

Daemones, pocillos del olvido y eternidad del alma en *Adversus haereses* 2.33-34 de Ireneo: la influencia de Estratón de Lámpsaco en su perspectiva de la participación*



Jonatán Simons Camacho

Fundación Universitaria Seminario Bíblico de Colombia, Colombia
ORCID: 0000-0003-0646-6410

Recibido: 4 de octubre de 2023, aceptado: 22 de noviembre de 2023

Resumen

En *Adversus haereses* 2.33-34, Ireneo rechaza la perspectiva platónica de la preexistencia del alma, y su relato de un demonio que sirve la bebida del Leteo, el río del olvido. El argumento de Ireneo aparece en el contexto de una polémica más amplia contra la perspectiva carpocraciana de la educación y el recuerdo, de allí que recurra a discusiones filosóficas sobre la educación y el recuerdo. Cuando Ireneo se opone a este mito platónico, refleja los argumentos de Estratón de Lámpsaco, un filósofo peripatético, por lo que subrayaré paralelos entre ellos. En particular, ambos hablan del alma como si participara en la vida en lugar de ser ella misma la vida, una afirmación que ha generado algunos desacuerdos en los estudios de la teología de Ireneo. Finalmente, sugiero que esta dependencia, presente en el libro 2 de *Adversus haereses*, continúa en una de las más famosas descripciones de la participación de Ireneo en *haer.* 4.20.5, pues Ireneo usa la misma metáfora de la luz y el mismo verbo que Estratón. Además de estudiar los paralelos entre Ireneo y Estratón, algo que no se ha hecho, mi aporte principal es sugerir que se debe reconocer la influencia de Estratón en la famosa perspectiva de la participación de Ireneo.

PALABRAS CLAVE: PREEXISTENCIA DEL ALMA, PARTICIPACIÓN, PLATÓN, IRENEO DE LYON, ESTRATÓN DE LÁMP SACO

Daemons, Cups of Forgetfulness and Eternity of the Soul in Irenaeus' *Adversus haereses* 2.33-34: The Influence of Strato of Lampsacus in his View of Participation

Abstract

In *Adversus haereses* 2.33-34, Irenaeus rejects the Platonic view of the pre-existence of the soul, and his tale of a daemon who serves up the drink from the Lethe, the river of forgetfulness. Irenaeus' argument appears in the context of a larger polemic against

* El presente texto es una traducción del autor del original en inglés publicado en este mismo volumen.



the Carpocratian view of education and recollection, so it appropriately draws from philosophical discussions on education and recollection. When Irenaeus' opposes the Platonic myth, his argument reflects Strato of Lampsacus, a Peripatetic philosopher. I will highlight the parallels between them, particularly in their description of the soul as participating in life rather than being life itself, an affirmation that has created some contention within studies of Irenaeus' theology. Finally, I suggest that this dependence in Book 2 of *Adversus haereses* continues in one of Irenaeus's most famous descriptions of participation in *haer.* 4.20.5, for Irenaeus uses the same metaphor of light and the same verb that Strato uses. In addition to studying the parallels between Irenaeus and Strato, which has not been done yet, my main contribution is to suggest that Strato's influence should be recognized in the famous Irenaeus's view of participation.

KEYWORDS: PRE-EXISTENCE OF THE SOUL, PARTICIPATION, PLATO, IRENAEUS OF LYON, STRATO OF LAMPSACUS

Introducción

En *Adversus haereses* 2.33 (en adelante *haer.*), Ireneo rechaza la perspectiva platónica de la preexistencia del alma. Hace referencia al relato de Platón donde un *daemon* sirve una bebida del río del olvido. Este argumento aparece en el contexto de una polémica más amplia contra la perspectiva carpocraciana de la educación y el recuerdo. Así, en la primera sección de este artículo, resaltaré que el argumento a propósito de las almas tiene lugar propiamente en el marco de discusiones filosóficas sobre la educación y el recuerdo. Luego, en la segunda sección, leeremos cómo Ireneo se opone a este mito platónico en *haer.* 2.33-34. En la tercera sección, me basaré en el trabajo de eruditos que han notado que el rechazo de Ireneo a la concepción de Platón de la preexistencia del alma refleja los argumentos de Estratón de Lámpsaco, un filósofo peripatético, y subrayaré paralelos entre ellos. En particular, ambos hablan del alma como si participara en la vida en lugar de ser ella misma la vida, una afirmación que ha causado algunos desacuerdos en los estudios de la teología de Ireneo (Behr, 2013: 152). Finalmente, compararé este argumento del libro 2 de *haer.* con una de las más famosas descripciones de la participación de Ireneo en *haer.* 4.20.5, y sugeriré que el paralelo con Estratón continúa aun en esta sección. La participación en la vida es descrita como participación en Dios, usando la misma metáfora de la luz y el mismo verbo que Estratón. Argumentaré que la perspectiva de Ireneo de la participación se configura a partir de la diferencia que Estratón establece entre el alma y la vida, incluso en su más desarrollada teología.

1. El contexto literario de *haer.* 2.33

El argumento de Ireneo que explora el mito platónico detrás de la doctrina de la preexistencia de las almas aparece al final de libro 2 de *haer.*, en medio de una sostenida lista de referencias a argumentos filosóficos. Tanto Schoedel como Briggman han notado varias de las fuentes filosóficas y literarias del argumento de Ireneo en *haer.* 2.27-28 (Briggman, 2012: 142-145; Schoedel, 1984; Simons, 2023: 41). Por mi parte, he argumentado que *haer.* 2.30 depende filosóficamente de Jenófanes (Simons, 2023: 174-179).² Finalmente, Grant argumenta que una gran sección de *haer.* 2.32 refleja perspectivas filosóficas sobre la educación (1986). Ireneo refiere al tema de la educación porque, a lo largo de *haer.* 2.31-32, se opone a dos afirmaciones de los

² Sostengo que el libro 2 se centra en la visión de Dios de Ireneo, basándose particularmente en las afirmaciones teológicas a lo largo de la polémica en gran medida negativa. La afirmación teológica final ocurre en *haer.* 2.30, donde Ireneo resume su visión de Dios, haciéndose eco del lenguaje de la Regla de la Verdad de *haer.* 1.10 y afirmando que la voluntad de Dios para la creación no estaba separada del poder de Dios en su ejecución.

carpocracianos: (1) que ellos pueden hacer milagros (un arte aprendido), pues sus almas preexistentes pertenecían al mismo ámbito que Jesús; y (2) que han experimentado todo tipo de acto (presumiblemente, por medio de la constante migración de sus almas). Como respuesta a la segunda afirmación, Ireneo provee un extenso catálogo de experiencias que, a su vez, refleja las clasificaciones de educación teórica y práctica en áreas de artes y ciencias confeccionadas por Aristóteles y citadas más tarde por Galeno y Filóstrato (Grant, 1986).³ Según Ireneo, si uno debe experimentar todo tipo de trabajo y actividad –como afirman los carpocracianos–, entonces ellos deberían ser educados en todas las artes teóricas y prácticas, pero resulta que no han *aprendido* de ellas.⁴ Después de esto, en *haer.* 2.33, retoma otro tema filosófico cuando se opone a la primera afirmación de los carpocracianos con respecto al ámbito de las almas preexistentes, la cual pone en cuestión el mito platónico.

2. Resumen del argumento contra el mito platónico en *haer.* 2.33-34

En el contexto de su polémica contra los carpocracianos, Ireneo comienza su oposición a las ideas de la preexistencia y la transmigración de las almas.

De corpore autem in corpus transmigrationem ipsorum subvertamus ex eo quo nihil omnino eorum quae ante fuerint meminerint animae. Si enim ob hoc emittebantur uti in omni fierent operatione, oportebat eas meminisse eorum quae ante facta sunt, uti ea quae deerant adimplerent et non circa eadem semper volutantes continuatim miserabiliter laborarent. (*haer.* 2.33.1: 344)

Τὴν δὲ μετενωμάτων αὐτῶν ἀνατρέπομεν ἐκ τοῦ μηδὲν ὅλως τῶν προτέρων μεμνησθαι τὰς ψυχὰς. Εἰ γὰρ διὰ τοῦτο κατεπέμποντο ἵνα ἐν πάσῃ καταγέωνται πράξει, ἐχρῆν αὐτὰς μεμνησθαι τῶν πρότερον πεπραγμένων, ἵνα τὰ λείποντα ἀναπληρώσωσι καὶ μὴ περὶ τὰ αὐτὰ ἀεὶ κυλινδούμεναι διηνεκῶς ταλαιπωρῶσι. (*haer.* 2.33.1: 344)⁵

Podemos rechazar su [perspectiva] de la transmigración [de las almas] por el hecho de que las almas no recuerdan nada de todas las cosas anteriores. Pues si ellas fueran mandadas a descender con el propósito de esta [transmigración], especialmente para llevar a término todo tipo de acto, es necesario que recuerden sus actos anteriores para completar lo que les faltaba, y no seguir esforzándose en un ciclo interminable. (*haer.* 2.33.1)⁶

En la introducción a esta sección, Ireneo se refiere a dos momentos diferentes de esta doctrina de las almas, que consideraré en el orden contrario para captar su orden cronológico. Ante todo, está el momento previo a la corporeización, cuando se refiere a las almas como inicialmente “siendo mandadas a descender” (*emittebantur*; κατεπέμποντο) con el propósito de transmigrar. De modo que Ireneo está en contra de la idea de que las almas carpocracianas preexistan de tal manera que ellas puedan provenir del mismo ámbito que Jesús. Segundo, también se opone a la transmigración (*transmigrationem*; μετενωμάτων) y al ciclo interminable (*semper volutantes*

³ El catálogo de Ireneo incluye los temas de música, matemática, geometría, astronomía, y medicina.

⁴ Grant sugiere que el argumento de Clemente de Alejandría es más fuerte: “If Clement is right, Irenaeus should have argued not that the Carpocratians knew nothing about the subjects he listed but that they knew only part of them, the theoretical studies” (1986: 131).

⁵ El texto de libro 2 de *Contra Herejías* existe hoy completamente en latín, y sobreviven fragmentos en griego, siríaco, y armenio. Como se discutirá más adelante, el griego para esta sección viene de un manuscrito antiorigenista del siglo VIII, nombrado *Vatopedi 236*. Para más información sobre los manuscritos que hay de esta sección de *haer.* 2.33-34, ver la edición de notas (Rousseau, 1982b). Ireneo escribió en griego, pero se tradujo su texto al latín menos de veinte años después, entonces se prefiere el griego cuando lo hay, pero se ha mostrado que el latín es confiable, y hasta en ocasiones sigue el orden de palabras de griego original (Hort, 1923).

⁶ Las traducciones son propias a menos que se indique lo contrario.

continuatim; κυλινδούμεναι διηνεκῶς), los cuales refieren a una constante reencarnación para cumplir el requisito de experimentar todo.

Antes de introducir el mito platónico, Ireneo apela a la experiencia común de los sueños. Sostiene la perspectiva prevalente de que el alma no duerme, de modo que la “separación” entre el cuerpo durmiente y el alma despierta es comparable a la muerte. Insiste en que, así como el cuerpo en descanso tiene un alma que recuerda un sueño o una visión, así el alma debe poder recordar completamente su vida anterior. Ireneo, entonces, se opone explícitamente al mito platónico que propone la preexistencia de las almas antes de ser mezcladas con el cuerpo.

Ad haec Plato vetus ille Atheniensis, qui et primus sententiam hanc introduxit, cum excusare non posset, oblivionis induxit poculum, putans se per hoc aporiam huiusmodi effugere, ostensionem quidem nullam faciens, dogmatice autem respondens quoniam introeuntes animae in hanc vitam ab eo qui est super introitum daemone, priusquam in corpora intrent, potantur oblivionem. Et latuit semetipsum in alteram maiorem incidens aporiam. Si enim oblivionis poculum potest, posteaquam ebibitum est, omnium factorum obliterare memoriam, hoc ipsum unde scis, o Plato, cum sit nunc in corpore anima tua, quoniam, priusquam in corpus introeat, a daemone potata est oblivionis medicamentum? Si enim daemonem et poculum et introitum reminisceris, et reliqua oportet cognoscas; si autem illa ignoras, neque daemon verus neque artificiose compositum oblivionis poculum. (*haer.* 2.33.2: 346-349)

Πρὸς ταῦτα Πλάτων ὁ παλαιὸς ἐκεῖνος <Ἀθηναῖος> ὁ καὶ πρῶτος τὴν γνώμην ταύτην εἰσηγησάμενος ἀπολογήσασθαι μὴ δυναθεῖς τὸ τῆς λήθης ἐπήγαγε πόμα, οἰόμενος δι' αὐτοῦ τὸ ἄπορον ἐκφυγεῖν, ἀπόδειξι μὲν μηδεμίαν ποιησάμενος, δογματικῶς <δε> ἀποφηνάμενος ὅτι εἰσοῦσαι αἱ ψυχαὶ εἰς τὸνδε τὸν βίον ὑπὸ τοῦ εἰσοδίου δαίμονος πρὸ τοῦ εἰς τὰ σώματα εἰσελθεῖν ποτίζονται τὴν λήθην. Καὶ ἔλαθεν ἑαυτὸν εἰς ἄλλην μείζονα ἐμπεσὼν ἀπορίαν. Εἰ γάρ τὸ τῆς λήθης πόμα ἱκανὸν μετὰ τὸ ποθῆναι τῶν προγεγονότων πάντων ἐξαλείψαι, τὴν αὐτὸ τοῦτο πόθεν οἶδας, ὦ Πλάτων, ἐν σώματι νῦν οὔσης τῆς ψυχῆς <σου> ὅτι πρὶν εἰς τὸ σῶμα εἰσελθεῖν ὑπὸ τοῦ δαίμονος ἐποτίσθη τὸ τῆς λήθης φάρμακον; Εἰ γάρ τὸν δαίμονα καὶ τὸ πόμα καὶ τὴν εἴσοδον μνημονεύεις, καὶ τὰ λοιπὰ δεῖ σε γινώσκειν, εἰ δὲ ἐκεῖνα ἀγνοεῖς, οὔτε ὁ δαίμων ἀληθὴς οὔτε ἡ λοιπὴ τεχνολογία τοῦ τῆς λήθης πόματος. (*haer.* 2.33.2: 346-349)

Sobre esto, Platón, ese antiguo ateniense que primero introdujo esta opinión, cuando no la pudo defender, propuso este olvido, suponiendo que así se libraría de la dificultad. Aunque no lo probó, estableció como doctrina que las almas que entran a esta vida son obligadas a beber el olvido por el “*daemon* de la entrada” antes de ingresar al cuerpo. No nota que está cayendo en otra dificultad aún mayor. Pues si este brebaje del olvido, después de ser tomado, es suficiente para borrar todo lo que pasó anteriormente, entonces, ¿cómo sabes esto, Platón, ahora que tu alma está en tu cuerpo, si antes de entrar en él tu alma fue obligada por el *daemon* a tomar el remedio del olvido? Pues si recuerdas el *daemon*, la bebida y la entrada, es necesario que conozcas el resto, pero si no reconoces estas cosas, entonces tampoco conoces ni al verdadero *daemon* ni el resto del argumento continuo del brebaje del olvido. (*haer.* 2.33.2)

Hasta este punto, Ireneo cuestiona tanto la preexistencia como la transmigración de las almas apelando a la experiencia común.

Puesto que esta afirmación –a saber, que Ireneo niega ambas almas: las preexistentes y las transmigratorias– depende de dos términos del griego, es preciso hablar del origen de estos términos. Varios manuscritos de diferentes familias componen el latín de libro 2 de *Adversus haereses* y nos permiten una comparación crítica, y estos son complementados por fragmentos en griego, siríaco, y armenio (Rousseau - Doutreleau, 1982b: 51-115).

Pero como fue escrito originalmente en griego, esto manuscritos, por lo general, se prefieren (Hort, 1923). El pasaje *haer.* 2.33 no llega hasta nosotros a partir de Epifanio o Juan de Damasco, como gran parte del restante texto griego del libro 2, sino que viene de un manuscrito anteriorigenista del siglo VIII, el *Vatopedi* 236, que usa el texto de Ireneo como una de las primeras líneas de argumentos para apoyar los anatemas contra los que sostienen la preexistencia de las almas. Otero ha argumentado, y Rousseau está de acuerdo, que en un lugar clave el texto griego fue adaptado para apoyar mejor el argumento de la polémica anteriorigenista. En la apertura del argumento de Ireneo contra Platón (que es el segundo en el texto, que cambia el orden de 33.1 y 33.2), el editor se deshace de “le terme μετενσωμάτων, qui évoquait que le ‘passage d’un corps dans un autre corps’, et à lui substituer le terme ἐγκατάπτωσις, qui évoquait la ‘chute dans (un corps)’”, prefiriendo un término (κατάπτωσις) del séptimo anatema anteriorigenista del Concilio de 553 (Rousseau - Doutreleau, 1982b: 99). Más allá del hecho de que el latín tiene una preferencia por μετενσωμάτων (*De corpore autem in corpus transmigratiōnem*) (*haer.* 2.33.1: 344), κατάπτωσις habría sido un *hápax legómena* en el período Patrístico (Otero de Santos, 1973: 487). Como dice Rousseau, hemos descubierto a “l’excerpteur [del *Vatopedi* 236] en flagrant délit de [...] falsification textuelle” (1982b: 99). Sin embargo, aparte de esta enmienda, Rousseau –con quien estoy de acuerdo– argumenta que el griego y el latín restantes son consistentes, y muy probablemente reflejen el original griego (ibid.: 91-100). Por lo tanto, mientras que no es posible alinear anacrónicamente a Ireneo con la preferencia anteriorigenista por el término κατάπτωσις, sí es explícita la oposición de Ireneo tanto a la transmigración (μετενσωμάτων; *transmigratiōnem*) como al descenso desde otra esfera (κατεπέμποντο; *emittebantur*) en el contexto de su argumento contra los carpocracianos. Pero, para hacerlo, Ireneo apela a una discusión filosófica que, en ese entonces, estaba ganando popularidad.

3. Paralelos filosóficos entre Estratón y Ireneo: diferenciando el alma y la vida

En *haer.* 2.33.2, Ireneo recurre a un tejido de tradiciones filosóficas. En primer lugar, y en su nivel más básico, utiliza a Platón, criticando la afirmación de que Platón podía *recordar* el proceso por el cual el *daemon* le dio el brebaje del olvido, si es que esta bebida causa el olvido de todo antes de la reencarnación.⁷ En segundo lugar, como fue argumentado recientemente por Briggman, Ireneo depende de la perspectiva estoica según la cual el alma es corpórea. Ireneo usa el lenguaje de la mezcla en relación con el alma y el cuerpo en *haer.* 2.33, particularmente “ἀνακερανύω as the term used to speak of the ‘blending again’ of the body and the soul” y “the notion that this blending involved the dispersal of the soul through all the members of the body” (2019: 156). Este pasaje incluye elementos distintivos de diferentes posiciones filosóficas.

Me enfocaré en una tercera influencia filosófica, la del peripatético Estratón de Lámpsaco.⁸ Justino, Ireneo, y Tertuliano usan la crítica básica de Estratón a la postura de Platón respecto del alma, aunque Tertuliano es el único que menciona a Estratón por nombre. Schoedel cree que Justino, Ireneo, y Tertuliano usan el argumento de Estratón por medio de la misma fuente intermediaria, pero nota que es imposible identificarla (Schoedel, 1959: 25-26). Me basaré en el trabajo de Schoedel para explorar las partes del argumento de Estratón presentes en Ireneo, como ya ha sido hecho para los textos

⁷ Platón sí da una excusa viable en la *Republica*: Er nunca tomó, pero vio a otros tomar, y a su regreso trae el relato (*Rep.* 10, 621). En la *Republica*, el texto se refiere a esta agua como una que ninguna vasija puede contener. Aunque, por lo general, se refiere a la bebida de olvidar, Ireneo también menciona el *vaso* de olvidar (*haer.* 2.33.2). Sin embargo, esta referencia también se puede encontrar en otras partes de la filosofía, como lo hace, por ejemplo, Marínus de Neapolis en *Vida de Proclo* 5. Por otra parte, agradezco al evaluador que resaltó la posible relevancia de la discusión del “pocillo de placer” en el Ps. Heraclito, *Cuest. Hom.* 72, y el argumento que examina la transmigración desde Homero, Empédocles y Platón en Porfirio, *ap. Stobaeus* 1.49.60.

⁸ Para más información, véase Schneider, 2016.

de Justino y Tertuliano, a fin de marcar su influencia en esta temprana apropiación cristiana (Grant, 1956; Waszink, 2010).

Estratón de Lámpsaco fue el tercer director de la escuela peripatética, entre *c.* 287-269, después de Aristóteles y Teofrasto. A pesar de que todo lo que queda de Estratón se basa en fuentes secundarias que lo citan, son varias las que consignan las dificultades que había detectado en la postura sostenida por Platón en el *Fedón* sobre el recuerdo y el alma. Por ejemplo, en una serie de siete dificultades preservadas por Damascio, Estratón argumenta que la muerte de una persona no sugiere una trasmigración o resurrección, igual que un dedo no vuelve a crecer después de ser cortado (*frag.76: 167*). El alma y su vida no son circulares, sino que –usando su propia metáfora– son más bien como la madera que se vuelve carbón y no puede regresar a su estado original. Estratón también analiza la cuestión del recuerdo y el aprendizaje: pregunta si las almas adquirirían el conocimiento antes del tiempo y lo poseían siempre, o si llegaban a tener ese conocimiento en un tiempo específico, el del aprendizaje por primera vez (*frag.78: 169*). En su propio contexto, Estratón estaba redefiniendo procesos pedagógicos (recordar y aprender) y cuestionando la perspectiva platónica sobre el alma (Desclos - Fortenbaugh, 2011).

En particular, algo aún más relevante para este artículo, Estratón examina la relación entre la vida, la muerte y el alma. Cuestiona la premisa de que las almas no pueden morir, pues el compuesto viviente de alma y cuerpo, o cualquier otro compuesto viviente, no podría admitir su opuesto, la muerte (*frag.80: 171-175*). Para hacer esto, diferencia entre la condición de ser “inmortal” (ἀθάνατος) y la condición de ser “incorruptible” (ἀνώλεθρος). Si algo tiene alma, está vivo, y lógicamente la vida y la muerte no pueden coexistir. Entonces, mientras Platón infiere que el alma inmortal debe también ser incorruptible, para Estratón, como Gertz ha notado, “the term ‘deathless’ [ἀθάνατος] is ambiguous between ‘incapable of receiving death’ and ‘having inextinguishable life’”. Así, Estratón ha demostrado que, según la perspectiva platónica, toda naturaleza viviente individual sería incorruptible porque no puede admitir su opuesto, la muerte. Platón, entonces, ha probado más de lo que deseaba (Gertz, 2015: 244-245). En contraste, Estratón sugiere que el alma está dotada (συνεπιφέρω; ἐπιφέρω) de vida, de modo que la vida es algo que se añade al alma (*frag.80: 172-173*); así, redefine la muerte simplemente como perder la vida (en lugar de “recibir la muerte”). Por lo tanto, para Estratón, así como el fuego no puede ser enfriado, sino que imparte calor hasta que muere, así también el alma es limitada, y aunque mientras existe imparte vida, puede cansarse y morir (*frag.80: 174-175*). Es un hecho que el compuesto de cuerpo y alma puede tener experiencia de la muerte, pero Estratón se pregunta si aun cuando el alma imparte la vida y se opone a la muerte, no es distinta de la vida (*frag.80: 172-175*). Puede que el alma imparta vida, pero ¿es vida? ¿Puede el alma dejar de existir? En las trece dificultades preservadas por Damascio, Estratón diferencia repetida y claramente entre el alma y la vida.

Algunas partes del argumento de Estratón están presentes en Justino, Ireneo y Tertuliano. Por ejemplo, estos tres autores cristianos relativamente contemporáneos están de acuerdo en que el alma no olvidará el conocimiento que una vez tuvo, particularmente con relación a la visión de las realidades divinas, dadas en profecías o sueños.⁹ Sin embargo, en otros sentidos, la de Ireneo es diferente a estas otras

9 Según lo dice Damascio, Estratón argumenta que todo conocimiento requiere demostración (ilustrado por el aprendizaje de como tocar un instrumento musical), y entonces, el aprendizaje no puede ser, simplemente, recordar (*frag. 77A-78: 167-169*). Nótese que, para Estratón, dormir es la separación del “espíritu innato” (*segregationem consati spiritus*) (*frag. 67:155*). En *dial. 4: 196-197*, Justino argumenta que el hombre, hecho de cuerpo y alma, debe poder acordarse de lo que vio previamente (Grant, 1956). En *de anima 23-24: 203-204*, Tertuliano argumenta que el alma no puede olvidar las cosas divinas porque posee cualidades divinas, como se demuestra por la facultad de divinización y por profecía. Ireneo presenta su argumento sobre bases empíricas y exegéticas, y nota que los hombres siempre se acuerdan de sus sueños después de despertar. Además, en las Escrituras, Pablo recuerda las visiones celestiales después de regresar de la tercera

adaptaciones cristianas de Estratón.¹⁰ Por ejemplo, Tertuliano, el único que se refiere a Estratón por su nombre, dice explícitamente que el alma es inmortal (*de anima* 22), una posición que lo diferencia de Estratón. Como ya se ha dicho, este se opone a la perspectiva platónica de que el alma *es* la vida. Fortenbaugh argumenta que la idea de un principio más elevado e inmortal impartiendo vida sobre el alma no aparece hasta los neoplatónicos, por lo que no debemos asumir que Estratón consideraba la vida como algo dado al alma por un ser divino (*frag.* 81: 176). En contraste con Tertuliano, y más cercano a esta perspectiva neoplatónica más tardía, Ireneo habla del cuerpo como algo que participa en el alma, tal como el alma participa (*participare*) en la vida, y explícitamente afirma que “el alma en sí no es la vida, pero participa en la vida que le es dada por Dios” (*haer.* 2.34.4). A partir de ahí, argumenta que *ser y existencia (esse et subsistere)* son dones de Dios; entonces, así como las almas no son eternas, pero tienen un comienzo y una vida como regalo de Dios, así también pueden participar en la vida eternamente como un don divino.¹¹ Como Estratón, pero con su tinte cristiano, Ireneo distingue entre el alma y la vida; como los neoplatónicos posteriores, concibe la vida como algo dado por Dios y no como algo innato al alma. Como argumentaré en la última sección de este artículo, según Ireneo, Dios permite que el cuerpo y el alma participen en la vida y en lo divino.

4. El alma que participa en la vida y en Dios en *Adversus haereses*

El argumento de Ireneo contra la preexistencia de las almas es teológicamente similar a su famoso argumento contra la materia preexistente a favor de la *creatio ex nihilo*, y parte de la premisa de la distinción entre creador y creatura (May, 2004). Debido a su Regla de Verdad (*haer.* 1.10), Ireneo necesita defender la posibilidad de que las almas vivan eternamente, pero en *haer.* 2.33-34 argumenta contra los que dicen que las almas deben preexistir y ser ingeneradas (*innascibiles*) para ser inmortales (*immortales*). Entonces, para sostener su distinción entre creador y creatura, Ireneo dice que las almas son sempiternas.

... discant quoniam sine initio et sine fine, [...] solus est Deus, qui est omnium Dominus. Quae autem sunt ab illo omnia, quaecumque facta sunt et fiunt, initium quidem suum accipiunt generationis, et per hoc inferiora sunt ab eo qui ea fecit, quoniam non sunt ingenita; perseverant autem et extenduntur in longitudinem saeculorum secundum voluntatem Factoris Dei: ita ut sic initio fierent, et postea ut sint eis donat. (*haer.* 2.34.2: 356)

Solo Dios, quien es Señor sobre todas las cosas, es sin comienzo y sin fin [...] todas las cosas que vienen de Él, cualesquiera de las que han sido hechas y están siendo hechas tienen su comienzo porque han sido hechas, y por eso son inferiores al que las hizo, porque no son ingeneradas. Aun así, por la voluntad de Dios el Creador, ellas continúan existiendo y extendiéndose a través del largo curso de los siglos. Él les otorga el comienzo de su existencia, y después, existencia continua. (*haer.* 2.34.2)

Este modo de expresión en *haer.* 2.34 es un eco del lenguaje posterior en *haer.* 4.38.2, donde Ireneo hablará de Dios como no-hecho, que otorga a lo hecho una “persistencia sempiterna” (*donante eis sempiternam perseverationem; δωρουμένου την εις αι*

capa del cielo, y el hombre rico, desde el otro lado del abismo de Lázaro, en su vida eternamente infernal, recuerda su vida y sus relaciones de la tierra (*haer.* 2.33.1-2.34.1).

¹⁰ Estratón argumenta que algunas almas son más perspicaces, mientras que otras son más perezosas (*frag.* 78:169). Ireneo, quien es el único en hablar de esta parte de su argumento, dice que el cuerpo sí cumple los deseos del alma, pero lo hace perezosamente, pues no es capaz de aguantar el ritmo y la velocidad del alma y la mente, como la dificultad que tienen los artesanos para expresar la imagen en sus mentes con sus herramientas (*haer.* 2.33.4).

¹¹ En *dial.* 5-6: 197-198, Justino niega que el alma sea inmortal, sino que afirma que participa en la vida hasta que la armonía entre cuerpo y alma se rompe, después de lo cual deja de existir.

παρὰ μὴν) (*haer.* 4.38.3: 952). En ambos lugares, el argumento depende del mismo concepto de alma visto en Estratón, a saber: las almas no son eternas por naturaleza. Como la diferenciación de Estratón entre “sin muerte” e “inmortal”, Ireneo diferencia entre almas ingeneradas (*innascibiles*) e inmortales (*immortales*). Mientras Estratón supone que el alma puede ser destruida, para Ireneo, el alma, por ser creada, no es eterna, sino que la eternidad le es concedida por lo no-creado: Dios.

Ireneo también diferencia entre el alma y la vida, y ve la vida como una cualidad divina *impartida* por Dios. Como ya se ha notado, Estratón distingue entre el alma y la vida, indicando que esta última le es otorgada (ἐπιφέρω) al alma (*frag.*80: 172). Para Ireneo, el alma no es la vida, sino que más bien *participa* en el don de la vida, una afirmación que apoya por medio de una exégesis explícita.

Sicut autem corpus animale ipsum quidem non est anima, participatur autem animam quoadusque Deus vult, sic et anima ipsa quidem non est vita, participatur autem a Deo sibi praestitam vitam. Unde et propheticus sermo de protoplasto ait: *Factus est in animam vivam*, docens nos quoniam secundum participationem vitae vivens facta est anima, ita ut separatim quidem anima intellegatur, separatim autem quae erga eam est vita. Deo itaque et vitam et perpetuam perseverantiam donante, capit et animas primum non existentes dehinc perseverare, cum eas Deus et esse et subsistere voluerit. Principari enim debet in omnibus et dominari voluntas Dei [...]. Et de factura quidem et perseverantia animae hucusque dictum sit. (*haer.* 2.34.4: 360)

Así como el cuerpo *animado* no es, en sí, el alma, sino que *participa* del alma mientras que Dios lo desee, de la misma manera el alma en sí no es vida, sino que *participa* de la vida otorgada por Dios. Por eso la palabra profética dijo al hombre, cuando primero fue formado, que *llegó a ser un ser viviente* (Gn. 2:7). Por medio de esto nos enseñó que el alma llegó a ser viviente participando en la vida, para que se entienda que el alma es distinta a la vida que existe por ella. Entonces, si Dios otorga el regalo de la vida y existencia perpetua, es posible que las almas que primero no existían puedan continuar existiendo, ya que Dios deseó que ellas existieran y tuvieran existencia [...]. Sea esto dicho de la creación y perseverancia del alma. (*haer.* 2.34.4)

Ireneo niega la preexistencia y la eternidad innata del alma, por lo que para sostener las implicaciones eternas de la resurrección (ver la Regla de Verdad en *haer.* 1.10) describe la vida como algo de lo cual el cuerpo necesita participar, y apoya esta descripción de la participación con evidencia exegética. Cita a Lc. 16:19-31 y la parábola de Lázaro y el hombre rico para demostrar que un alma resucitada recuerda su vida pasada. Cita Sal. 20(21):5 (y alude a Sal. 32(33):9 y 148:5-6) para apoyar su punto de vista de que Dios da continuidad, o vida, a las almas para siempre. En *haer.* 2.34.4, la eternidad no es parte de la naturaleza del alma, sino que más bien el cuerpo participa en el alma tal como el alma participa en la vida, y esta vida es dada por Dios. Aunque no tengamos el texto griego de esta sección, el concepto de participación, tal como es introducido en esta sección de *haer.* 2.33-34, permanece consistente a través de la obra.

Esta diferenciación entre el alma y la vida fue un asunto de desacuerdo para algunos académicos, basado en *haer.* 5.7.1, donde Ireneo dice: “pero [la muerte] no ocurre ni al alma, porque es el aliento de vida, ni al Espíritu, pues el Espíritu es sin composición y simple, y no se puede descomponer y es en sí la vida de aquellos que la reciben”. Los estudiosos como Rousseau leen este pasaje de *haer.* 2.34 a la luz de lo que dirá Ireneo en el libro 5 y, como consecuencia, concluyen que en *haer.* 2.34 el alma es inmortal (Rousseau, 1977: 841-852). Pero, en acuerdo con Behr y Briggman, creo que esto es un error (Behr, 2000: 94-96; Briggman, 2019: 159-160). En primer lugar, en *haer.* 5.7.1 se habla de la vida como algo que es recibido, a pesar de la afirmación previa que

parece igualar el alma a la vida. En segundo lugar, en su obra reciente Briggman ha notado que Ireneo depende de una perspectiva estoica de alma corpórea (2019: 156).¹² Entonces, la conclusión de Briggman es que, para Ireneo, “The characteristics ascribed to that which is created—being corruptible, earthly, compound, circumscribed—indicate that by ‘created’ Irenaeus means ‘material’. Included among the characteristics that he ascribes to created, material, things is *figuratio*—having a figure or shape” (ibid.: 159).¹³

Ireneo afirma la distinción entre creador y creatura al describir el alma como algo corpóreo. Como recientemente ha notado Briggman y Behr antes que él, Ireneo solo se refiere al alma como “incorporeal when put in comparison to mortal bodies” (Behr, 2013: 152); sin embargo “Ireneus does not think of the incorporeality of the soul absolutely but relatively: the soul is incorporeal when compared to the corporeality of the body” (Briggman, 2019: 160). Así como usa la concepción estoica del alma corpórea para enfatizar que las almas son creadas, así también usa la diferenciación de Estratón entre el alma y la vida, aun en un pasaje como *haer.* 5.7.1, para retener la distinción entre ambas, pues incluso aquí nota que la vida debe ser algo recibido por el alma.

Finalmente, así como Estratón explica el alma como participando en la vida por medio de la metáfora de la luz, Ireneo hace lo mismo en su famosa descripción de la participación en *haer.* 4.20.

Quemadmodum enim videntes lumen intra lumen sunt et claritatem ejus percipiunt, sic et qui vident Deum intra Deum sunt, percipientes ejus claritatem. Vivificat autem Dei claritas : percipiunt ergo vitam qui vident Deum...

quoniam vivere sine vita impossibile est, subsistentia autem vitae de Dei participatione evenit, participatio autem Dei est videre Deum et frui benignitate ejus. (*haer.* 4.20.5: 640-643)

Ὅσπερ οἱ βλέποντες τὸ φῶς ἐντός εἰσι τοῦ φωτὸς καὶ τῆς λαμπρότητος αὐτοῦ μετέχουσιν, οὕτως οἱ βλέποντες τὸν Θεὸν ἐντός εἰσι τοῦ Θεοῦ, μετέχοντες αὐτοῦ τῆς λαμπρότητος· ζωῆς οὖν μετέξουσιν οἱ ὁρῶντες Θεόν...

Ἐπει ζῆσαι ἄνευ ζωῆς οὐχ οἷόν τε ἦν, ἡ δὲ ὑπαρξίς τῆς ζωῆς ἐκ τῆς τοῦ Θεοῦ περιγίνεται μετοχῆς, μετοχῆ 14 δὲ Θεοῦ ἐστι τὸ γινώσκειν Θεὸν καὶ ἀπολαύειν τῆς χρηστότητος αὐτοῦ. (*haer.* 4.20.5: 640-643)

Así como los que ven la luz están dentro de la luz y perciben su claridad, así también quienes ven a Dios están dentro de Dios, participando en su claridad. La gloria de Dios vivifica, y por eso los que ven a Dios participan en la vida...

Porque vivir sin vida es imposible, mientras el subsistir en la vida proviene de la participación en Dios, y la participación en Dios está en ver a Dios y disfrutar de su benignidad. (*haer.* 4.20.5, trad. revisada de Orbe: 289-291)

Tal como en *haer.* 2.33-34, donde Ireneo hace un paralelo entre el alma que participa del cuerpo y el alma que participa de la vida, aquí en *haer.* 4.20 hace un paralelo entre la participación de la vida y la participación de lo divino, y usa la metáfora de la luz

¹² El lenguaje de la mezcla, particularmente en relación con alma y al cuerpo, es prevalente en todo *haer.* 2.33, sobre todo “ἀνακεραννύω como término utilizado para hablar de la ‘nueva fusión’ del cuerpo y el alma” y “la noción de que esta fusión implicaba la dispersión del alma a través de todos los miembros del cuerpo”.

¹³ Nótese que, aun aquí, la vida es recibida, aunque hace la afirmación previa de la relación entre alma y vida. Si se lee junto con *haer.* 2.34, se ve que Ireneo retiene su distinción entre alma y vida.

¹⁴ Nótese la diferencia entre el verbo y el sustantivo en la traducción de μετέχω y μετοχή, traducidos como *percipio* y *participationem* respectivamente. Véase la discusión en Long y Sedley sobre conocimiento versus opinión, particularmente respecto de Plutarco (1987: 256).

para ilustrar esta participación. Estratón se sirve de esta misma metáfora y el mismo verbo cuando argumenta que el alma es separable de la vida.

... ὅτι γὰρ πάθος ἦν τοῦ ὑποκειμένου ἀλλ' οὐσία συγκριθεῖσα αὐτῷ καὶ τὴν ὡς πάθος ζῶν ἐν αὐτῷ γεννήσασα, ὥσπερ ἐν τῷ φωτιζομένῳ οὐκ αὐτὸ τὸ φῶς, ἀλλ' ἡ ἀπ' αὐτοῦ μέθεξις. (*frag.* 81: 172-173)

[la vida] no es algo que el objeto sufre, sino una sustancia combinada con él y que produce en él la vida que es afecto, así como lo que es iluminado por la luz no es la luz en sí, sino que es participación (μέθεξις) que viene de ella. (*frag.* 81)

Tanto Ireneo como Estratón usan la metáfora de la luz para explicar su concepción del alma participando de la vida, aunque para fines muy diferentes.

5. Conclusión

En primer lugar, busqué demostrar que el argumento de Ireneo es único en su adaptación de un elemento clave de Estratón. Contrariamente a Tertuliano, que incluso remite a Platón por su nombre, Ireneo y Estratón diferencian el alma de la vida, una distinción que se mantiene a lo largo del argumento de Ireneo. La recepción que Ireneo hace de Estratón incluye elementos no compartidos por otros autores cristianos aun cuando, como señala Schoedel, hayan compartido una fuente secundaria. En segundo lugar, si la discusión sobre la vida y la participación en *haer.* 2.33-34 depende de Estratón, entonces en pasajes como *haer.* 4.20.5, donde ilustra participación en la vida y en Dios con la misma metáfora de la luz, hay una dependencia similar, aunque inconsciente. La influencia de Estratón en el pensamiento de Ireneo permanece más allá de su simple oposición al mito y a la conclusión platónica de la preexistencia de las almas, y le sigue siendo útil en su concepción de la participación del alma en la vida... y en lo divino.¹⁵

¹⁵ No he encontrado ningún académico que reconozca la influencia de Estratón fuera de *haer.* 2.33, particularmente en referencia a *haer.* 4.20. En el capítulo de Briggman sobre *haer.* 4.20, Estratón no se menciona (2012). En la parte IV, Osborn se centra en la participación, pero en el capítulo 10 sobre la participación en la vida, mientras conecta *haer.* 5.1.3 con 2.34 (2001: 221-222) y señala que el alma participa de la vida dada por Dios, no se menciona ninguna posible conexión con Estratón. En dos ocasiones, Osborn afirma que “el alma es vida” e inicialmente parece afirmar que tiene una inmortalidad natural (*ibid.*: 222); sin embargo, en la explicación que sigue, la vida se muestra como algo en lo que participa un ser humano y que es dada por Dios, y no innata al alma. Para su comparación entre *haer.* 5.1 y 2.34 toma a Rousseau (1977). También analicé los argumentos de Fantino (1994), Canlis (2005), Bacq (1987: 169-172), Orbe (1996: 289-291), y de Andia (1986), ya sea en relación con sus argumentos sobre la participación o con respecto a *haer.* 4.20, pero no encontré ninguna referencia a la influencia de Estratón.

Bibliografía

Fuentes

- » Irénée de Lyon (1965). *Contre Les Hérésies, Livre IV*. Ed. Rousseau, A. París: Éd. du Cerf. (SC 100).
- » Irénée de Lyon (1982). *Contre Les Hérésies, Livre II*. Ed. Rousseau, A. y Doutreleau, L. París: Éd. du Cerf. (SC 294).
- » Irénée de Lyon (1982b). *Contre Les Hérésies, Livre II: Introduction, Notes Justificatives et Tables*. Ed. Rousseau, A. y Doutreleau, L. París: Éd. du Cerf. (SC 293).
- » Ireneo (1996). *Teología de San Ireneo*. Vol 4. Orbe, A. (trad.). Madrid: BAC.
- » Irenaeus of Lyons (2012). *Against Heresies, Book 2*. Ed. Unger, D. J. y Steenberg, M. C. Nueva York: Paulist Press. (ACW 65).
- » Irenaeus of Lyons (2012). *Against Heresies, Book 3*. Ed. Unger, D. J. y Steenberg, M. C. Nueva York: Paulist Press. (ACW 64).
- » Justin Martyr (1885) *Dialogue with Trypho*. Trad. Roberts, A. y Donaldson, J. Peabody, MA: Hendrickson. Reprint, 2012. (ANF 1).
- » Strato of Lampsacus (2011). *Text, Translation and Discussion*. Ed. Desclos, M. L. y Fortenbaugh, W. Londres: Routledge.
- » Tertullian (1885) *On the Soul*. Ed. Coxe, A. Cleveland. Peabody, MS: Hendrickson. Reprint, 2012. (ANF 3).
- » *Tertullianus* (2010). *De Anima*. Ed. Waszink, J. H. Leiden - Boston: Brill.

Bibliografía complementaria

- » Bacq, P. (1987). *De l'ancienne à la nouvelle Alliance selon S. Irénée: Unité du livre IV de l'Adversus haereses*. París: Éditions Lethielleux.
- » Behr, J. (2000). *Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement*. Oxford: Oxford University Press.
- » Behr, J. (2013). *Irenaeus of Lyons: Identifying Christianity*. Oxford: Oxford University Press.
- » Briggman, A. (2019). *God and Christ in Irenaeus*. Oxford: Oxford University Press.
- » Briggman, A. (2012). *Irenaeus of Lyons and the Theology of the Holy Spirit*. Oxford: Oxford University Press.
- » Canlis, J. (2005). "Being Made Human: The Significance of Creation for Irenaeus' Doctrine of Participation", *Scottish Journal of Theology* 58.4, 434-454.
- » De Andia, Y. (1986). *Homo Vivens: Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée De Lyon*. París: Institute d'Études Augustiniennes.
- » Fantino, J. (1994). *La Théologie d'Irénée*. París: Éd. du Cerf.

- » Gertz, S. (2015). "From 'Immortal' to 'Imperishable': Damascius on the Final Argument in Plato's *Phaedo*". En: Sylvain Delcomminette, P. y Gavray, M.-A. (eds.). *Ancient Readings of Plato's Phaedo*. Leiden: Brill.
- » Grant, R. M. (1956). "Aristotle and the Conversion of Justin", *The Journal of Theological Studies* 7, 246-248.
- » Grant, R. M. (1986). "Carpocratians and Curriculum: Irenaeus' Reply", *Harvard Theological Review* 79.1, 127-136.
- » Hort, F. J. (1923). "Did Tertullian use the Latin Irenaeus?". En: Sanday, W. y Turner, C. (eds.). *Nouum Testamentum Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis*. Vol. VII. Oxford: Clarendon Press, pp. xxxvi-lvi.
- » Long, A. A. y Sedley, D. N. (eds.) (1987). *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- » May, G. (2004). *Creatio ex nihilo: The Doctrine of 'Creation out of Nothing' in Early Christian Thought*. Worrall, A. S. (trads.) Edimburgo: T&T Clark.
- » Osborn, E. (2001). *Irenaeus of Lyons*. Cambridge: Cambridge University Press.
- » Otero de Santos, A. (1973). "Dos capítulos inéditos del original griego de Ireneo de Lyon (*Adversus Haeresis* II 50-51) en el código Vatopedi 236", *Emerita* 41.2, 479-489.
- » Rousseau, A. (1977). "L'éternité des peines de l'enfer et l'immortalité naturelle de l'âme selon saint Irénée", *Nouvelle Revue Théologique* 99.6, 834-864.
- » Schneider, J-P. (2016). "Straton de Lampsaque". En: Goulet, R. (ed.). *Dictionnaire des philosophes antiques*. París: CNRS éditions, 614-630.
- » Schoedel, W. (1959). "Philosophy and Rhetoric in the *Adversus Haereses* of Irenaeus", *Vigiliae Christianae* 13.1, 22-32.
- » Schoedel, W. (1984). "Theological Method in Irenaeus (*Adversus Haeresus* 2.25-28)", *The Journal of Theological Studies* 35.1, 31-49.
- » Simons, J. (2023). *Divine Simplicity in the Theology of Irenaeus*. Brill.