



# RAÍCES ESTOICAS DE LA NOCIÓN DE FANTASÍA EN IRENEO DE LYON

**Juan Carlos Alby**

[ Universidad Nacional del Litoral  
Universidad Católica de las Misiones  
Universidad Católica de Santa Fe ]

[ [jcalby@hotmail.com](mailto:jcalby@hotmail.com) ]

ORCID: 0000-0003-1277-943X

**Resumen:** Entre las lecciones extraídas por Ireneo de la tercera tentación de Jesús en el desierto (*Adv. haer.* 5. 22. 2), se destacan la del carácter falaz de los sentidos y la necesidad de no dejarse sorprender por las riquezas, por la gloria mundana y por la fantasía presente (*praesenti phantasia*). El término griego φαντασία que tiene su equivalente latino en *imaginatio*, había sido ampliamente analizado en la lógica estoica, antes de experimentar ciertos cambios a través del tiempo que lo confinaron al campo de la psicología. Ligada al asentimiento (*συγκατάθεσις*) y al *appetitus*, arrastra al sabio al error. La novedad de San Ireneo consiste en otorgarle a la fantasía un matiz religioso, el del aspecto ilusorio del mundo sensible que engendra en quien lo contempla imágenes engañosas.

**Palabras clave:** San Ireneo; estoicos; fantasía; imagen; ilusión

## Stoic Roots of the Notion of Fantasy and its Reception by Irenaeus of Lyons

**Abstract:** Among the lessons drawn by Irenaeus from the third temptation of Jesus in the desert (*Adv. Haer.* 5. 22. 2), the deceitful nature of the senses and the need not to be surprised by riches, by worldly glory and by present phantasy (*praesenti phantasia*) stand out. The Greek term φαντασία, which has its Latin equivalent in *imaginatio*, had been widely analyzed in Stoic Logic, before undergoing certain changes over time that confined it to the field of Psychology. Linked to assent (*συγκατάθεσις*) and *appetitus*, it drags the wise man into error. The novelty of St. Irenaeus consists in giving fantasy a religious nuance, that of the illusory aspect of the sensible world which engenders deceptive images in those who contemplate it.

**Keywords:** St. Irenaeus; Stoics; fantasy; image; illusion

## Introducción

La tercera tentación de Jesús en el desierto (Mt 4. 7) es para San Ireneo fuente de enseñanzas orientadas a no caer en la seducción de las imágenes sensibles, propias de la figura ilusoria de este mundo. En tal sentido, apela al mandamiento de Dt 6. 16: "No tentarás al Señor tu Dios", invocado por Jesús en respuesta al diablo cuando éste le ofreció todos los reinos del mundo a cambio de adoración. En el contexto de una extensa sección sobre la tentación de Cristo que comienza en *Adversus haereses* 5. 21. 1, Ireneo refuerza su instrucción al citar al Apóstol que dice: "No teniendo sentimientos de altivez, sino sintiendo con lo humilde" (Rm 6. 16). Y agrega a continuación:



Nos enseñó por último el Señor a no dejarnos sorprender por las riquezas y por la gloria mundana y por la fantasía presente (*praesenti phantasia*). A entender, por el contrario, que conviene adorar al Señor tu Dios y a Él solo servir. Y a no creer a quien prometió con falsía lo que no es suyo, diciendo: ‘Todo esto te lo daré si creyendo me adorares’ (Mt 4. 9). El mismo confiesa que adorarle a él y cumplir su voluntad equivale a decaer de la gloria de Dios” (Ireneo, *Adversus haereses* 5. 22. 2)<sup>1</sup>.

Antes de analizar el significado del término “fantasía presente” en la obra de Ireneo, es necesario tener en cuenta los antecedentes estoicos del concepto cuyo significado estaba vigente en la época en que el obispo de Lyon escribía.

### La fantasía en los estoicos

La fantasía era estudiada en la lógica del Pórtico antes de que el término presentara ciertas variaciones que, en sentido general, lo asociaban a “sensación” e “inteligencia” entendidos en sentido amplio. Tales asociaciones llevaron a que el concepto de fantasía quedara confinado al campo de la psicología. Los estoicos entendían la fantasía como una modificación característica del alma a la que señalaban con el término τύπωσις, impresión producida por agentes externos en la sustancia anímica, como la que se obtiene en

la cera con el anillo<sup>2</sup>. Para explicar el modo en que esta impresión se aplica al alma, los estoicos recurrían a dos interpretaciones que fueron recogidas por Sexto Empírico. Por una parte, Cleantes entendió la impresión como relieves entrantes y salientes en la cera. Por otra parte, Crisipo rechazaba la afirmación anterior por considerarla ridícula. Pues, cuando la inteligencia representa en la fantasía simultánea un triángulo y un tetrágono, necesitará que al mismo tiempo tengan un mismo cuerpo figuras distintas y que se formen a la par el triángulo, el tetrágono o la circunferencia, lo que resultaría absurdo. Por otro lado, al poseer nosotros muchas imaginaciones simultáneas, el alma tendrá estructuras multiformes, lo que es peor que lo anteriormente cuestionado. De ahí que Crisipo entendía que Zenón hablaba de la impresión en el sentido de “alteración”, de modo tal que con su discurso afirmara que la fantasía es una alteración del alma, por no ser absurdo que un mismo cuerpo reciba simultáneamente alteraciones numerosas al formarse en nosotros muchas imágenes. Porque así como el aire tiene muchas alteraciones cuando muchos hablan a la vez, por lo cual recibe incontables vibraciones, del mismo modo experimenta la parte superior del alma (τὸ

<sup>1</sup> Es traducción propia del texto editado por ROUSSEAU, DOUTRELEAU y MERCIER (1969 : 282).

<sup>2</sup> Cfr. Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum* (*Vit. phil.*) 7. 1. 46: “La presentación (fantasía) es una impresión en el alma, el nombre que apropiadamente se transfiere desde las improntas que son producidas en la cera por el anillo”, en BOERI - SALLES (2014: 146).

ἡγεμονικόν) algo análogo con la variedad de imágenes<sup>3</sup>.

La oportuna oposición de Crisipo a Cleantes pudo evitar ciertas consecuencias en la lógica estoica que hubiesen justificado la acusación de sensismo y materialismo ya que al seguir la interpretación de Cleantes se destruye la memoria, que es el tesoro de las imágenes, como así también se deshace toda arte, que es conjunto sintetizado y cúmulo de expresiones.

En otro pasaje de Sexto Empírico, el escéptico cita a Antíoco de Ascalón, en quien se reconocen ciertos elementos estoicos. Según este, la fantasía es un *pathos* del ser vivo, pues al mirar algo, damos a la vista una disposición particular y no la tenemos conformada como la teníamos antes de mirar. Con esta modificación comprendemos dos cosas: una, la misma alteración de la vista, o sea, de la fantasía; otra, la causa de la alteración que es el objeto visible. Algo similar sucede con los otros sentidos, pues así como la luz se manifiesta a sí misma y a todas las demás cosas que caen bajo ella, con la fantasía ocurre lo mismo, ya que por ser el origen del conocimiento en el ser vivo, debe manifestarse a sí misma y hacerse receptora del objeto evidente que la causa<sup>4</sup>.

No obstante, estos testimonios, no se desprende de los mismos que la fantasía sea una facultad que se li-

mite a reproducir impresiones externas, pues los estoicos distinguen claramente dos funciones de la misma facultad, a saber, una comprensiva y otra no comprensiva.

Porque la fantasía, una es comprensiva (καταληπτική) y otra no comprensiva. La comprensiva, a la que llaman criterio (κριτήριον) de las cosas, es la producida por el objeto realmente existente, sellada y modelada conforme a la misma realidad. No comprensiva es la formada por lo no existente o por lo existente, pero no según lo existente mismo: es decir, no presenta rasgos claros y de relieve” (Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum* 7. 46) <sup>5</sup>.

En cuanto representativa de la realidad externa, la fantasía recibe también el nombre de “fantasía sensitiva”. En su acción intervienen cinco elementos:

“[...] el sensorio, el objeto sensible, el lugar, la cualidad y la mente, de tal modo que no habrá percepción si actuando todos los otros factores deja de actuar uno; por ejemplo, si la mente no se halla normal” (Sexto Empírico, *Adversus mathematicos* 7. 424)<sup>6</sup>.

Por lo tanto, esta modalidad de la fantasía no se agota en una facultad cognoscitiva aislada ni en el objeto responsable de tal acto, sino que además de ambos, facultad y objeto, se requiere la circunstancia del lugar, que es necesario para el contacto del

3 Cfr. Sexto Empírico, *Adversus mathematicos* 7. 227-231, traducción de MARTOS MONTIEL (2012; 146).

4 Cfr. Sexto Empírico, *Adv. math.* 7. 162, en MARTOS MONTIEL (2012: 124) y Aecio, *Placita* 4. 12. 2, en BOERI - SALLES (2014: 116).

5 Traducción de BOERI - SALLES (2014: 97).

6 Traducción de MARTOS MONTIEL (2012: 206).

cognoscente con lo conocido y del τόνος, que es la intensidad de la acción anímica.

La diferencia entre este tipo de fantasía y la sensación, radica en que en esta última predomina más la influencia interna del alma o de la parte racional<sup>7</sup>. La parte principal del alma o ἡγεμονικόν actúa como una especie de central energética que irradia sus respectivos πνεύματα a los sentidos en una actividad criteriológica, personalista y activista que está muy lejos de ser improvisada, pues se trata de la última fase de acciones preliminares que han sido estudiadas minuciosamente por los estoicos con impecable tecnicismo<sup>8</sup>. Galeno sigue a los estoicos cuando describe la relación entre la parte principal del alma y los sentidos:

Porque verdaderamente hay que admitir que la misma parte principal del alma ve y oye; pero ve por los ojos y oye por los oídos. Mas no piensa, ni delibera ni razona por los ojos y los oídos, ni con otro alguno de los órganos (Galeno, *De locis affectis* II, 10, 27)<sup>9</sup>.

7 Diocles Magnesio dice que “según los estoicos, la sensación es el espíritu que va del *hegemonikón* (ἡγεμονικόν πνεῦμα) a los sentidos y la comprensión por medio de los mismos, y la disposición de los sentidos de la que algunos quedan mutilados. Y la actuación se llama también sensación” (Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum* 7. 52, en BOERI - SALLES (2014: 117).

8 Cfr. ELORDUY (1972: 41).

9 Traducción de GARCÍA BALLESTER - ANDRÉS APARICIO (1997: 213). Según Erasístrato, el *hegemonikon* estaba situado entre las meninges y el cerebro.

La segunda modalidad no objetiva de la fantasía es denominada por Crisipo τὸ φανταστόν, “lo fantástico”. Según el filósofo estoico, se llama fantasía a la modificación del alma producida por un objeto real, que se manifiesta a sí misma y a su cosa<sup>10</sup>. Este objeto modelador de la fantasía es llamado τὸ φανταστικόν, “lo fantaseado”. Y esto es lo que hace propiamente a la fantasía, porque lo blanco, lo frío, y todo lo que puede producir un movimiento en el alma es φανταστόν. En cambio, lo fantástico no es tan fácil de describir. Crisipo lo asemeja a la comba que se produce por aspiración de una superficie sensible:

Y lo fantástico es una atracción al aire, una modificación del alma que no es producida por ningún objeto de la fantasía (φανταστόν); es algo como lo que sucede con el que lucha con la sombra y echa la mano en el vacío; porque a la fantasía responde un objeto de la misma (φανταστόν), pero lo fantástico no responde a ningún objeto (Aecio, *Placita* 4. 12. 4)<sup>11</sup>.

El objeto al que responde lo fantástico no es real, pero puede ser ideal y recibe el nombre de φαντάσμα, aquello hacia lo que nos movemos en atracción al aire o, como lo define Diocles Magnesio, “Una inclinación de la mente, como la que tiene lugar en los sueños. La fantasía, en cambio, es la impronta hecha en el alma”<sup>12</sup>.

10 Cfr. Aecio, *Placita* IV, 12, 1, en BOERI - SALLES (2014: 116).

11 Traducción de BOERI - SALLES (2014: 116).

12 Cfr. Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum*. 7. 50, en BOERI - SALLES (2014: 116).

La φαντασία καταληπτική presupone objetos reales, que no pueden ser reales si la φαντασία no es καταληπτική.

De lo anteriormente dicho se desprende que la fantasía puede ser falsa, pero la sensación no puede engañar nunca. Crisipo, al querer demostrar que la fantasía no es causa adecuada del sentimiento, dijo que “se dañarían los sabios al formar imágenes falsas, si las fantasías son causas adecuadas del sentimiento”, pues son ficciones a las que recurre incluso el sabio para facilitar su vida especulativa y práctica<sup>13</sup>.

El ἡγεμονικόν, asistido por los sentidos y la fantasía, forma el conjunto de las facultades cognoscitivas, cuyos actos son el *adsensus*, la *comprehensio* y la *scientia*. En cuanto al primero, la fantasía no puede ser su causa porque ella pertenece al orden cognoscitivo mientras que el asentimiento (συνκατάθεσις) corresponde a la volición<sup>14</sup>. La imaginación y las sensaciones pueden precederle pero no necesariamente arrastrarle a tomar una decisión. Aristóteles diferencia la φαντασία de la δόξα que puede asentir u oponerse a los veredictos de la primera, o no hacer ninguna de las dos cosas. Al soñar, deja de oponerse a esos juicios, de modo que las imágenes que se le presentan al durmiente serán simplemente aceptadas al no

ser consciente de que está durmiendo<sup>15</sup>. Para distinguir el asentimiento imperfecto de los animales y de los niños del asentimiento humano perfecto, Alejandro de Afrodisia llamó a este último “asentimiento racional”. Al describirlo, lo hace equivalente a la fe, lo que tendrá consecuencias en la historia de la Teología.

La opinión viene siempre seguida de fe (πίστις) (quien opina en torno a algo da, en todo caso, también el asentimiento a que la cosa sea así, y el asentimiento está acompañado de fe, pues la opinión es un asentimiento racional y está acompañado de discernimiento), mientras que no toda fantasía está acompañada de convicción. De hecho, muchos animales irracionales tienen fantasía, pero ninguno tiene fe; y si no tienen fe, tampoco tienen el asentimiento que va acompañado de discernimiento” (Alejandro de Afrodisias, *De anima* 67, 15-20)<sup>16</sup>.

Alejandro estudia la influencia de la fantasía sobre el asentimiento y enseña cómo las imágenes de gran

13 Cfr. Plutarco, *De stoicorum repugnantiis* 47, 1055, en BOERI - SALLES (2014:458).

14 Esto parece no estar de acuerdo con Aristóteles, quien utiliza por única vez el verbo συνκατατίθεσθαι en el sentido de conocer. Cfr. Aristóteles, *Tópica* 116 a 121.

15 “De la misma manera, en sueños, si uno se da cuenta de que está durmiendo y de que la afeción en la que se produce la sensación es el sueño, hay una apariencia, más algo que hay en él que le dice que parece Corisco, pero no es Corisco –pues muchas veces, cuando uno está dormido, algo que hay en nuestra alma nos dice que lo que aparece es un ensueño–. Pero, si no se da cuenta de que está durmiendo, nada contradirá a la fantasía”; Aristóteles, *De insomniis* 3. 462a 3-8. Traducción de BERNABÉ PAJARES, en LA CROCE - BERNABÉ PAJARES (1987: 292).

16 Traducción de GARCÍA VALVERDE (2013: 189).

intensidad conducen al asentimiento. A este sigue el impulso (ὄρμη), pero puede haber asentimiento sin que este culmine en la tendencia.

“A la fantasía sigue el asentimiento, pero no a toda fantasía; así como al asentimiento sigue el impulso, pero tampoco a todo asentimiento. Y tampoco al impulso sigue necesariamente la acción. En el animal, estas cosas se siguen según este orden: sensación, fantasía, asentimiento, impulso y acción” (Alejandro de Afrodiasias, *De anima* 72, 13-17)<sup>17</sup>.

El asentimiento aparece en algunos pasajes de la Stoa como un eslabón intermedio entre la fantasía y la comprensión (κατάληψις), que es fundamentalmente cognoscitiva. Constituye la fase última y decisiva de la asimilación de un objeto intencional por parte del cognoscente. Según el optimismo cognoscitivo de los estoicos, nadie puede ser formado en el error, de donde se desprende que la comprensión nunca puede ser falsa. Por el contrario, se trata de la vía de la ciencia perfecta del sabio. Mientras que la fantasía puede carecer de toda verdad y los sentidos pueden experimentar ilusiones, el asentimiento no es ni verdadero ni falso ya que pertenece al orden de la volición. La comprensión, por su parte, es necesariamente verdadera, pues no se puede comprender lo falso.

La ciencia es una comprensión (κατάληψις) segura, fuerte e inmuta-

ble de la razón. La opinión es un asentimiento débil y falso. Y la comprensión se halla entre la una y la otra, y es el asentimiento de la fantasía comprensiva. En cuanto a la fantasía comprensiva, según ellos, es la verdadera, y es tal que no puede ser engañosa” (Sexto Empírico, *Adversus mathematicos* 7. 151)<sup>18</sup>.

Esto afirma el carácter activo de la fantasía comprensiva, pues la ciencia y la sabiduría son la concreción de las comprensiones.

### La recepción de la *phantasia* en Ireneo

Las consideraciones anteriores resultarán útiles para entender la noción de fantasía que se hallaba vigente en el cristianismo del siglo II, ya que es la que refiere Ireneo en su comentario a la tercera tentación.

En el obispo de Lyon el término adquiere un matiz religioso que viene a sumarse a toda la carga lógica y psicológica legada por la filosofía del Pórtico. El término fantasía connota también la apariencia engañosa del mundo, que suscita imágenes erróneas en quien lo contempla. Así, en manos del enemigo que tienta a Jesús, la fantasía se convierte en un arma poderosa, vinculada a la mentira y en oposición a la fe. De acuerdo al manuscrito armenio *Ir<sup>a</sup>* (*Ir. arm.*), la edición crítica de Rousseau utiliza el término *rapi*<sup>19</sup>, pero en la antigua

17 Traducción de GARCÍA VALVERDE (2013: 197).

18 Traducción de MARTOS MONTIEL (2012: 121).

19 Que también utiliza San Agustín en *De Genesi ad litteram* 12. 21. 44.

versión latina<sup>20</sup> utilizada por Antonio Orbe en su *Teología de San Ireneo* se lee, en cambio, *capi* como equivalente a *illudi*, “ser engañado”<sup>21</sup>, que junto a *deludi* y *falli* son los verbos más utilizados en latín para las fantasías y los sueños engañosos. Ireneo emplea *capi* para descalificar los discursos de los valentinianos, que enseñan algunas cosas abiertamente y otras en secreto.

Esto último, en cambio, es el punto de apoyo de los mentirosos, seductores e hipócritas, como es el caso de los discípulos de Valentín. Estos, en efecto, ante la multitud, usan un tipo de predicación que llaman ‘común’ o ‘eclesiástica’, dirigida a los fieles de la Iglesia, para atrapar y seducir a los más sencillos (*quos capiunt simpliciores et illiciunt eos*), haciéndoles creer que predicán nuestra doctrina, para que más gente los oiga” (Ireneo, *Adversus haereses* 3. 15. 2)<sup>22</sup>.

Ireneo extiende el alcance de la fantasía desde los reinos del mundo y su gloria, ofrecidos por el diablo a Jesús, a las riquezas y a la gloria mundana. Aquí el Lugdunense se aparta

del objeto de la tercera tentación y se vuelca hacia la parábola del sembrador de Mt 13, 22; Mc 4, 19 y Lc 8, 14: “La semilla que cae en medio de las espinas son los que escuchan [la palabra, según Mt y Mc] y andando, andando, son ahogados por las ansiedades y la riqueza y los placeres de la vida” (Lc 8, 14); “[...] la preocupación por este mundo y la seducción<sup>23</sup> de las riquezas a una ahogan la palabra” (Mt 13, 22); “Y las solicitudes del mundo y la falacia de la riqueza y las codicias sobre las demás cosas, entran para ahogar la palabra” (Mc 4, 19).

En un contexto que denuncia la adoración idolátrica al cosmos, Teófilo de Antioquía utiliza, antes que Ireneo, el concepto de fantasía como imagen engañosa. En referencia al profeta Habacuc (Ha 2, 18-19), dice:

Igualmente Habacuc: ‘¿De qué le sirve al hombre lo que graba (γλυπτόν), pues grabó una imaginación engañosa (ὅτι ἐγλυψεν αὐτὸ φαντασίαν ψευδῆ)? ¡Ay del que dice a la piedra ‘levántate’ y a la madera ‘enderézate’. Del mismo modo hablaron los otros profetas de la verdad” (Teófilo de Antioquía, *Ad Autólico* 2. 35. 13)<sup>24</sup>.

Aquí la palabra fantasía tiene su equivalente latino en *imaginatio* y se refiere a las imágenes que suscitan en el que las contempla un asentimiento

20 La antiquísima versión conocida como *Ir* o *Ir. lat.*, que ya utilizaba San Agustín en el 421, según se desprende de comparar *Adv. haer.* 4. 2. 7 y 5. 19. 1 con San Agustín, *Contra Iulianum pelag.* 1. 3. 5. De datación incierta, esta versión ha experimentado varias ediciones, desde la *editio princeps* de Erasmo en 1526 hasta la de A. ROUSSEAU de 1969. Cfr. ORBE (1985: 22).

21 “nec divitiis nec gloria mundana neque praesente phantasia capi [...]”. Cfr. ORBE (1987: 446).

22 ROUSSEAU - DOUTRELEAU (1974 : 279s).

23 Así traduce la Biblia de Jerusalén. En griego, ἡ ἀπάτη τοῦ πλοῦτου; cfr. WESTCOTT, HORT (1898: 30). En la Vulgata, *fallacia divitiarum*; cfr. COLUNGA - TURRADO (2011 : 974).

24 Traducción de MARTÍN (2004: 191).

erróneo y el *appetitus*. Coincide con la manera en que Cicerón llamaba a la fantasía, *visum*, “lo que se ve” o, mejor aún, la vista, en su acepción más vulgar<sup>25</sup>.

Las imágenes en sí mismas no son malas, pues la seducción a la que Ireneo designa como *praesenti phantasia capi*, no afecta a la fantasía sino al individuo que se deja arrastrar por esas imágenes que el alma recibe. Contra Simón y Carpócrates, Ireneo escribe:

De parte de ellos, no hay sino error, seducción, ilusiones mágicas (*magicum phantasma*) con las que impiamente engañan a las personas [...] porque, llenos de toda clase de engaños, de espíritu de apostasía, de obras del demonio y de engaños idólatras, se convierten en precursores del dragón que, mediante artificios arrastrará con su cola la tercera parte de las estrellas y las arrojará sobre la tierra (Ap 12, 4). Igual que del dragón hemos de huir de ellos, y mientras más presuman de realizar maravillas, más debemos precavernos como de personas a quienes más ha poseído el espíritu de la maldad” (Ireneo, *Adversus haereses* 2. 15. 2)<sup>26</sup>.

Más adelante y en el mismo libro, se refiere a los engaños seductores de los discípulos de Simón (como *phantasmata*:

“[...] si algo llevan a cabo, como antes hemos mostrado, lo hacen por artes mágicas para seducir con engaños a los tontos (*fraudulenter seducere ni-*

*tuntur insensatos*). No producen ningún fruto que deje utilidad a aquellos para los cuales dicen realizar milagros. Sino que se contentan con atraer a los adolescentes presentando ante sus ojos actos de ilusión y muchas apariencias que de inmediato se desvanecen, que no duran ni un instante (*adducentes autem pueros inuestes et oculos deludentes et phantasmata ostendentes statim cessantia et ne quidem stillitidie temporis perseuerantis*)” (Ireneo, *Adversus haereses* 2. 32. 3)<sup>27</sup>.

Los “fantasmas” son imaginaciones que difieren de la imagen, como hemos visto en Crisipo en su referencia a los sueños. Estos son productos de la imaginación (*τὸ φανταστικόν*). Es una actividad del alma que conjuga sus percepciones para producir *φαντάσματα*, las apariciones que constituyen los sueños<sup>28</sup>. Este es el sentido que la fantasía toma, por ejemplo, en el *Evangelio de la Verdad*, de índole valentiniana: “He existido como las sombras y los fantasmas (*φαντασία*) de la noche” (*Evangelio de la Verdad* [NHC I 3] 28, 20)<sup>29</sup>.

El término *praesenti phantasia* empleado por Ireneo puede tener su antecedente bíblico en Ga 1, 4, donde se cuestiona al “presente siglo”: “[...] que se entregó a sí mismo para libranos del presente siglo maligno (*ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστώτος πονηροῦ*)”<sup>30</sup>.

25 Cfr. ELORDUY (1972: 32).

26 ROUSSEAU, DOUTRELEAU (1982 : 330).

27 ROUSSEAU, DOUTRELEAU (1982 : 338).

28 Cfr. COX MILLER (2002: 65).

29 Traducción de GARCÍA BAZÁN, en PIÑERO, MONTSERRAT TORRENTS, GARCÍA BAZÁN (1999: 153).

30 Así llaman también a este mundo las *Homilias pseudoclementinas*, como opuesto al



En esta desvalorización del mundo encontramos un punto de coincidencia entre Ireneo y sus adversarios, aunque por distintos motivos. El *Tratado sobre la resurrección* o *Epístola a Regino* es una prueba de ello:

“¿Qué es, por lo tanto, la resurrección? Es la manifestación en un momento dado, de los que resucitaron. Pues, si recuerdas, leyendo en el evangelio, que Elías apareció, y Moisés con él, no pienses que la resurrección es una ilusión. No es una ilusión, sino es verdad. Es más apropiado decir que el mundo es una ilusión más que la resurrección, que llegó a ser a través de nuestro señor, el Salvador, Jesucristo” (*Tratado sobre la resurrección (Epístola a Regino)* [NHC I 4] 48, 10)<sup>31</sup>.

Una rara excepción a la concepción generalizada en el cristianismo como en otras religiones del carácter ilusorio del mundo, la encontramos en un tratado hermético hallado en Nag Hammadi, conocido como *Asclepio*, donde se afirma que el mundo es bueno:

Y el mundo bueno existe como una imagen del bien.

– Oh, Trismegistos, ¿es bueno el mundo?

---

“mundo estable” (ὁ ἐνεστὼς κόσμος), *Homil.* 20. 3. 91: “El mundo presente (ὁ παρῶν κόσμος)”, *Homil.* XV, 7, 4; “el presente mundo efímero (ὁ παρῶν κόσμος πρόσκαινος)”, *Homil.* 2. 15. 2; 20. 2. 5. Según estos escritos, es el elemento femenino del mundo el responsable de su condición perecedera. Cfr. ORBE (1987: 448).

31 Traducción de QUEVEDO, en PIÑERO, MONTSERRAT TORRENTS, GARCÍA BAZÁN (2000: 209).

– Es bueno, Asclepio, como voy a enseñarte. Pues según [...] [alma y vida [...] del [mundo] procede de la materia [los que son buenos], la variación del aire, la belleza y la sazón de los frutos y las cosas de esta índole (*Asclepio* [NHC VI 8] 74, 30-75, 10)<sup>32</sup>.

Pero este optimismo cósmico no es habitual entre los textos gnósticos. Por el contrario, las imágenes falsas que surgen de él son “fantasmas” o seres de la fantasía, como lo afirma el *Tratado Tripartito* al describir las inseguridades del Lógos, cuya acción mal orientada lo dejó fuera del Límite del Pleroma:

Pero las debilidades que le persiguieron cuando estuvo fuera de sí han tomado nacimiento de la duda, es decir (de que no fue capaz de aproximarse) a las glorias del Padre, aquel cuya eminencia es ilimitada. Pero no alcanzó a este, porque no lo podía contener [...] y su pariente (*syngénés*) en el Pleroma abandonó al que llegó a ser deficiente, lo que había provenido de él bajo una forma ilusoria (*phantasia*), puesto que no le pertenece. Por lo tanto, después que lo produjo como perfecto, en realidad, se tornó débil como una naturaleza femenina a la que ha abandonado la masculinidad. [...] Pues los que han nacido del pensamiento arrogante se parecen ciertamente a los Pleromas de los que son semejanzas, pero son imágenes, sombras e ilusiones, faltas de palabra y de luz, que pertenecen al pensamiento vano, puesto que no son generados

---

32 Traducción de MONTSERRAT TORRENTS, en PIÑERO, MONTSERRAT TORRENTS, GARCÍA BAZÁN (2000: 469 s.).

por nada” (*Tratado Tripartito* [NHC I 5] 77. 30 – 78. 35)<sup>33</sup>.

La escena de la tentación, tal como la describe Ireneo con la fórmula *praesenti phantasia*, sigue la misma lógica de lo que afirmaba Crisipo acerca de que lo fantástico es una atracción al aire, como aquel que lucha con la sombra. La falsa promesa del *kosmokrátor*, “todo esto te lo daré si postrado me adorares” (Mt 4, 9), es recogida también por los escritos pseudoclementinos en un célebre diálogo entre Dositeo y Simón el Mago. El primero intenta azotar con una vara el cuerpo del Mago, pero la vara atraviesa el cuerpo como si fuese de humo. Dositeo, asombrado por el fenómeno, le pregunta a Simón si es el *Stans* (ὁ Ἐστῶς), epíteto de Crisipo, quien “por estar siempre en pie” no conoce la corrupción. A diferencia de la sugestión del diablo a Jesús para que se manifieste, “si eres hijo de Dios...”, aquí Dositeo formula la pregunta porque ignora la dignidad divina de Simón. Por lo tanto, no es con ánimo de tentarlo como sucede en la escena bíblica. Simón responde: “Soy el *Stans*”. Dositeo, entonces, consciente de no ser él el *Stans*, reconoce esta dignidad en Simón y “cayendo, le adoró” (πεσῶν προσεκύνησεν). El drama de la tentación se invierte, pues Dositeo que hace las veces del diablo reconoce que Simón es el “que está siempre en pie” y “cae” (πεσῶν) para adorarlo. El juego de palabras

entre “estar en pie” y “caer” es deliberado<sup>34</sup>.

## Consideraciones finales

Ajeno a la filosofía pero consciente del vocabulario técnico de los estoicos, difundido ampliamente en el siglo II, Ireneo califica de “fantasía presente” a la imagen suscitada por el diablo en Jesús al ofrecerle los reinos del mundo a cambio de que le tributara adoración, sin aclarar el significado de la expresión. Pero con su habitual hermenéutica ampliada, extiende y orienta el sentido de la fantasía a la seducción resultante del dinero y de la gloria mundana, con lo cual, apoyado en San Pablo (Rm 6, 16) le agrega a la fantasía un significado religioso conocido en los evangelios por la parábola del sembrador. La fantasía presente, cuyo arraigo bíblico es difícil de precisar, puede responder a la imagen de los dos eones, el presente, engañoso, ilusorio y efímero, bajo el dominio del *kosmocrátor*, y el venidero, imperecedero y estable cuyo rey será Cristo. Ambos regentes se enfrentan en la escena de la tercera tentación. El primero, recurre a la fantasía para ofrecer al segundo algo que no le pertenece. El segundo, sin revelar su identidad, la rechaza en pos de no menoscabar la gloria divina. Del carácter inestable de este mundo dan cuenta también los escritos pseudoclementinos y los gnósticos de Nag Hammadi, quienes otorgan a la fantasía el mismo significado que entiende Ireneo y que

33 Traducción de GARCÍA BAZÁN, en PIÑERO, MONTSERRAT TORRENTS, GARCÍA BAZÁN (2000<sup>2</sup>: 176).

34 Cfr. *Reconocimientos* 2. 11. 1, traducción de LEAL (2021: 100 s.).

remite a la lógica estoica antes de que el campo semántico del término fuera cooptado por la psicología del Portal.

Consciente o no de coincidir con sus adversarios en la exégesis –también compartida por los judeocristianos– acerca de la condición ilusoria del cosmos presente, Ireneo nos deja en su noción de fantasía un aspecto digno de ser explorado como uno de los tantos puntos de coincidencia posibles entre las distintas facciones del cristianismo primitivo.

### Ediciones y traducciones

- ANDRÉS APARICIO, S. (trad.) (1997). *Galeno. Sobre la localización de las enfermedades*. Introducción de GARCÍA BALLESTER, L. Madrid: Gredos.
- BERNABÉ PAJARES, A. (trad.) (1987). *Acerca de los ensueños*, en LA CROCE, E., BERNABÉ PAJARES, A. (Introducción, traducción y notas). *Aristóteles. Acerca de la generación y corrupción. Tratados breves de historia natural*. Madrid: Gredos.
- BOERI, M. y SALLES, R. (eds.) (2014). *Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, física y ética*. Sankt Agustin, Deutschland: Academia.
- COLUNGA, A., TURRADO, L. (eds.) (132011 [1946]). *Biblia Sacra iuxta Vulgata Clementinam*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- GARCÍA VALVERDE, J. M. (trad.) (2013). *Alejandro de Afrodiasias. Acerca del alma. Acerca del destino*. Madrid: Gredos.
- LEAL, J. (2021) *Pseudo-Clemente de Roma. Los reconocimientos*, Introducción, traducción y notas. Biblioteca de Patristica 119. Madrid: Ciudad Nueva.
- MARTÍN, J. P. (ed.) (2004). *Teófilo de Antioquía. A Autólico*. Fuentes Patristicas 16. Madrid: Ciudad Nueva.
- MARTOS MONTIEL, J. F. (trad.) (2012). *Sexto Empírico. Contra los dogmáticos*. Madrid: Gredos.
- PIÑERO, A. MONTSERRAT TORRENTS, J., GARCÍA BAZÁN, F. (trads.) (1999). *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II: Evangelios, hechos, cartas*. Madrid: Trotta.
- PIÑERO, A. MONTSERRAT TORRENTS, J., GARCÍA BAZÁN, F. (trads.) (2000). *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi III: Apocalipsis y otros escritos*. Madrid: Trotta.
- PIÑERO, A. MONTSERRAT TORRENTS, J., GARCÍA BAZÁN, F. (trads.) (2000 [1999]). *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: Tratados filosóficos y teológicos*. Madrid: Trotta.
- ROUSSEAU, A., DOUTRELEAU y L., MERCIER, CH. (eds.) (1969). *Irénee de Lyon. Contre les hérésies*. Livre V, Tome II. Paris: Cerf.
- ROUSSEAU, A., DOUTRELEAU (eds.) (1974). *Irénee de Lyon. Contre les hérésies*. Livre III, Tome II. SC 211. Paris: Cerf.
- ROUSSEAU, A., DOUTRELEAU (eds.) (1982). *Irénee de Lyon. Contre les hérésies*. Livre II, Tome II. SC 294. Paris: Cerf.
- WESTCOTT, B. F., HORT, F. J. A. (eds.) (1898), *The New Testament in the original Greek*, Text. London: MacMillan and. Co. New York.

### Bibliografía citada

- COX MILLER, P. (2002). *Los sueños en la antigüedad tardía. Estudios sobre el imaginario de una cultura*. Madrid: Siruela.

ELORDUY, E. (1972). *El Estoicismo I*. Madrid: Gredos.

ORBE, A. (1985). *Teología de San Ireneo. Comentario al Libro V del "Adversus haereses"* I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

ORBE, A. (1987). *Teología de San Ireneo. Comentario al Libro V del "Adversus haereses"* II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

---

Recibido: 30-11-2022  
Evaluado: 08-03-2023  
Aceptado: 15-03-2023

---

