su parte: "Estableceré un pacto nuevo, no como el que sellé con vuestros padres" (*Jer.* 31:31-32) en el monte Horeb. El mismo y único padre de familia entregó ambos testamentos, el Verbo de Dios, nuestro Señor Jesucristo, quien habló con Abraham y Moisés y nos restituyó la libertad en una situación nueva y multiplicó la gracia que de Él procede»³.

La palabra "sustancia" traduce aquí el vocablo original οὐσία, por lo cual puede afirmarse que todas las cosas creadas provienen de una única *realidad* originaria, el único y mismo Creador. Recurriendo a la figura del padre de familia extraída de *Mt.* 13:52, Ireneo destaca la naturaleza buena de las cosas creadas, acorde al Dios que las creó. Así como el padre de familia saca del tesoro único cosas antiguas y nuevas, el discípulo de Cristo competente en los misterios del reino sabrá descubrir en las cosas del Antiguo y Nuevo Testamento la unidad perfecta de sus doctrinas, como provenientes de un solo y mismo tesoro, y entender el misterio de la unidad que rige ambos testamentos. Afirmada la unidad de origen, Ireneo procede a continuación a explicar la diferencia:

«En efecto, dijo (Jesús): "Aquí hay uno mayor que el Templo" (*Mt.* 12:6). Pero no se habla de "más" y "menos" entre las cosas que no tienen comunión entre sí, y que son de naturaleza contraria y opuesta entre sí, sino entre las que son de la misma sustancia, y se comunican entre sí, y difieren sólo en número (cantidad) y grandeza, como el agua respecto al agua, la luz a la luz y la gracia a la gracia. Así es mayor la ley que se dio en libertad que la que se dio en esclavitud⁴: y por ello se difundió no en una nación, sino en todo el mundo. Pues uno y mismo es el Señor que es más que el templo, y da a los hombres más que Salomón y que Jonás: esto es, su presencia y resurrección de entre los muertos. Pero lo hace sin cambiar a Dios, y sin predicar a otro Padre, sino al mismo que ha distribuido tantos bienes a sus servidores, y que les da mayores dones según el progreso de su amor a Dios, como el Señor decía a sus discípulos: "Veréis

³ *Adv. haer.* IV,9,1.

⁴ Resulta interesante en este párrafo comparar las versiones latina y armenia, ya que ambas difieren entre sí, cambiando el sentido de la argumentación. La versión latina dice: «legislatio quae in libertam quam quae data est in servitum». Por su parte, la versión armenia contrapone: «libertatis gratia quam servitutis legislatio». La versión latina está más de acuerdo con el contexto, ya que el propósito de la frase es acentuar la diferencia entre libertad y servidumbre que nacen de una legislación común a ambas. La versión armenia, al igual que la latina contrapone libertad con servidumbre, pero también gracia con legislación, con lo cual se pierde la base común de la legislación. Cfr. R. POLANCO FERMANDOIS, *El concepto de profecía en la teología de San Ireneo* (Madrid: BAC., 1999), p. 169.

co-sas mayores que éstas" (*Jn. 1:50*). Y Pablo dice: "No que ya hubiese recibido o hubiese sido justificado, o ya fuese perfecto" (*Fil. 3:12*). "En parte conocemos y en parte profetizamos; mas cuando venga lo perfecto, desaparecerá lo parcial" (*I Cor. 13:9-10*)⁵.

Según Ireneo, la verdadera diferencia entre ambos testamentos radica en un cambio de magnitud, y no en un cambio sustancial. La «mayor gracia que procede de Él» es la clave de la diferencia. Esa gracia es «mayor» en magnitud, al pasar de la servidumbre a la libertad, y «mayor» en universalidad, al pasar de un pueblo al mundo entero. Se puede hablar de «más» o «menos» luz, de «más» o «menos» agua, o de «más» o «menos» gracia, pero siempre se estará hablando de la misma luz, de la misma agua o de la misma gracia. El cambio afecta el aspecto cuantitativo, pero jamás el cualitativo. La mayor cantidad de gracia consiste en que el Verbo es más que el templo (*Mt. 12:6*), más que Jonás (*Mt. 12:41*) y más que Salomón (*Mt. 12:42*), en los dones que otorga a los hombres con su presencia. Lo que figuraba Jonás al estar tres días y tres noches en el vientre del gran pez, lo realizó Jesús con su resurrección de entre los muertos. Nótese que la comparación se establece entre personas o entre templos, pero nunca entre el Dios de tales personas o de tales templos. Aun cuando Jesús es mayor que el templo, que Jonás y que Salomón, su Dios es el mismo que el de ellos. Lo «mayor» radica en los dones y gracia de Dios, no en el propio Dios. Se trata del mismo Verbo que desde siempre ha estado presente a la humanidad, que ha hablado con Abrahám y con Moisés, pero que siempre tiene «más» para repartir en dones y gracia, acrecentando su presencia entre los hombres hasta hacerse Él mismo hombre. En definitiva, el *plus* es su presencia encarnada. De este modo queda afirmada la diferencia en la unidad, contra la concepción marcionita de la novedad radical⁶.

2. La «demora» de Dios

⁵ *Adv. haer.* IV,9,2.

⁶ A pesar de la influencia ejercida por Marción sobre la gnosis valentiniana, la cuestión de la «novedad» no se encuentra tan acentuada en su literatura. No obstante, en las pocas referencias que podemos encontrar, es indudable que la expresión «cosas nuevas» para los discípulos de Valentín, tiene el mismo alcance que en la teología de Marción. Como ejemplo podemos citar un pasaje del *Evangelio de la verdad*, escrito por Valentín o por un discípulo muy cercano a él: «Pues él vino en una forma carnal, sin encontrar ningún obstáculo a su desplazamiento, puesto que la incorruptibilidad es irresistible. De nuevo, dijo cosas nuevas, hablando sobre lo que está en el corazón del Padre, habiendo proferido la Palabra sin defecto» (*Evang. verit.* 31,7, en A. PIÑERO, J. MONTSERRAT TORRENS, & F. GARCÍA BAZÁN, *Textos gnósticos: Biblioteca de Nag Hammadi II. Evangelios, hechos, cartas* [Madrid: Trotta, 1999], p.155). También bajo la figura de la «estrella de los Magos», los valentinianos extremaban la novedad del Evangelio, tal como lo revelan unas líneas de los *Excerpta ex Theodoto*: «Por eso, dicen, se levantó una estrella rara y nueva que destruyó la antigua ordenación astral; brillaba con nueva luz, no como la del mundo; (y) trazaba nuevas y salvíficos caminos. El propio Señor, guía de hombres, que bajó a la tierra para transferir a cuantos creen en Cristo, del Destino a su Providencia» (*Excerpta ex Theodoto*, 74,2, en A. Orbe, *Op. cit.*, p. 132).

Para los filósofos paganos, la absoluta «novedad» del cristianismo era un motivo de incertidumbre con respecto a la legitimidad de tal religión, pues, ¿cómo pudo demorarse tanto Dios en su manifestación, siendo que ésta era necesaria para la salvación de los hombres? ¿Por qué esperar hasta la plenitud de los tiempos para darse a conocer? ¿No representa esto un descuido imperdonable o una indiferencia supina por la suerte de los hombres? La crítica más aguda en este sentido, proviene de Celso:

«¿Luego ahora, después de tantos siglos, se ha acordado Dios de juzgar la vida humana, y nada le importó antes? [...] Además, si Dios, despertando de largo sueño como el Zeus del poeta cómico, quería librar de sus calamidades al género humano, ¿por qué, finalmente, envió a un lugar de la tierra ese espíritu que decis? Más bien debiera haber soplado igualmente en muchos cuerpos y haberlos enviado por todo lo descubierto de la tierra. Por lo menos el cómico, para hacer reír en el teatro, escribió que, al despertar Zeus, despachó a Hermes camino de los atenienses y lacedemonios. ¿Y tú no piensas poner más en ridículo al Hijo de Dios, al ser enviado a los judíos?»⁷.

El problema también es planteado, y aun antes que Orígenes, por el autor de la epístola dirigida a Diogneto:

«Como veo, muy excelente Diogneto, que tienes gran interés en comprender la religión de los cristianos, y que tus preguntas respecto de los mismos son hechas de modo preciso y cuidadoso, sobre el Dios en quien confían y cómo le adoran, y que no tienen en consideración el mundo y desprecian la muerte, y no hacen el menor caso de los que son tenidos por dioses por los griegos, ni observan la superstición de los judíos, y en cuanto a la naturaleza del afecto que se tienen los unos por los otros, y de este *nuevo* desarrollo e interés, que ha entrado en las vidas de los hombres *ahora, y no antes* [...] Y así lo ha sido siempre, y lo es, y lo será, bondadoso y bueno, justo y verdadero, y Él sólo es bueno. Y habiendo concebido un plan grande e inefable, lo comunicó sólo a su Hijo. Por-que en tanto que Él había mantenido y guardado este plan sabio como misterio, *parecía descuidarnos y no tener interés en nosotros*. Pero cuando Él lo reveló por medio de su amado Hijo, y manifestó el propósito que había preparado desde el principio, Él nos dio todos estos dones a la vez, participación en sus beneficios y vista y entendimiento de (misterios) que ninguno de nosotros habría podido esperar [...] Y cuando nuestra iniquidad había sido colmada plenamente, y se había hecho manifiesto que el castigo y la muerte eran de esperar como su recompensa, y hubo llegado el tiempo oportuno (καιρός) que Dios había ordenado, cuando a partir de entonces Él manifestaría su bondad y poder»⁸.

En la antigüedad clásica, lo viejo era considerado como garantía de verdad, así como lo nuevo era valorado como signo de lo falso. La «Buena Nueva» del Evangelio, por el hecho de ser «nueva», quedaba automáticamente bajo sospecha para la filosofía pagana. De ahí que los Padres apologetas se esforzaran por demostrar la procedencia de la religión cristiana

⁷ Según Orígenes (cfr. *Contra Celso* IV,7; VI,78).

⁸ A *Diogneto* 1,1; 8,9; 9,2, en J. B. LIGHTFOOT, *Los Padres Apostólicos* (Barcelona: CLIE, 1990), pp. 615, 622-623.

de las antiguas diatribas del judaísmo. Uno de esos significativos esfuerzos es el que encontramos en la Epístola de Bernabé, que en un mismo pasaje destaca al mismo tiempo la antigüedad y la novedad de la fe cristiana:

«Él nos dio revelación *en el pasado*, y nos hizo conocedores en el presente, y por lo que se refiere al futuro no estamos sin entendimiento [...] Los profetas, recibiendo gracia de Él, profetizaron respecto a Él. Pero Él mismo sufrió para poder destruir la muerte y mostrar la resurrección de los muertos, para lo cual era menester que fuera manifestado en carne; para que al mismo tiempo pudiera redimir la promesa hecha a los padres y, al preparar al *nuevo* pueblo para sí mismo, pudiera mostrar, en tanto que estaba en la tierra, que cuando haya realizado la resurrección de los hombres, Él mismo ejecutará juicio sobre ellos»⁹.

Era opinión común entre estos primeros escritores cristianos, que no hubo desidia alguna en Dios por manifestarse en la historia recién en la venida de Cristo, como si hubiera descuidado al hombre antes de ese acontecimiento; sino que siguiendo un plan preconcebido, permitió que cada individuo de la raza adámica se hiciese convicto de sus malas obras a lo largo del Antiguo Testamento, para que cuando la maldad humana hubiese llegado a su punto culminante, Dios considerara ese momento como el tiempo apropiado o *καιρός* para revelarse en la plenitud de su gracia.

Pero esta respuesta estaba muy lejos de satisfacer a los filósofos paganos de los primeros siglos del cristianismo. Los gnósticos cristianos, y en particular los valentinianos, no encontraron mejor modo de oponerse a los axiomas del paganismo que seguir las huellas de Marción, al afirmar la «novedad» del cristianismo y de la gnosis espiritual y perfecta, con respecto al Antiguo Testamento y al Demiurgo *Yahweh*, de índole «animal» e imperfecta. Eludían el problema «cortando por lo sano», es decir, cambiando de Dios. De este modo, no había que justificar al Dios Bueno del Evangelio por ninguna supuesta «tardanza» en su revelación. Todo el descuido y la indiferencia por la salud de los hombres de la antigua dispensación se la imputaban al Demiurgo veterotestamentario, con lo cual quedaban eximidos de elaborar cualquier tipo de teodicea.

Ireneo se enfrentará principalmente con los valentinianos, que oponían a la crítica de los filósofos paganos la «novedad» absoluta del cristianismo. Por su parte, el obispo de Lyon afirmará la «no novedad» de la revelación cristiana, señalando la presencia del Verbo entre los hombres desde los días de Adán:

«El Jardín era tan bello y agradable que el Verbo de Dios se presentaba en persona con frecuencia en él; se paseaba y entretenía con el hombre prefigurando lo que había de suceder en el futuro, es decir, que el Verbo de Dios se haría conciudadano del hombre y conversaría y habitaría con los hombres enseñándoles la justicia»¹².

⁹ *Epístola de Bernabé*, 5,7, en J. B. LIGHTFOOT, *Op. cit.*, pp. 336-337.

¹² *Epideixis* 12, en E. ROMERO POSEE, *S. Ireneo de León: Demostración de la predicación apostólica*. Colección «Fuentes patristicas» 2 (Madrid: Ciudad Nueva, 1999), p. 82.

Los misterios de Dios que fueron conocidos en el Nuevo Testamento, según el Lugdunense ya habían sido revelados a los patriarcas y anunciados por los profetas de la Antigua Alianza, de modo que la plenitud de los tiempos no trajo novedad alguna en el terreno del conocimiento de Dios. De este modo Ireneo intenta cerrar el abismo que los gnósticos habían abierto entre el conocimiento presuntamente imperfecto, «animal» y «psíquico» del Demiurgo antiguotestamentario, y el conocimiento perfecto, «espiritual» o gnosis propiamente dicha, del Dios del Nuevo Testamento. El mismo Verbo que se hacía presente en el pasado por el anuncio de los profetas, se manifestó en la encarnación y resurrección, dos momentos capitales en la visibilización de Dios, y continuaría manifestándose en el futuro distribuyendo carismas a los hombres que crecen en gratitud hacia Dios. Con una sutileza exegética, Ireneo extiende las manifestaciones del Verbo a lo largo de toda la historia, sea pasada, presente o futura. Para esto, analiza *Mt.11:27* y *Lc.10:22* con especial atención al verbo *revelare*:

«Pues el Hijo es el conocimiento del Padre y el Padre es quien revela el conocimiento del Hijo, y lo hace por medio del Hijo mismo. Por eso el Señor decía: "Nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien su Hijo se lo quiera revelar" (*Mt.11:27; Lc.10:22*). "Se lo quiera revelar"¹¹. No sólo se refiere al tiempo futuro, como si el Verbo hubiese comenzado a revelar al Padre únicamente cuando nació de María, sino que, en general, se refiere a todo el tiempo. Desde el principio el Hijo da asistencia a su propia creatura, revelando a todos al Padre, según el Padre quiere, cuando quiere y como quiere. Por ello en todo y por todo uno solo es el Padre, uno el Verbo y uno el Espíritu, así como la salvación es una sola para todos los que creen en él»¹².

Las manifestaciones del Verbo en el pasado, tuvieron un propósito preparatorio, una finalidad propedéutica, la de ir acostumbrando al hombre a la visión de Dios. Surge entonces la siguiente objeción por parte de los gnósticos: ¿era realmente necesaria una dispensación preparatoria, un testamento preliminar?, ¿era Dios incapaz de hacer algo definitivo de manera inmediata? Y si era capaz de hacerlo, ¿fue por descuido o por indignidad el no haberlo hecho? Ireneo recurre a la condescendencia de Dios para responder a estos interrogantes, diciendo que la progresión en su revelación fue necesaria en razón de la pequeña capacidad de visión por parte del hombre, y para que éste se fuera afirmando en la fe, hasta llegar a la captación definitiva de la realidad divina sólo cuando estuviera preparado para recibirla:

«Todos los Apóstoles, en efecto, enseñaron que los dos Testamentos corresponden a dos pueblos, mas uno solo y el mismo es Dios que dispuso uno y otro para el bien de la humanidad, ya que dio el primer Testamento a quienes empe-

¹¹ ἀποκαλύψαι, *revelaverit*, «lo revelar».

¹² *Adv. haer.* IV,6,7.

zaban a creer en Dios, como hemos demostrado en el libro tercero a partir de la doctrina de los Apóstoles. Y no se dio este primer Testamento en vano, ni sin una finalidad, ni al acaso; sino que sometió al servicio de Dios a aquellos a quienes se les dio para su propio provecho, pues Dios no necesita del servicio de los seres humanos. Además, se les dio como una figura de los bienes celestiales, porque los seres humanos aún no eran capaces de soportar a ojo desnudo la visión de las cosas divinas; también prefiguró las realidades de la Iglesia, a fin de que se afirmase nuestra fe; pues llevaba en sí la profecía de los bienes futuros, con el objeto de enseñar al género humano que Dios conoce de antemano todas las cosas»¹³.

Para desarrollar en el hombre esa fe incipiente, Dios lo llamó desde lo que era instrumento secundario para llegar a lo primario, de los tipos a las realidades, de lo temporal a lo eterno, de lo carnal a lo espiritual, de lo terreno a lo celestial:

«De esta manera dio al pueblo las leyes para fabricar la tienda y el templo, para elegir a los levitas, y para establecer el servicio de los sacrificios, oblationes y ritos de purificación. No porque necesitase algo de esto —pues siempre está colmado de todos los bienes y tiene en sí mismo todo olor de suavidad y todo buen óleo perfumado, incluso antes de que Moisés naciese—; educaba a un pueblo inclinado a retornar a los ídolos, poniéndoles en la mano muchas herramientas para perseverar en el servicio divino: por medio de lo que era instrumento secundario para llegar a lo primario, es decir, por medio de los tipos los guiaba hacia la verdad, por lo temporal a lo eterno, por lo carnal a lo espiritual y por lo terreno a lo espiritual, como dijo a Moisés: “Harás todo conforme al modelo que viste en el monte” (*Ex.* 25:40). Durante cuarenta días (Moisés) aprendió a retener las palabras de Dios, los caracteres celestes, las imágenes espirituales y la figura de lo que había de venir, como dice Pablo: “Bebían de la roca que los acompañaba, y la roca era Cristo” (*I Cor.* 10:4). Y en seguida, habiendo recorrido los sucesos narrados en la Ley, añade: “Todo esto les sucedía en figura; y se ha escrito para instrucción de quienes venimos al final de los tiempos” (*I Cor.* 10:11). Por los tipos aprendían a temer a Dios y a perseverar en su servicio»¹⁴.

Dios ha condescendido en su ritmo, a acompañar el lento paso del hombre en su proceso de hominizaci6n¹⁵; se adapt6 a la cualidad de «ser en crecimiento» del plasma humano, preparando al hombre para recibir a su Hijo por caminos distintos, pero complementarios entre sÍ. A trav6s de este concepto de «maduraci6n»¹⁶, Ireneo despliega su brillante «teología del acostumbriamiento», que puede sintetizarse en dos de sus más conocidas expresiones: «El lento acostumbrarse del Espíritu a morar en la carne»¹⁷ para «comprender y portar a Dios»¹⁸. Al caminar en la historia «a

¹³ *Adv. haer.* IV,32,2.

¹⁴ *Adv. haer.* IV,14,3.

¹⁵ ἀνθρωπογενῆς, «hacerse hombre». Dice Ireneo: «¿Cómo podrías hacerte Dios, si primero no te haces hombre?» (*Adv. haer.* IV,39,2).

¹⁶ *Adv. haer.* IV,5,1.

¹⁷ *Adv. haer.* III,17,1.

¹⁸ *Adv. haer.* V,8,1.

paso de hombre», Dios ha suscitado en la creatura humana el deseo de verle, fin último de todo hombre:

«Mas no únicamente los profetas; también muchos justos, conociendo por el Espíritu su venida, pedían que llegase el tiempo en que pudieran ver cara a cara a su Señor y oyeran sus palabras, como el Señor declaró a sus discípulos: “Muchos profetas y justos desearon ver el día que veis, y no lo vieron, oír lo que oís y no lo oyeron” (Mt. 13:17). ¿Mas cómo podrían desear verlo y oírlo, si no hubiesen sabido de antemano acerca de su venida? ¿Y cómo las Escrituras habrían dado testimonio de él, si no hubiese sido uno mismo el Dios que por su Verbo reveló y mostró todas las cosas a los creyentes? Lo hizo unas veces hablando con aquel a quien había modelado, otras dando la Ley, otras reprendiendo, otras exhortando, pero sobre todo librando al esclavo para adoptarlo como hijo, a fin de perfeccionar al ser humano dándole la herencia de la incorrupción en el tiempo oportuno. Así pues, lo plasmó para que creciera y se incrementase, como dice la Escritura: “Creced y multiplicaos” (Gen. 1:28)»¹⁹.

Lo anunciado por los profetas estimulaba el deseo de ver y oír a Dios en la carne. Esto, por un lado, no comportaba ninguna novedad en el orden cognoscitivo que justificara menoscabar un Testamento para exaltar al otro. Ireneo explica el Antiguo a la luz del Nuevo, resignificando las nociones judaicas desde las nociones cristianas. Se mantenía así la unidad de origen sustentada en la unidad de Autor. Ningún cuestionamiento que apuntara a un supuesto descuido de Dios hacia el hombre por «demorar» su manifestación, justifica un cambio de Dios. El tránsito del Antiguo al Nuevo Testamento se da en forma dialéctica: por una parte, sin novedad entre ambos; el «Espíritu de profecía» hace de los justos «profetas» de Dios, santificándolos y orientándolos *horizontalmente* hacia Cristo, es decir, en el orden temporal e histórico; por otra, con verdadera novedad, el «Espíritu de filiación» o de «adopción» hace de los justos «hijos adoptivos» de Dios, orientándolos *verticalmente* hacia Dios Padre, es decir, en el orden ontológico. Ireneo resuelve así ambos extremos de la cuestión: ninguna «novedad» de doctrina, pero a la vez, ningún misterio que no aporte verdadera «novedad» en el cumplimiento de lo anunciado por los profetas. Esto nos introduce en el tratamiento de la tercera objeción, procedente de los marcionitas.

3. Vino nuevo en odres nuevos

Como réplica a la afirmación de Ireneo en *Adv. haer.* IV,34,1,4-8 acerca de que en los profetas estaba anunciada toda la obra, doctrina y pasión de Cristo, surge desde Marción y sus seguidores el siguiente cuestionamiento: si todo estaba profetizado y por lo tanto conocido, ¿qué novedad trajo con su venida? La respuesta de Ireneo es contundente: la novedad que trajo es la de su *presencia* en carne:

¹⁹ *Adv. haer.* IV,11,1.

«Añadiremos algunas cosas contra los herejes, en primer lugar contra los marcionitas y sus semejantes, los cuales afirman que los profetas provienen de otro Dios: leed con más cuidado el Evangelio que nos han legado los Apóstoles, leed con más atención las profecías, y encontraréis cómo toda obra, las palabras y la pasión de nuestro Señor se encuentran anunciadas en ellos. Pero tal vez se os viene a la cabeza pensar: ¿Entonces qué trajo de nuevo el Señor con su venida? Sabed que aportó consigo toda la novedad que había sido anunciada. Esto es precisamente lo que tiempo atrás estaba anunciado: que la Novedad habría de venir para renovar y dar vida al ser humano. Cuando viene el rey, sus enviados avisan de antemano su venida a los súbditos, a fin de que, preparándose, se dispongan a recibir a su señor. Y cuando el rey llega y ellos se llenan de la felicidad que se les había anunciado, los súbditos que de él han recibido tal motivo de gozo y la libertad que les ha traído, que se han alegrado al verlo, al escuchar sus palabras y gozado de sus regalos, ya no preguntan (al menos que no tengan sentido común) qué novedades aportó el rey más allá de lo que hicieron quienes anunciaron su venida: pues les ha traído *su propia persona* y ha entregado a los seres humanos todos los bienes prometidos “que los ángeles desean contemplar” (I Pe. 1:12)»²⁰.

Con esta singular comparación según la cual un rey anuncia su llegada, Ireneo intenta demostrar que tal anuncio, lejos de quitarle novedad al acontecimiento, despierta el deseo de su realización. Y cuando el rey se presenta en persona, nadie preguntará qué trajo de nuevo, puesto que su propia persona resume toda novedad. Para que algo sea nuevo no es preciso que sea desconocido. Al traer la novedad de su presencia en carne, concretó los vaticinios del Antiguo Testamento elevándolos desde un plano de expectativa a otro de realidad palpable, visible y audible; del concepto o del conocimiento previo de su venida, se pasó al *factum* de la misma, empíricamente comprobable. A partir de aquí, el anuncio del *kerygma* cristiano encontró un fundamento en el testimonio de los sentidos:

«Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado, y palpamos nuestras manos tocante al Verbo de vida (porque la vida fue manifestada, y la hemos visto y testificamos, y os anunciamos la vida eterna, la cual estaba en el Padre, y se nos manifestó, lo que hemos visto y oído, eso os anunciamos»²¹.

Ireneo no considera la novedad de Cristo desde una perspectiva gnoseológica, como en las tesis marcionitas, puesto que lo hecho por Cristo estaba convenientemente anunciado. En cambio, lo «nuevo» aportado por su venida radica, por un lado, en el modo de su presencia, pues se presentó él mismo y por sí mismo, y no a través de sus siervos los profetas. Esta presencia *secundum carnem* es cualitativamente superior y nueva con respecto al tipo de presencia del Señor en el Antiguo Testamento, ya que es visible a todos los hombres y la palabra es oída de su propia boca. El que se ha presentado no es uno que habla en nombre de Dios diciendo «Esto dice el Señor», sino que con toda autoridad dice: «Mas yo os digo»:

²⁰ *Adv. haer.* IV,34,1.

²¹ *I Jn.* 1:1-3.

«[...] pero cuando vino el Hijo mismo, dotado con la autoridad de su Padre, dijo: "Mas yo os digo". En cambio los siervos decían: "Esto dice el Señor"»²².

Por otro lado, la novedad que trajo Cristo con su presencia en carne radica en los frutos producidos entre los hombres, en tanto, según la comparación utilizada por Ireneo, la llegada del rey produce el gozo de recibir los dones que él trae para los hombres por la comunión con su carne, dones que «los mismos ángeles hubieran deseado poseer» (*I Pe.*1:2).

La preparación de los hombres para recibir su presencia estuvo dada en el anuncio de los profetas, preparación que debe ser entendida como «participación» en ese acontecimiento, es decir, «capacidad de recibir» esa presencia. Por tal motivo, Ireneo dice que las voces de los profetas constituyen el inicio del Evangelio, basándose en *Mc.*1:1-3:

«Por eso Marcos, intérprete y compañero de Pedro, comienza a escribir su Evangelio de esta manera: "Inicio del Evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios. Como escribieron de él los profetas: he aquí que envío mi mensajero delante de ti para que prepare tu camino. Una voz clama en el desierto: Preparad el camino del Señor, haced rectas sus sendas ante nuestro Dios" (*Mc.*1:1-3). Claramente indica desde el principio que su Evangelio recoge la voz de los profetas, y pone de manifiesto que aquel a quien ellos proclamaron Dios y Señor es el Padre de nuestro Señor Jesucristo»²³.

Ireneo destaca la cualidad de la presencia del Verbo en la antigua dispensación señalando su particular asistencia a los hombres, así como también la intención de Dios de manifestarse desde el principio, por la creación, por la ley y los profetas, y finalmente por la encarnación:

«Era necesario que algunas cosas de antemano fueran anunciadas por los patriarcas, a la manera propia de los antiguos padres; otras, mediante las figuras propias de la Ley, por los profetas; finalmente a otras les darían forma los que reciben la filiación adoptiva, mediante la forma de Cristo. Todas ellas, sin embargo, se manifiestan en el único Dios. Porque, siendo Abraham uno solo, prefiguraba los dos Testamentos, en los cuales unos sembraron y otros cosecharon: "En esto se muestra verdadera la palabra, porque uno es el que siembra", es decir un pueblo, "y otro el que cosecha" (*Jn.* 4:37); pues uno solo es el Dios que da la semilla a los sembradores y el pan al segador para que coma (*II Cor.* 9:10; *Is.* 55:10), así como es uno el que planta y otro el que riega, pero el único Dios el que da el crecimiento (*I Cor.* 3:7). Los patriarcas y profetas sembraron la palabra acerca de Cristo, pero la Iglesia ha cosechado, es decir, recogido el fruto. Por eso ellos pedían tener una tienda en ella, como dice Jeremías: "¿Quién me dará una definitiva habitación en el desierto?" (*Jer.* 9:1), "a fin de que el sembrador y el segador se alegren juntos" (*Jn.* 4:36) en el Reino de Cristo, el cual está presente en todos aquellos a quienes Dios quiso concederles que su Verbo estuviera con ellos»²⁴.

²² *Adv. haer.* IV,36,1.

²³ *Adv. haer.* III,10,6.

²⁴ *Adv. haer.* IV,25,3

El término griego utilizado para «presente» es *συνπαρεῖμι*²⁵, connotando la idea de una «presencia benéfica» que incluye una asistencia a las necesidades humanas.

Al afirmar la intención de Dios de revelarse al hombre desde el principio, Ireneo acentúa la unidad de ambos testamentos y, a la vez, de acuerdo con su costumbre de sostener al mismo tiempo realidades opuestas, destaca la novedad del acontecimiento cristiano con respecto a la Antigua Alianza:

«Quienes afirmaban que Dios había de establecer en favor de los seres humanos un Testamento Nuevo, no como lo estableció con sus padres en el monte Horeb (*Jer.* 31:31-32) y habría de darles un corazón nuevo y un Espíritu nuevo (*Ez.* 36:26), y también: “Ya no os acordéis de las cosas antiguas; he aquí que hago nuevas todas las cosas, nacerán ahora y las conoceréis. Abriré un camino en el desierto y ríos en la tierra árida para dar de beber a mi raza elegida, al pueblo a quien adquiriré para que anuncie mi poder» (*Is.* 43:18-21), claramente anunciaban la libertad del Nuevo Testamento, el vino nuevo en odres nuevos (*Mt.* 9:17), la fe en Cristo, el camino de la justicia trazado en el desierto, los ríos del Espíritu en la tierra árida (*Jn.* 7:37-39) que habría de apagar la sed del pueblo elegido de Dios, adquirido para que narre las hazañas de su poder, mas no para que blasfeme contra el Dios que ha hecho todas estas cosas»²⁶.

A la vez que se revelaba de distintas maneras, Dios prometía a los profetas un Testamento Nuevo para los hombres, un corazón nuevo y un Espíritu nuevo, novedades que el Obispo de Lyon resume en la expresión evangélica «vino nuevo en odres nuevos». Los distintos modos por medio de los cuales el Verbo se manifestó a los profetas, serían recapitulados luego en la encarnación. Todas las anteriores disposiciones de Dios revestían un carácter provisorio y estaban ordenadas a la recapitulación en la encarnación. El concepto de «recapitulación» o *ἀνακεφαλαίωσις* constituye el eje de la soteriología de Ireneo. El vocablo está compuesto por la partícula *re*, que significa «reiterar» y *caput*, del griego *κεφαλή*, «cabeza». Se trata entonces de «volver a poner la cabeza» en algo que había sido decapitado. Con la caída de Adán, la humanidad pierde su capitalidad, para recuperar la cual el Verbo se hace carne, con el fin de retomar la historia desde sus orígenes.

La novedad que trajo la presencia de Cristo en la carne consuma y perfecciona las anteriores instancias en que Dios se hizo visible desde la creación y a través de todo el Antiguo Testamento. Estamos frente a una teología de la totalidad, en que la novedad del hecho cristológico estaba anunciada convenientemente por los tipos veterotestamentarios, pero aún no había encontrado su plenitud:

²⁵ En latín: *adsum*.

²⁶ *Adv. haer.* IV,33,14.

«[...] *omnem novitate attulit, seipsum afferens qui fuerat annuntiatus*. Todo lo Nuevo estaba anunciado, pero no había ocurrido; todo era todavía doctrina y ahora deviene persona y, por ende, cumplimiento. La palabra "nuevo" tiene en Ireneo el son gozoso, fresco y lozano de los primeros tiempos cristianos. Indica lo contrario de lo nuevo en sentido gnóstico, o sea, aquella "verdad antigua" de la cercanía paradisíaca de Dios, que se agradece más y se comprende mejor después de toda la alienación»²⁷.

Unidad de origen de ambos testamentos, continuidad de la revelación en progreso y «novedad» sorprendente de lo que, no obstante, había sido anunciado, quedan simultáneamente aseguradas en la argumentación de Ireneo.

4. Hacia un pensar de la presencia

La concepción ireneana de la novedad como presencia tiene profundas implicaciones ontológicas y éticas. Según nuestro autor, lo «nuevo» del hecho cristiano no consiste en un concepto, sino en una persona de carne y hueso, con lo cual supera el umbral de lo gnoseológico y coloca la mencionada novedad en el plano ontológico.

En primer lugar, entonces, la presencia posibilita la *experiencia*. En la teología de Ireneo, el significado de la experiencia se inscribe en la economía de la salvación enseñándole al hombre lo que es estar cerca o lejos de Dios, tal como se vivió en el Antiguo Testamento. A la vista de la unidad de sustancia de ambos testamentos, la experiencia veterotestamentaria de la cercanía o lejanía de Dios se extiende también a la Nueva Alianza.

El hombre padece en su propia carne la experiencia del bien y del mal, y según Ireneo, campeón de la *salus carnis*, mediante esta experiencia de sí se llega a la experiencia de Dios, con lo cual se vislumbra aquí el rasgo peculiar de la pedagogía griega:

«El hombre aprendió el bien y el mal. El bien consiste en escuchar a Dios, poner en él la fe y guardar sus mandamientos. Esto es lo que da la vida al hombre. En cambio el mal consiste en desobedecer a Dios, lo que lo lleva a la muerte. Por su generosidad Dios dio a conocer al hombre el bien de la obediencia y el mal de la desobediencia, a fin de que el ojo de su alma por propia experiencia pueda elegir juzgando lo que es mejor, y nunca descuide por pereza el mandato divino. Y para que por experiencia aprenda lo que es malo y le arrebatara la vida, y de esta manera no se vea jamás tentado a desobedecer a Dios. En cambio puede guardar con empeño y por propia decisión la obediencia a Dios, sabiendo que en ello consiste su bien. Por eso su conocimiento de ambas cosas va en los dos sentidos, a fin de que pueda elegir lo mejor con discernimiento ¿Mas cómo podría discernir sobre el bien si ignorase lo que se le opone? La percepción de las cosas que tocamos es más firme y segura que la que proviene de suposición o conjetura. Así como la lengua mediante el gusto experimenta lo

²⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria: Una estética teológica*, trad. de J. L. Albizu (Madrid: Encuentro, 1986), vol. II: «Estilos eclesíásticos: Ireneo», p. 70.

dulce y lo amargo, el ojo por experiencia distingue lo negro de lo blanco y la oreja por medio del oído descubre la diferencia de los sonidos, así también la mente, habiendo experimentado una y otra cosa, puede discernir sobre el bien y hacerse más firme en mantener la obediencia a Dios: ante todo por la penitencia aleja de sí la desobediencia, como cosa mala y amarga, y luego, aprendiendo por comparación lo que es contrario a lo dulce y bueno, evita ser tentado a gustar la desobediencia a Dios. Mas si alguno rehuyese conocer ambos extremos y el doble sentido al que se dirigen los pensamientos, de modo inconsciente estaría matando en sí su ser humano»²⁸.

En este extraordinario pasaje se destaca el valor de lo que es experimentar por sí mismo, para actuar en consecuencia con el debido conocimiento de causa. La experiencia de los sentidos se encuentra en el origen del acto ético, pues, el espíritu conoce el bien a través de la experiencia de lo contrario, así como la lengua distingue lo dulce de lo amargo y el ojo discrimina lo negro de lo blanco. La esencia del hombre consiste en experimentar, pues la percepción de las cosas tales como son es más firme y segura que el asentimiento dado a meras hipótesis o conjeturas, como quieren los gnósticos.

El hombre actúa porque ha experimentado, cree porque primero ha recibido. No se puede creer sin una experiencia previa de aquello en lo que se ha de creer. La fe depende de los encuentros en que Dios ha sido «visto»:

«Pues así como los que ven la luz están en la luz y perciben su claridad, así también quienes ven a Dios están en Dios y ven su claridad. Y la claridad de Dios da la vida: es decir, quienes ven a Dios tienen parte en la vida. Por eso, el que no puede ser abarcado, comprendido ni visto, concede a los seres humanos que lo vean, lo comprendan y abarquen, a fin de darles la vida una vez que lo han visto y comprendido. Así como su grandeza es insondable, así también es inefable su bondad, por la cual da la vida a quienes lo ven: porque vivir sin tener la vida es imposible, la vida viene por participar de Dios, y participar de Dios es verlo y gozar de su bondad. Pues los hombres verán a Dios para vivir, haciéndose inmortales por la visión, por la que se aproximarán a Dios. Y [...] los profetas explicaban por medio de figuras que verían a Dios todos los hombres portadores de su Espíritu, que sin desmayar esperan su venida. Así como enseña Moisés en el Deuteronomio: "En aquel día veremos que Dios hablará al hombre, y éste vivirá" (*Deut.* 5:24). Pues algunos de ellos veían al Espíritu profético y sus obras, que impregnaban todos los tipos de sus dones. Otros veían la venida del Señor, y toda su Economía desde sus inicios, por medio de la cual cumplió su voluntad celestial y terrena del Padre. Otros veían las glorias del Padre, de manera adaptada a los que entonces las contemplaban y escuchaban, y a los hombres que en el futuro habrían de oír hablar de ellas»²⁹.

²⁸ *Adv. haer.* IV,39,1.

²⁹ *Adv. haer.* IV,20,5-6.

Ireneo concluirá este pasaje diciendo que estas manifestaciones del Padre por medio del ministerio del Hijo y la obra del Espíritu, son para perfeccionar al hombre en vista de su salvación. Al «experimentar» en la carne a Dios, el hombre progresa y se incrementa hacia la perfección³⁰. Habiendo experimentado por sí mismo el bien y el mal³¹, la última experiencia que ha de tener es la de la muerte, para llegar a la resurrección de entre los muertos y experimentar en su propio cuerpo de qué ha sido librado y así agradezca siempre a Dios por el don de la incorruptibilidad³². Y en el mismo texto, enuncia su «teología del acostumbramiento» a partir de la presencia de Dios en carne y del hombre experimentando a Dios: «Él se hizo Hijo del hombre para acostumbrar al hombre a recibir a Dios, y acostumbrar a Dios a habitar en el hombre».

La doble promesa escatológica sobre la resurrección *de* la carne y la visión de Dios *en* la carne, es interpretada por Ireneo como una doble experiencia que se da sucesivamente en el tiempo, haciendo honor a la idea tanto griega como bíblica según la cual el hombre sólo es poseedor de lo que ha experimentado. Entendida en estos términos, «experiencia» significa a la vez la ardua y fatigosa apropiación a lo largo del tiempo de la condición de hombre para alcanzar la condición de Dios, y sentir la patencia de lo que es Dios para el hombre.

Pero siendo así, la presencia instala, además, una *alteridad*. Aparece un «otro», un «tú» que me interpela con su vigorosa cercanía. No se trata de un «algo» que aparece, como ocurriría en el caso de una novedad conceptual, sino de un «alguien» ante el cual he de rendir cuentas, ya que ese «alguien», lejos de limitar o amenazar mi libertad, la instauro convocándola a la responsabilidad. La novedad como concepto, no escaparía a la categoría de objeto, al que puedo manipular, analizar y reducir. Por el contrario, la novedad como presencia me habla de una realidad personal que debo reconocer, y la forma más elevada de reconocimiento del otro, de la presencia de carne y hueso, es el amor. A través del amor accedemos a la persona del otro, y toda persona comporta un misterio. Una novedad conceptual se quedaría en el umbral de lo meramente lógico, no sería más que un problema a resolver por la razón filosófica, un *quid* que hay que captar. Por el contrario, una novedad de tipo personal que aporta la venida de Cristo nos abre al misterio del cual participamos, envolviéndonos y enriqueciéndonos en la experiencia del mismo.

Lejos del sujeto moderno que se presenta en una actitud dominante que restringe nuestra libertad y nos convierte en un instrumento de sus fines, la presencia de Cristo se manifestó en fragilidad, dirigiéndose al hombre desde su debilidad. Es el triunfo de lo concreto sobre lo abstracto, de lo contingente sobre lo absoluto, de lo individual sobre lo Universal. Ireneo es uno de los primeros en haber comprendido que el acontecimiento

³⁰ *Adv. haer.* IV, 38,1.

³¹ *Adv. haer.* IV,38,3-5.

³² *Adv. haer.* III,20,2.

kairológico del Verbo hecho carne, representa una novedad que, si bien fue anunciada, resultaba insospechada e inaceptable para el judaísmo³³.

Esta presencia que nos invita al reconocimiento, nos transforma el mundo entendido como conjunto de objetos o espectáculo ante mí, en una realidad nueva que nos abre el camino hacia una voluntad de participación que desplaza a la voluntad de poder.

Nos habla de una finitud que comparte nuestra condición de creatura, de un semejante, en la verdadera extensión del término, con el que podemos comunicarnos en todas las dimensiones de nuestra existencia, como dice el escritor de la carta a los Hebreos:

«Porque no tenemos un sumo sacerdote que no pueda compadecerse de nuestras debilidades, sino uno que fue tentado en todo según nuestra semejanza, pero sin pecado»³⁴.

El misterio se nos hizo accesible, porque esa presencia concreta, visible, audible y palpable «levantó su tienda entre nosotros»³⁵. De tal modo la presencia posibilita también la *esperanza*. Así como Ireneo nos enseña que para la fe es necesaria una experiencia, para la esperanza es preciso gustar un anticipo de lo que se espera. Coincide con la concepción paulina según la cual el Espíritu Santo de la promesa es las «arras» de nuestra herencia «hasta la redención de la posesión adquirida, para alabanza de su gloria»³⁶. Los patriarcas y profetas vivieron esa experiencia de anticipación a través de las intervenciones decisivas de Dios en la economía salvífica. Esos anticipos mantuvieron viva la esperanza: «Abrahám vuestro padre se gozó de que había de ver mi día, y lo vio y se gozó»³⁷.

Las teofanías del Antiguo Testamento fueron avivando el deseo de ver a Dios, y estimularon la expectativa de los justos por «los días del Hijo del hombre», días en los que Dios podría ser visto y oído. La encarnación, como instancia visibilizadora de Dios por excelencia, prepara a su vez al hombre para su plenitud escatológica: ver a Dios. Y esta esperanza es posible, porque Dios ya fue visto, oído, tocado, y compartimos su caminar por esta tierra. Si bien la esperanza cristiana se orienta hacia el futuro, no tiene por objeto el futuro, sino el Señor que viene a realizar su promesa, aun cuando la realización del futuro y el cumplimiento de esa promesa no sean humanamente discernibles. No se trata de una evasión hacia un futuro consolador ante un presente insatisfactorio ni de una ilusión del porvenir, sino en adelantarse a ese futuro viviendo el anticipo de la promesa, ya que la presencia de Cristo en la historia es la garantía de tal promesa. Así lo entendió Ireneo, ya que en los tres pasajes de la *Epideixis* en que habla

³³ Como dice E. Levinas, «Coincidencia jamás, proximidad siempre. Resistencia del judaísmo a toda apoteosis del hombre, como a toda encarnación de Dios».

³⁴ *Heb.* 4:15.

³⁵ *Jn.* 1:14.

³⁶ *Ef.* 1:13-14.

³⁷ *Jn.* 8:56.

de la esperanza³⁸, la misma aparece siempre relacionada con un sentido anticipatorio de la presencia de Dios en la carne, como signo real y visible del encuentro escatológico definitivo de Dios con los hombres. La esperanza es el anticipo de una plenitud que se anuncia con la novedad de la presencia de Cristo en persona, la cual, al haberse manifestado en este mundo concreto, en el tiempo y en el espacio, hace que la esperanza cristiana incluya también esta tierra, que será renovada por Dios; la novedad de su presencia hizo de este mundo el signo visible del Reino de Dios definitivo; este mundo en el cual «el hombre se hizo viejo», mudará su apariencia y «habrá un cielo nuevo y una tierra nueva»³⁹ en la cual el hombre se mantendrá nuevo, siempre relacionándose con Dios de modo nuevo⁴⁰. Entonces se cumplirán los anuncios de los profetas sobre la Nueva Jerusalén, pero todo esto no puede referirse, según Ireneo, a la esfera supracelste o cielos trascendentes de los gnósticos, sino a esta tierra, a la cual se di-rigen las promesas de Dios:

«Estos dones no pueden suponerse en una esfera superior a los cielos, “porque Dios mostrará su esplendor a toda la tierra bajo el cielo” (Bar.5,3), sino en el tiempo del Reino, una vez que Cristo haya renovado la tierra»⁴¹.

Esta visión de consumación tan ligada a la tierra nos despierta la esperanza de una mayor visibilidad del Reino de Dios aquí y ahora, aunque en forma de signo, sacramental, pero en tensión hacia la plenificación final. Ya en este mundo debería comenzar a vislumbrarse la dimensión social y universal del reino de Dios, la aurora del tiempo nuevo que despunta sobre las ruinas del tiempo viejo.

La esperanza es real y fundada en el hecho mismo de la humanidad de Cristo y de sus signos históricos concretos. Esta esperanza, hecha pedido e iniciativa de una mayor visibilidad de Dios y de su Reino puede ser un criterio para saber hasta qué punto rechazamos un dualismo espiritualista «más acá-más allá», y nos permite considerar la novedad que nos trajo la presencia de Cristo como un anticipo de su *parousía* definitiva en el Reino de Dios consumado. El rasgo anticipador de la esperanza es descrito por Borges con singular belleza:

«Y conste que lo venidero nunca se anima a ser presente del todo sin antes ensayarse y que ese ensayo es la esperanza. ¡Bendita seas, esperanza, memoria del futuro, olorcito de lo por venir, palote de Dios!»⁴².

Podemos concluir diciendo que la fuerza de la noción ireneana de «novedad» radica precisamente en su carácter de presencia, irreductible al concepto y resistente a ser manipulada por la razón. Se trata de una proxi-

³⁸ *Epid.* 41:56-57, en E. ROMERO POSSE, *op.cit.*, pp. 144, 169 y 173.

³⁹ *Is.* 65:17.

⁴⁰ *Adv. haer.* V,36,1.

⁴¹ *Adv. haer.* V,35,2.

⁴² J. L. BORGES, *El tamaño de mi esperanza* (Buenos Aires: Seix Barral, 1993), p.11.

midad que, a la vez que muestra, oculta; y es en este ocultamiento como insinuación de lo inexpresable que se nos extiende la invitación a entrar en el misterio. Para poder captar lo que proviene de tal presencia, es necesario abrirse a esa alteridad que no se subordina a la condición de objeto, y dejarse embargar por el asombro que produce su proyección sobre el hombre. Allí y sólo allí nos ubicamos en el origen del pensar y habremos rozado lo trascendente.

Santa Fe, Argentina.

