



ELISEO FERRER
Sobre el «Discurso a Diogneto»

DIOGNETO

**La revelación mística
de un cristianismo alejandrino
desnudo de fabulaciones y leyendas**



30 de marzo de 2023

DOI: 10.13140/RG.2.2.33111.14246

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de este documento sin contar con la autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados es constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (CEDRO) vela por el cumplimiento de la legalidad, cuya autoría queda reconocida a través de los derechos y obligaciones que ofrece el Copyright ©.

Edición, diseño de portada y maquetación:
Messidor Comunicación



Eliseo Ferrer

Sobre el «Discurso a Diogneto»
La revelación mística
de un cristianismo alejandrino
desnudo de fabulaciones y leyendas



Si la denominada literatura «apostólica» es sorprendente en innumerables aspectos, como estamos observando en esta obra, el texto conocido como *Discurso a Diogneto* (o *Epístola a Diogneto*), lejos de producir admiración, estupefacción o sorpresa, como ocurre con otros textos similares, lo que evidencia es algo mucho más profundo, elocuente y desgarrador. Este texto pone de relieve una irreparable ruptura con las interpretaciones tradicionales y los cánones hermenéuticos sostenidos en estereotipos eclesiásticos y remendados a base de fábulas, presuposiciones y leyendas. Pues, aunque todavía no lo he dicho, debo decirlo antes de concluir este apartado donde agrupo esos textos no canónicos admitidos por la Iglesia que, supuestamente, estuvieron en circulación en los ámbitos de la cristiandad antes de la edición y redacción definitiva de los textos del Nuevo Testamento, a finales del siglo segundo. Se trata de los textos de los «padres apostólicos»: una categoría que, hablando con claridad, carece de todo valor científico y de toda entidad veritativa, ya que se establece en fun-

ción de un criterio fabulador contrario a lo que de verdad se relata dentro de los propios textos. Una falsa categoría, en definitiva (y me explico con claridad), que presupone, imagina y fantasea en torno a un principio generador (el de «los apóstoles» tras las huellas de un Cristo descendido) que no es tal: que en la dinámica temporal real y en la estricta diacrónica de los textos no aparece por ninguna parte ni tiene visos de realidad. En consecuencia, considero que, inmersas todas estas fabulaciones tradicionales en un vicioso y sofisticado círculo hermenéutico, no me queda otra alternativa que poner frente al espejo esa inevitable petición de principio que sostiene todas las presuposiciones de partida, y acometer la reconstrucción de los orígenes cristianos desde lo que de verdad cuentan los textos de finales del siglo primero.

He citado en innumerables ocasiones a Rudolf Bultmann, a Wilhelm Bousset y a otros heterodoxos y *bestias negras* de la crítica textual de principios del siglo veinte; pero en esta ocasión, y para que no se me acuse injustamente de corrosivo y di-

solvente, voy a respaldar mis afirmaciones con una cita de Adolf von Harnack, a quien los católicos (poco lectores de doctrina y teología) nunca han condenado al fuego eterno, a pesar de su condición de luterano y de sus críticas revelaciones sobre los orígenes del cristianismo. Y he aquí lo que decía Harnack sobre «los apóstoles» y, por derivación, de esa categoría «apostólica» sobre la que estamos hablando en estas páginas: «La historia de la misión en los primeros tiempos estuvo sepultada bajo un montón de leyendas; o, mejor dicho, se creó a propósito una historia tendenciosa, según la cual, en pocos decenios, el Evangelio había sido anunciado en todos los países del mundo. En esta invención se trabajó por más de un milenio, ya que la leyenda sobre la misión de los apóstoles comenzó a formarse a finales del primer siglo, floreció en la edad media y llegó hasta los tiempos modernos; hoy, su carácter fantástico y tendencioso es universalmente reconocido».¹

A lo cual, he de añadir que, cien años después de haber sido realizadas estas afirmaciones, yo no veo que el optimismo desmitificador del erudito alemán fructifique y se manifieste por parte alguna: ni entre católicos ni entre protestantes; ni entre la clerigalla ni entre todos aquellos ignorantes descreídos que no saben de lo que hablan; ni entre aficionados ni entre los muchísimos profesores cuyos textos provocan más compasión y misericordia que decepción y vergüenza. Es más, he tenido que contener las lágrimas en muchas ocasiones, taparme la nariz y mirar hacia otra

parte cuando alguno de los integrantes de esa pléyade de autores sobre la que sostengo mi teoría del cristianismo (católicos, luteranos y ateos, entre otras tribus culturanas), hace en sus obras equilibrios de funambulista sobre el alambre para, con la mejor y más noble de las intenciones, develar el misterio y explicar lo inexplicable. Pues, lo cierto es que (a pesar de que los mantengo en mi nómina bibliográfica) ninguno de ellos hizo tabla rasa de la tradición eclesiástica, como hacemos ya algunos autores en este siglo veintiuno; y, claro está, como poco recomendables arquitectos que no se desprendieron de lo superfluo e inútil, construyeron sus edificios sobre los cimientos de ruinas arcaicas poco consistentes y muy erosionadas por los huracanes y tempestades de las pasiones humanas.

Volví a experimentar esa sensación de tristeza recientemente, frente a las páginas de mi respetado y admirado Robert M. Grant, un profesor de la Universidad de Chicago con una muy recomendable obra sobre los orígenes cristianos, que en los años sesenta del siglo pasado se formulaba, sin embargo, cuestiones que hoy me producen melancolía y un cierto decaimiento de ánimo. Ajeno a la brillantez de otras de sus muchas páginas, en uno de esos textos revisados recientemente² Grant parecía no querer entender la proliferación de docetismos, primitivos gnosticismos, filosofismos y misticismos cristianos documentados en las últimas décadas del siglo primero y principios del siglo segundo; posiciones «heréticas» anteriores a

¹ Adolf von Harnack. *Missione e propagazione del cristianesimo nei tre primi secoli*. La obra original en alemán lleva por título: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in der ersten drei Jahrhunderten*. 2 Vols. Leipzig, 1924. Citado por D. Ruiz Bueno. *Padres apostólicos*. Madrid, 1950. p. 815.

² Robert M. Grant. *Le Dieu des premiers chrétiens*. París, 1971. Original en inglés: *The early christian doctrine of God*. Charlottesville-Chapel Hill, 1966. pp. 22-24.

la Iglesia que, paradójicamente, explicaban con bastante verosimilitud y coherencia sus teorías sobre los antecedentes del cristianismo gnóstico y del cristianismo católico. El problema, sencillamente, consistía en que, como la mayoría de los investigadores de la segunda mitad del siglo pasado, y lejos de la valentía que exigía la continuidad de sus trabajos, Grant terminaba admitiendo sin ningún tipo de crítica el «materialismo» cosmológico y la construcción humana del mito de la encarnación llevados a cabo por la Iglesia a finales del siglo segundo; lo que, obviamente, le impedía cuadrar todas las piezas del rompecabezas.

Un enredo hermenéutico que yo califico con frecuencia como «el juego de anacronismos de la Iglesia», y dentro del cual, atrapado en las fabulaciones originarias (creadas *a posteriori*), llevaba al profesor de la universidad de Chicago a formular razonables dudas sobre el paradójico proceso que, en pocas décadas, habría conducido a la transformación de un «Jesús humano y carnal» (del que no hablaban los textos anteriores al constructo eclesiástico) en el Mesías-*Christós*, místico y espiritual, del que sí hablaban todos los textos de finales del siglo primero. Algo que Grant no terminaba de entender (como nunca ha entendido nadie medianamente cuerdo, culto y sincero), y sobre lo que se interrogaba buscando una solución y una respuesta coherente al problema. Creo que no hace falta que aclare en detalle la solución con la que este autor disipaba sus dudas, atribuyendo el fenómeno mutante (de «hombre» a dios) a la amalgama categorial con que los primeros textos ha-

bían realizado la transformación y el tránsito desde los conceptos de una supuesta historia («momentáneamente olvidada») hasta los conceptos de la teología (sobre la que de verdad los textos primitivos incidían). Por supuesto, esta terminología no era la de Grant; esta terminología es mía... El profesor de la universidad de Chicago, como la mayoría de los investigadores movidos por el espíritu burocrático y la inercia académica, se conformaba a sí mismo y tranquilizaba sus dudas con esa fórmula magistral con la que el mago saca de su chistera no el conejo y el bastón, sino la patente de corso con la que llevar a cabo la aplicación automática de los atributos divinos (de la teología) a la figura de un Jesús de Nazaret perdido en la procelosa «historia» herodiana. O, si se prefiere, lo voy a manifestar invirtiendo los términos de la proposición con ese lenguaje romo que entienden a la perfección incluso los fámulos y los cocineros del convento: «se produjo —como dicen— la divinización de Jesús de Nazaret tras su (supuesta) resurrección»; «el galileo fue convertido en un dios al estilo evemerista»; el Verbo no se hizo carne, no... de ninguna de las maneras; ocurrió, sencillamente, que «el hombre fue convertido en una divinidad».³

A lo cual he de replicar afirmando que lo que manifestaron los textos del tiempo comprendido entre las cartas de Pablo de Tarso (mediados del siglo primero) y la obra de Justino Mártir (mediados del siglo segundo) es algo completamente diferente de lo que afirma la tradición ideológica y el folclore de las diferentes iglesias (no hablo de teología) y reproducen la mayoría de sus sucursales académicas. Lo que evidencia el

³ El griego Evémero de Mesina (330-250 antes de nuestra era) opinaba que los dioses habían sido hombres de la antigüedad que la tradición había divinizado con el paso del tiempo.

estudio de los textos, más allá de la ideologizada e interesada interpretación del midrash evangélico, editado a finales del siglo segundo, es precisamente lo que no aparece ni se afirma dentro de sus páginas (es decir, el vacío de la fábula eclesiástica), como vamos a ver en este estudio dedicado al *Discurso a Diogneto*.

Yo no invento nada: los textos, mejor o peor traducidos, están ahí, al alcance de todo el mundo... Y de lo que hablaron los textos de las diferentes sectas cristianas durante siglo y medio fue del mito protognóstico (de carácter platónico y filoniano) del descenso y la encarnación del Hijo de Dios; jamás de un Jesús de Nazaret nacido en Belén ni de ninguno de los elementos narrativos derivados del midrash evangélico y del mito asociado de la Pasión. Como vamos a ver, este escrito a Diogneto, junto a prácticamente todos los demás textos de la denominada «literatura apostólica», presenta una buena prueba de las incontestables evidencias que nadie quiere ver ni escuchar.

Un cristianismo místico (y platónico) frente al paganismo y el judaísmo.

Todo este comentario previo viene motivado, en primer lugar, y principalmente, por la necesidad de enfrentar al lector con esa falsa categoría (lo «apostólico» romano), que ha determinado en una dirección equivocada toda la investigación sobre los orígenes cristianos hasta los primeros años del presente siglo. Una categoría que, por cierto, no apareció con su significado tradicional hasta los textos institucionalmente elaborados por los obispos

católicos de la asamblea romana; que, dicho sea de paso, no hizo acto de presencia dentro de la historia objetiva hasta la segunda mitad del siglo segundo. Es decir, y aclaro para los lectores más refractarios a la novedad y más anclados en la psicología del dogma: la «tradición apostólica» no apareció hasta unas fechas muy tardías, si dejamos de lado y excluimos (como se ha hecho durante mil ochocientos años) la tradición apostólica del marcionismo y la tradición apostólica del gnosticismo cristiano, derivadas ambas del apostolado de Pablo de Tarso. Si hacemos caso a los heresiólogos de la Iglesia, el gnóstico Valentín reconocía que «la enseñanza secreta de Pablo de Tarso la había aprendido de Teudas, uno de sus discípulos. Y mantenía que su tradición apostólica (gnóstica) procedía del mismo Pablo, que no tuvo nada que ver con los doce apóstoles de la tradición evangélica, que los obispos católicos convirtieron finalmente en autoridad de todas las corrientes de la Iglesia».⁴

En segundo lugar, la otra de las razones, que nos conduce a una irreparable ruptura con las interpretaciones tradicionales y con los cánones hermenéuticos sostenidos en estereotipos y prejuicios, consiste en que en el texto del *Discurso a Diogneto* encontramos una teológica altamente elaborada en términos literarios y filosóficos (sustentada sobre los fundamentos del ubicuo mito de la encarnación y el descenso al mundo de la divinidad), que carece por completo de leyendas, fabulaciones y estériles composiciones narrativas. Y con ello entramos ya en materia; pues solo el mito del descenso del Hijo de Dios y de su encarnación sir-

⁴ Eliseo Ferrer. *Sacrificio y drama del Rey Sagrado. Genealogía, antropología e historia del mito de Cristo*. Madrid, 2021. p. 497.

vieron de base en esta obra a un cristianismo de carácter místico y filosófico en el que, por no haber, no hubo ni muerte ni resurrección del Mesías-*Christós*. Digamos que el texto de la epístola o discurso a Diogneto (como lo queramos llamar) presentaba todas las carencias propias de la literatura «apostólica» relativas a las fabulaciones derivadas del midrash evangélico (no Jesús terreno, no Belén, no Nazaret, no María, no José, no Pilatos, no apóstoles, no Gólgota, no crucifixión, etc., etc., etc.). Pero presentaba, al mismo tiempo, algo mucho más grave e incomprendible, desde el punto de vista de la «ortodoxia» eclesiástica, tratándose de una obra o un discurso con el que se pretendía instruir a su destinatario sobre los rasgos esenciales de la doctrina de los cristianos: ¡Esta obra carecía de Cristo!... En el *Discurso a Diogneto* no había Ungido; no había Mesías; no había Josué-Jesús y, en consecuencia, no hubo muerte ni resurrección del Unigénito... Por lo que no hubo tampoco sacrificio del Hijo dentro de una teología muy esquemática, en la que Padre y el Hijo eran los exclusivos protagonistas de la salvación, a través de la operatividad semántica del mito del descenso a la Tierra y de la encarnación del Hijo de Dios.

Todo lo cual ha provocado siempre una gran incertidumbre entre diferentes autores e investigadores, quienes, cuando no responden a los interrogantes del texto con su silencio, optan generalmente por el anecdótico y las vicisitudes del manuscrito: por la superficialidad de unos argumentos retóricos que no disipan jamás el

carácter enigmático de su contenido. Así, desde hace bastante tiempo, la crítica textual viene considerando a esta obra como un texto mal catalogado; mal situado, diríamos, en función de esos estereotipos categoriales de los que hablaba más arriba. De tal manera que la mayoría de los investigadores se han puesto de acuerdo a la hora de considerar este discurso (o epístola) como un texto «apologético» y «no apostólico», que habría que cambiar de estantería y situarlo en el lugar que supuestamente le debería corresponder:⁵ un texto que formaría parte del corpus apologético griego, escrito a lo largo del siglo segundo y cuya inadecuada ubicación correspondería a errores bibliotécnicos del pasado. Concretamente, al hecho de que, en 1765, Andrea Gallandi⁶ publicase esta obra en su edición de los «Padres Apostólicos», junto a Hermas, Bernabé, Clemente, Ignacio, Policarpo y los Fragmentos de Papiás. Y de ahí que, por inercia quizás, se siguiese en tiempos posteriores el criterio marcado por Gallandi, frente a una categoría de textos que podemos considerar más apropiada (la apologética); pero que, desde mi punto de vista, tampoco encaja en toda su dimensión con la singularidad de las propuestas que el desconocido autor del texto le ofrecía al también desconocido Diogneto.

Todo esto, claro está, forma parte de una erudición prescindible y no esencial en relación al extraordinario y singularísimo contenido de este escrito. Todas estas contrariedades, junto al hecho de que el manuscrito original, jamás citado en el

⁵ Johannes Quasten. *Patrología*. Madrid, 2004. p. 50. Para este autor, igual que para muchos otros, esta obra debería colocarse entre las obras de los apologistas griegos.

⁶ Juan José Ayán Calvo. *Padres apostólicos*. Madrid, 2000. p. 10. Andrea Gallandi (1709-1780) fue teólogo italiano y autor de la *Bibliotheca graecolatina veterum Patrum antiquorumque scriptorum ecclesiastorum*, una obra cuyo mérito fue el de ocuparse de autores menores junto a los grandes, con textos inaccesibles hasta entonces.

mundo antiguo, fuese hallado en una pescadería de Constantinopla, en 1436, destinado al envoltorio de mercancía; junto al hecho de que Eusebio de Cesarea, en el siglo cuarto, no hablase de esta epístola, y junto a las vicisitudes, azares y contratiempos por las que atravesó su manuscrito original y las copias que de él se hicieron,⁷ forma parte de toda esa hojarasca retórica que alimenta la voracidad de los eruditos y en la que no voy a entrar bajo ningún concepto. Hojarasca y farfolla sustentada en la perenne confusión terminológica y en el frívolo juego de anacronismos que ha servido generalmente para matar el aburrimiento de los clérigos que se han ocupado de esta obra; para afianzar en el escalafón académico a muchos funcionarios, y para desviar la atención del verdadero motivo de interés de este escrito: su singularidad, su exclusivismo, su altísima calidad literaria y su completo y absoluto alejamiento del cristianismo católico que hemos heredado de los tiempos de la Iglesia de Ireneo.

Como ya hemos visto en el capítulo dedicado a la *Epístola de Bernabé*, y al igual que ocurría en aquella carta, el *Discurso a Diogneto* fue también una obra manifiestamente antijudía. Dos obras que yo incluyo en esa «segunda fase», dentro de esos «tres tiempos» en los que sitúo las relaciones

entre cristianos y judíos en los siglos primero y segundo de nuestra era: una primera fase de inconsciencia y no asunción del problema por parte de los cristianos y de ignorancia completa por parte de los judíos; una segunda fase (Bernabé y Diogneto) de rechazo del judaísmo por parte de ciertos sectores cristianos y de ignorancia plena por parte de los judíos; y una tercera fase de conciliación de la Iglesia con la teología y la cosmología judaicas y de perseverante ignorancia de los diferentes cristianismos por parte del judaísmo rabínico. Así, situada la misiva a Diogneto en ese segundo periodo, su rechazo del judaísmo normativo aparecía, precisamente, como uno de los rasgos más destacados de su anónimo discurso, que el autor planteaba después de haber rechazado las creencias y los ritos del paganismo.

Digamos que esta obra presenta hoy dos partes perfectamente diferenciadas, debido a una manipulación tardía llevada a cabo por la Iglesia y que, en la actualidad, nadie sensato discute y casi todo el mundo acepta. La primera de ellas es la correspondiente al contenido genuino de la obra, que abarca desde el capítulo primero al capítulo décimo. Y la segunda, que de momento nos interesa mucho menos y dejamos para el final, es un agregado pro-

⁷ Lamentablemente, no queda ni un solo manuscrito original de esta carta-discurso. El único manuscrito existente, hallado en 1436 en una pescadería de Constantinopla por Tomás de Arezzo, fue destruido durante la guerra franco-prusiana de 1870 en el incendio de la biblioteca de Estrasburgo. El manuscrito, del siglo XIII o XIV, contenía esta misiva a Diogneto, y se encontraba entre varias obras espurias atribuidas a Justino Mártir: se trataba de un *corpus apologeticum* griego que contenía veintidós obras (*Codex Argentoratensis Graecus* 9). Todas las ediciones se basan en este manuscrito desaparecido. Pero hay que destacar que antes de ser trasladado a la biblioteca de Estrasburgo, había pertenecido a la biblioteca del monasterio alsaciano de Maursmuenster.

Antes de finalizar el siglo XVI se hicieron tres copias del manuscrito (cito Wikipedia): «La primera fue realizada en 1579 por Bernard Haus por encargo de Martin Crusius, profesor de la universidad de Tubinga, en cuya biblioteca universitaria se encuentra actualmente. La segunda copia fue realizada por un impresor francés Henri Estienne, que la utilizó para preparar en 1592 la *editio princeps* de la obra. Dicha copia acabó en la biblioteca universitaria de Leiden por intermedio de un destacado coleccionista. Una tercera copia, realizada por J.J. Beurer, en 1590, desapareció».

bablemente de finales del siglo segundo o del siglo tercero (o incluso posterior), realizado con la finalidad de armonizar el texto con la doctrina de la Iglesia; correspondiente éste al epílogo formado por los capítulos undécimo y duodécimo. Además, hecha esta división previa, hay que distinguir dentro de los primeros diez capítulos del texto legítimo dos partes también claramente diferenciadas, desde mi punto de vista; pues se trata de una obra no extensa y excelentemente armada tanto en términos literarios y expresivos como en términos conceptuales e ideográficos.

Por eso, fiel a lo prometido a Diogneto, el autor comenzaba explicando quiénes eran aquellos seres «celestes»⁸ que habitaban la tierra como forasteros, los cristianos; y por qué habían aparecido en aquél y no en otro tiempo. Lo que argumentaba señalando el cumplimiento del envío del Hijo a la Tierra por parte de Dios Padre: su encarnación, en suma, dentro de los estrictos cánones semánticos del mito pregnóstico cristiano y del emanatismo platónico heredado de Filón de Alejandría. Así, hasta el capítulo quinto, el autor situaba sociológica y culturalmente a los cristianos, para diferenciarlos del paganismo y del judaísmo, antes de definirlos filosóficamente, en el capítulo sexto y punto intermedio de la obra, como el alma del mundo descendida del cielo y prisionera en la materia del cosmos. Un acendrado platonismo el de la parte central del texto que le servía de base al autor para fundamentar el *leit motiv* de su teología, que desarrollaba en el capítulo séptimo, y para

dar paso, de esta forma, a la parte final en la que exponía su soteriología y su modelo de moralidad basado en la caridad y el amor.

En la primera parte de la obra genuina el autor criticaba al paganismo, basándose en su práctica de la idolatría y en su sistema de sacrificios. La idolatría, según él, respondía a la adoración de objetos materiales (oro, hierro, arcilla o madera) que carecían de un origen divino por haber sido fabricados por artesanos, carpinteros o alfareros. Objetos, en definitiva, que tenían un origen material y que estaban fatalmente destinados a convertirse, con el tiempo, nuevamente en materia. La crítica a sus sacrificios, por otro lado, la basaba el autor en que el paganismo se exhibía a través de rituales contruidos sobre la sangre y la grasa de animales, asimismo elementos materiales ajenos a la mística y a la espiritualidad con la que el Hijo daba a conocer al Padre entre los cristianos.

De esta forma, tras la crítica al paganismo, el autor acometía la crítica de la religión judía, a la que atribuía, por un lado, un aspecto no criticable⁹ (el poseer «un solo Dios soberano y dueño del universo»)¹⁰ y, por otro, un aspecto muy negativo,¹¹ resultado de una adoración supersticiosa e insensata, al estilo de la ritualidad de los griegos y los paganos; con un sistema de sacrificios similar, encuadrado dentro de un excesivo y formalista legalismo.

Por lo demás, no creo que tengas necesidad de que te informe yo sobre su escrupulo respecto a las comidas, su superstición acerca de los sábados, su or-

⁸ Pablo de Tarso también utilizaba esta misma terminología en *Filipenses*. 3.20.

⁹ J.J. Ayán. Op. Cit. 542.

¹⁰ *Dg.* III.2.

¹¹ Johannes Quasten. *Patrología I*. Madrid, 2004. p. 247. «Extremado formalismo externo del culto de los judíos».

gullo de la circuncisión, su simulación en ayunos y novilunios, cosas todas ridículas e indignas de consideración alguna.¹²

Es decir, preceptos alimentarios, celebración del sábado, rito de la circuncisión y ayunos/novilunios conformaban los elementos básicos de la enmienda a la totalidad que el autor llevaba a cabo sobre la religión mosaica.

El Unigénito como Logos sagrado y exclusión del Mesías-*Christós*.

Como decía más atrás, en el capítulo sexto y eje central de la obra, el autor exponía las bases filosóficas en las que, posteriormente, iba a fundamentar la visión de un cristianismo sin *Christós*, de un cristianismo sin Jesús, de un cristianismo sin sacrificio redentor y, por supuesto, muy diferente al cristianismo que conocemos. De tal manera que la nueva religión de los cristianos era presentada a Diogneto, entre otras cosas, como «una carta de ciudadanía divina»,¹³ pues los miembros de la comunidad no procedían de este mundo: los «cristianos», cuya génesis nominal ignoraba la obra, «pasaban el tiempo en la tierra, pero tenían su ciudadanía en el cielo»,¹⁴ según sus palabras. «Los cristianos eran el alma del mundo»:¹⁵ una analogía que hoy nos retrotrae tanto a las doctrinas del estoicismo como a las del platonismo,¹⁶ y, por

supuesto, a la teología de Filón de Alejandría. El alma se difundía por todos los miembros del cuerpo, como los cristianos se difundían por todas las ciudades del mundo.¹⁷ Habitaba el alma en el cuerpo, pero no procedía del cuerpo; así, los cristianos habitaban en el mundo, pero no eran del mundo.¹⁸ El alma invisible estaba encerrada en la cárcel del cuerpo visible; y, de la misma manera, los cristianos eran conocidos como aquellos que vivían y estaban encerrados en el mundo, pero practicaban una religión invisible y ajena al mundo.¹⁹ Además, el cuerpo aborrecía el alma con la misma intensidad que el mundo aborrecía a los cristianos.²⁰ Por el contrario, el alma amaba a la carne y a quienes la aborrecían, de la misma manera que los cristianos amaban a quienes los odiaban.²¹ Etc., etc., etc.

Con estos presupuestos puramente ideográficos, sin Jesús, sin Mesías, sin Unigénito, sin *Christós*, sin sacrificio redentor y sin muerte ni resurrección de Jesucristo, estamos obligados a preguntarnos quién era verdaderamente el Hijo, el Hijo de Dios, el Hijo-Rey, el Hijo-Unigénito, y qué papel desempeñaba en el proceso de salvación auspiciado desde este singularísimo e incatalogable texto cristiano. Y lo primero que hay que reconocer, como descubrió la tradición posterior de la Iglesia (cuando añadió el epílogo al texto para su «autorización» y «normalización»), es que el autor

¹² *Dg.* IV.1.

¹³ J.J. Ayán. Op. Cit. 549.

¹⁴ *Dg.* V.9.

¹⁵ Op. Cit. Cap. VI. Cf. Paul Foster. *The Epistle to Diognetus*. The Expository Times, 2007. Vol 118. N.º 4. pp.162-168, «Has clear parallels with Platonic thought».

¹⁶ J.J. Ayán. Op. Cit. 546. «Unas veces adoptará rasgos propios de la Estoa; otras del platonismo».

¹⁷ *Dg.* VI.2.

¹⁸ Op. Cit. VI.3.

¹⁹ Op. Cit. VI.4.

²⁰ Op. Cit. VI.5.

²¹ Op. Cit. VI.6.

de esta obra hablaba de Sabiduría-Sofía, entendida ésta bajo el formato griego del Logos sagrado o Pensamiento divino. Es decir, hablaba del Verbo o la Palabra (*Memrá*), que había acompañado a Dios en el acto de la creación del *Génesis*, expresada esta idea con la terminología griega del sintagma transcultural «λόγος», ampliamente difundido en el siglo primero por Filón de Alejandría. Por eso, y más allá de la filiación divina y de la preexistencia y eternidad, junto al Padre, del Salvador,²² yo me atrevería a definir la figura central del *Discurso a Diogneto* (el Hijo) como el Logos sagrado que había ordenado el mundo y facilitaba el conocimiento del Padre; pues, «si se desea alcanzar esa fe, hay que adquirir, ante todo, el conocimiento de Dios».²³ Es decir, todo indica que el autor identificaba al Hijo de Dios con el Logos de Filón de Alejandría, utilizando únicamente en una sola ocasión el significativo concreto («λόγος»). Y digo que lo identificaba con el Logos de Filón y no con el Logos de Juan y su cuarto evangelio por razones obvias, que no nos permiten dudar, tras la lectura de un texto que, al estilo de Filón, combinaba las influencias del estoicismo con las influencias del más acendrado platonismo, y en la que Cristo se encontraba ausente.

Aquí, el Hijo era un intermediario del Padre frente a los hombres, como ocurría con el Logos filoniano. El Hijo Unigénito presentado a Diogneto era (aparente-

mente) consustancial y eterno con el Padre (como el Logos Primogénito de Filón), y, al modo de la mitología protognóstica, era enviado a la Tierra para dar a conocer a los hombres los misterios del hasta entonces Dios desconocido e inefable (*Deus absconditus*). Es decir, venía al mundo a dar a conocer una divinidad muy diferente del celoso y justiciero Yahvé bíblico; muy diferente del dios del Sinaí del que terminaron echando mano los obispos de la Iglesia tras sus disputas con los marcionistas y los maestros gnósticos. Y el elemento cultural que hacía posible y permitía la operatividad semántica y la verosimilitud de ese descenso no era otro, en sentido *emic*, que el sempiterno mito de la encarnación de la divinidad.

Un mito con el que el autor daba respuesta a la pregunta del comienzo de la obra con la que intentaba satisfacer la curiosidad de Diogneto: «¿Por qué esta nueva raza de hombres, los cristianos, ha aparecido ahora y no con anterioridad?».²⁴ Pregunta que daba lugar a una respuesta en la que el Hijo Unigénito (no «Cristo», como aseguran muchos desvergonzados autores) era presentado como «artífice y demiurgo del universo»;²⁵ como potencia ordenadora del cosmos enviada por el Padre «para salvar, no para violentar; para llamar, no para acusar; y para amar, no para juzgar».²⁶ De tal manera que, a partir de la primera laguna del texto,²⁷ y después de la exposición de esta filosófica filiedad de

²² Op. Cit. IX.6

²³ Op. Cit. X.1.

²⁴ Op. Cit. I.1.

²⁵ Op. Cit. VII.2.

²⁶ Op. Cit. VII.4-5

²⁷ La obra contiene dos fragmentos perdidos. Uno se encuentra entre los párrafos 6 y 7 del capítulo VII. Y el otro al final del capítulo décimo, donde, supuestamente, concluía la obra antes de que los obispos de la Iglesia añadieran un epílogo de dos capítulos (undécimo y duodécimo).

base (no «cristológica», como afirman todos aquellos desvergonzados autores), el discurso presentaba la necesidad de la venida del enviado de la divinidad, pues «antes de ella, ningún hombre había conocido a Dios». ²⁸ Así era como el autor describía el plan divino de una salvación orientada al conocimiento de Dios; un plan «concebido por Dios y comunicado a su Hijo», ²⁹ para que, a través de él, llegase a los hombres. Pues parece ser, según el texto, que Dios había ocultado su bondad y sabiduría al mundo, permitiendo al hombre obrar a su libre arbitrio ³⁰ y soportando con paciencia sus pecados e iniquidad. Pero ocurrió finalmente que, llegado el tiempo en que el mal y la perversidad se hicieron insostenibles, ya no les quedaban a los hombres más que «el castigo y la muerte», ³¹ y el Hijo Unigénito fue enviado «para cubrir nuestros pecados», ³² «justificar a los impíos» ³³ y erradicar el mal.

¡Oh dulce trueque, oh obra insondable,
oh beneficios inesperados! ¡Que la ini-
quidad de muchos quedara oculta en un
solo Justo y la justicia de uno solo justifi-
cara a muchos inicuos!³⁴

Poco más puedo añadir a la claridad conceptual y al insuperable estilo literario

con los que el autor presentaba el mito del descenso a la Tierra del Hijo de Dios, eterno y preexistente, su encarnación en el mundo y su proceso de salvación de los hombres; enseñanzas que empezaban por el verdadero conocimiento de Dios ³⁵ y culminaban con la redención (por el bien y la entrega del Hijo) frente al mal y la iniquidad. ³⁶ Un proceso salvífico al que los seres humanos debían contribuir con la fe, «única a quien se le concedía ver a Dios». ³⁷ Y una virtud la de la fe que aquí no aparecía acompañada por la gracia, ³⁸ pero que debía verse reforzada con el amor ³⁹ y la caridad; ⁴⁰ de tal manera que los hombres (con el auxilio divino) pudiesen entrar en el reino de Dios por el camino de la virtud. ⁴¹

Únicamente añadir mi sorpresa, una vez más, ante la fortaleza de esa ideología apocalíptica que sobrevivió en el cristianismo de Pablo de Tarso, sobrevivió en algunas sectas del cristianismo gnóstico, sobrevivió en el cristianismo católico de la Iglesia y sobrevivió también en este impecable *Discurso a Diogneto*; un texto que describía un cristianismo filosófico al que no se le puede encontrar parangón, a no ser que lo situemos en los prolegómenos de las doctrinas de Marción o en un gnosti-

²⁸ *Dg.* VIII.5. Por lo que vemos que el Dios de esta obra no tuvo nada que ver con el Yahvé bíblico.

²⁹ *Op.* Cit. VIII.9.

³⁰ *Op.* Cit. IX.1.

³¹ *Op.* Cit. IX.2.

³² *Op.* Cit. IX.3.

³³ *Op.* Cit. IX.4.

³⁴ *Op.* Cit. IX.5.

³⁵ *Op.* Cit. X.1.

³⁶ *Op.* Cit. IX.2-5.

³⁷ *Op.* Cit. VIII.6.

³⁸ El *Discurso a Diogneto* no apelaba a la gracia divina. Se hablaba, sí, en cinco ocasiones, de la «gracia»; pero esto solo ocurría en el capítulo XI del Epílogo, que se trataba de un añadido del cristianismo católico de la Iglesia.

³⁹ *Dg.* I. Exordio. IX.2, X.8 y XI.8.

⁴⁰ *Op.* Cit. X.6.

⁴¹ *Op.* Cit. IX.1.

cismo primitivo y muy desdibujado por el tiempo. Pues, repito: el mito de la encarnación de este texto aludía a temas de un gnosticismo de carácter muy arcaico que nada tuvo que ver con las fabulaciones eclesiásticas de una intromisión divina (que no mera intervención) como protagonista en el curso «efectivo y real» de la historia herodiana.⁴² Pero dentro del cual, y más allá del mito de la encarnación, se aludía de manera breve y no muy explícita a una venida del Hijo de Dios al final de los tiempos:

[Dios] Lo envió para llamar, no para castigar; le envió, en fin, para amar, no para juzgar. [Y] Le mandará, sí, un día, como juez, y ¿quién resistirá su presencia?⁴³

Pero, mucho cuidado, que nadie vea en esta última insinuación una propuesta situada en un marco temporal diacrónico (como habitualmente hace la artificial historicidad eclesiástica) allí donde no hay otra cosa que la sincronía de una singular estructura mítica que funde la encarnación gnóstica con la tácita sugerencia de un apocalíptico final de los tiempos. Como hizo toda la literatura cristiana primitiva anterior a la llegada de la Iglesia, presente y futuro se acomodaban a un tiempo mítico completamente ajeno a la historia y a la dinámica de los acontecimientos humanos. En el momento de la encarnación, que evidentemente había que entender en términos alegóricos y místicos, el Hijo no venía a juzgar ni a castigar; venía a amar y a descubrir a Dios (como Logos sagrado) en el

corazón de los seres humanos.⁴⁴ Pero en un futuro inconcreto (que era solidario del tiempo mítico de la encarnación), Dios enviaría a su Hijo como juez, para juzgar y castigar... Y entonces, se preguntaba el autor, «¿quién resistirá su presencia?»

Añadido eclesiástico y embrión de la dualidad teo-mitológica posterior.

Como ya se ha dicho, los dos últimos capítulos de la obra (undécimo y duodécimo) fueron resultado de un evidente agregado textual con el que se intentó rescatar su contenido y normalizarlo dentro de los cánones de la «ortodoxia» eclesiástica. Posiblemente fue realizado muy a finales del siglo segundo, en el siglo tercero y con más probabilidad, creo yo, en los tiempos posteriores a Eusebio de Cesarea; pues este autor amigo de Constantino, que habló de todos los textos del cristianismo primitivo,⁴⁵ no dijo absolutamente nada del *Discurso a Diogneto*. Si bien, y lejos de lo que ocurre con otras interpolaciones, enmiendas, correcciones y añadidos eclesiásticos sobre textos más antiguos, que generalmente denotan una invasión bárbara y grosera de creaciones ajenas, el añadido de este discurso fue realizado por un remendón egregio y de una gran cultura, que conocía a fondo la filosofía y la teología de la época; pues tuvo un meticuloso cuidado en armonizar el contenido ideológico del añadido con el contenido original del texto, y se esforzó en ofrecer al epílogo el nivel y la armonía literaria que exhibía todo

⁴² En esta obra, Dios se manifestaba a los hombres en abstracto; es decir, a través del mito de la encarnación del Hijo. (VIII.5,6 y 9). Pero no presentaba una confusión categorial, como realmente ocurrió con el cristianismo eclesiástico, que amalgamó las categorías míticas y metafísicas con las categorías de la historia.

⁴³ *Dg.* VII.5,6.

⁴⁴ *Op.* Cit. VII.2.

⁴⁵ Cf. Eusebio de Cesarea. *Historia Eclesiástica*. Madrid, 2010.

el cuerpo del discurso primigenio. Esfuerzo que, dicho sea de paso, conquistó un excelente estilismo literario; aunque, claro está, sin lograr unificar el estilo del escrito original con su propio sello personal al servicio de la Iglesia.

Todo esto es algo de lo que no se ha dudado desde hace siglos, y de una evidencia tan palmaria que hoy casi nadie pone en duda ni cuestiona. En definitiva, resulta enormemente sorprendente que en un texto en el que no se hablaba de Jesús de Nazaret, en el que no se hablaba de Cristo y en el que no había muerte ni resurrección de Jesucristo, en sus dos últimos capítulos se hablase en dos ocasiones de la Iglesia⁴⁶ como administradora de la gracia divina (que «saltaba jubilosa»),⁴⁷ y se hablase en cinco ocasiones de esa misma «gracia» en relación con la institución eclesiástica.⁴⁸ Unos párrafos realmente condensados y muy significativos en los que, en muy pocas líneas, contradecía todo lo que originalmente se había dicho sobre el judaísmo, al tiempo que proponía la conciliación eclesiástica con la Ley y los profetas;⁴⁹ se asentaba «la fe de los evangelios», y se instaba a la salvaguarda de «la tradición de los apóstoles».⁵⁰ En el capítulo duodécimo el ilustre amanuense eclesiástico elucubraba sobre la ciencia («que hincha») y sobre la caridad («que edifica»);⁵¹ abordaba el mito de Paraíso y la expulsión de Adán y Eva del mismo, y terminaba considerando virgen a

Eva.⁵² Pero lo más notable de estos dos últimos capítulos (epílogo) consistía, desde mi punto de vista, en que el interpolador católico había sido plenamente consciente de que el autor anónimo del discurso había estado identificando al Hijo de Dios con el Verbo-Logos a lo largo de todo el texto, aunque solo hubiese utilizado el sintagma «λόγος» en una sola ocasión. Lo que aprovechaba y le servía de pretexto para hablar del «Verbo» (Logos) en nueve ocasiones diferentes a lo largo de estos dos últimos capítulos.

Por otra parte, dentro de la externalidad y superficialidad que yo encuentro en las innumerables investigaciones que he cotejado sobre esta obra, un asunto recurrente para muchos investigadores ha sido siempre el de las dos lagunas o fisuras que presenta el texto. Uno de ellos, el más importante, es el que aparece dentro del capítulo séptimo, entre los párrafos sexto y séptimo, que dio lugar, a partir de las elucubraciones de Dom P. Andriessen, a toda una serie de fabulaciones hermenéuticas en las que no voy a entrar y que convirtieron al apologista Cuadrato⁵³ en el autor de este singularísimo texto. Digamos que Andriessen comenzó suponiendo, a partir del fragmento citado por Eusebio⁵⁴ de la apología hoy perdida de Cuadrato, dirigida al emperador Adriano, que el hiato del capítulo séptimo bien podría parecerse a la referencia citada por Eusebio del apo-

⁴⁶ *Dg.* XI.5 y 6.

⁴⁷ *Op. Cit.* XI.6.

⁴⁸ *Op. Cit.* XI.5-7.

⁴⁹ *Op. Cit.* XI.6.

⁵⁰ *Op. Cit.* XI.6.

⁵¹ *Op. Cit.* XII.5.

⁵² *Op. Cit.* XII.8.

⁵³ Cuadrato de Atenas, o Cuadrato, fue un escritor cristiano y obispo de Atenas del siglo segundo. Cf. D. Ruiz Bueno. *Op. Cit.* 823-831.

⁵⁴ Eusebio. *HE.* IV.3.1,2,3.

logista griego. Luego, comparó ese fragmento citado por Eusebio con el texto del *Discurso a Diogneto*, entre los que encontró las grandes similitudes que previamente buscaba. Y finalmente conjeturó que el emperador Adriano bien podría haber sido conocido en ambientes familiares o cercanos como «Diogneto». Con todo lo cual armó un vicioso círculo hermenéutico, cuyos puntos, independientemente de la dirección que se tomase y del lugar por donde se accediese al mismo, siempre conducían a la misma «verdad» que había derivado de su suposición originaria. Es decir, Cuadrato era el autor de esta carta y Diogneto era el apodo con el que se conocía al emperador Adriano...

A pesar de estas inadmisibles y nada fundadas hipótesis, las propuestas de Andriessen tuvieron una amplísima difusión en la Europa posterior a la segunda Guerra mundial; encontrando en España a Daniel Ruiz Bueno⁵⁵ entre sus más decididos y fieles propagandistas. A lo que debo añadir que, desde mi punto de vista, lo importante del fenómeno Andriessen no fue el contenido de sus disparatadas propuestas, sino el hecho de haberse convertido en la más evidente manifestación de una sintomatología que arrastra tras de sí a la mayoría de los investigadores que se acercan a este

texto: la incertidumbre, la zozobra y hasta el vértigo que ha producido y sigue produciendo una obra de estas características (huérfana de toda etiqueta y ajena por completo a todo encasillamiento); que habla de lo que habla, es decir, del primitivo mitognóstico derivado de Sabiduría y del Logos de Filón; que omite lo esencial de la doctrina de Iglesia; que no fue referenciada por Eusebio de Cesarea, y cuyo autor sigue y seguirá siendo anónimo, por más que se empeñen la mayoría de los investigadores en buscarle al texto un acomodo dentro de los estereotipos y las etiquetas eclesiásticas. Ciertamente, y puestos a elegir dentro del extenso catálogo de posibles autores⁵⁶ que nos ofrece la indiferenciada tradición académica y eclesiástica, y tras descartar una posible falsificación medieval,⁵⁷ yo optaría por trabajos mucho más serios y sugestivos, como, los del francés Henri I. Marrou; quien atribuyó la autoría del texto a la escuela catequética de Panteno⁵⁸ (siglo segundo), maestro de Clemente de Alejandría y perfectamente ubicado en la tradición del filósofo judío Filón de Alejandría, del neoplatonismo y de la gnosis cristiana alejandrina.

Este fenómeno de incertidumbre y zozobra ante semejante inconcreción textual es lo que ha dado lugar en todo momento a

⁵⁵ D. Ruiz Bueno. Op. Cit. 813-860.

⁵⁶ Tillemont (siglo XVII) supone autor de la carta a un discípulo de los Apóstoles anterior al año 70; Gallandi (siglo XVIII) concreta ese discípulo en el alejandrino Apolo, el compañero de San Pablo; Baratier (1740) indica a San Clemente Romano; Dorner, citado por Kihn, nombra al apologista Cuadrato, que vivió en tiempo de Adriano (117-138); Doulet y Kihn optaron por Aristides, contemporáneo de Cuadrato; Bunsen, por Marción; Dráseke, siguiendo a Bunsen, por un discípulo de Marción, Apeles; etc. etc. Cf. D. Ruiz Bueno. Op. Cit. 819, 820.

⁵⁷ Autores como P. Thomsen hablan de falsificación medieval. Incluso, Donaldson la considera una falsificación renacentista. Propuestas que yo descarto, a pesar de su aparente verosimilitud, ya que entiendo que el *Discurso a Diogneto* presenta un texto griego perfectamente ubicable en los años finales del siglo primero o muy a principios del siglo segundo. Un cristianismo medieval o renacentista nunca se hubiera expresado con la desnudez que lo hace nuestro importante escrito.

⁵⁸ Cf. Henri-Irénée Marrou. *A Diognète*. París, 1965. Recomendable también: Henri-Irénée Marrou. *Teología de la historia*. Madrid, 1978. pp. 169 y 191. Y J.J. Ayán. Op. Cit. 537.

esa externalidad en la que se pierden la mayoría de los autores que se acercan a las páginas de esta obra; buscando siempre relaciones nominales y referencias a la inexistente seguridad intencional que se le ofrece de antemano al texto, y omitiendo las diminutas perlas de incalculable valor que contiene. Sobre toda esa externalidad en la que se pierden muchos literatos de ocasión, dejo a los lectores que curiosen en Internet, donde encontrarán a buen seguro cientos de páginas de inútil hojarasca con las que ilustrar abigarrados e ideologizados ensayos, mostrencas recensiones, estériles tesis doctorales y tratados de todo tipo y condición. Lo que no he encontrado jamás por ningún lugar es una propuesta seria de investigación sobre esos parágrafos cenitales en los que el autor proponía a Diogneto el descenso del Logos divino y una identificación del Hijo Unigénito con el Logos primogénito de Filón,⁵⁹ con la Sabiduría de *Proverbios* (como coarquitecto del mundo)⁶⁰ y con el Demiurgo platónico, ordenador y formalizador de la materia del universo.⁶¹

Él mismo hizo bajar de los cielos su Verdad y su Palabra santa e incomprensible [Logos] y la aposentó en los hombres y sólidamente la asentó en sus corazones. Y eso, no mandándoles a los hombres, como alguien pudiera imaginar, alguno de sus servidores, o a un ángel, o príncipe alguno de los que gobiernan las cosas terrestres, o alguno de los que tienen encomendadas las administraciones de los cielos, sino al mismo Artífice y Creador del universo. Aquel por quien creó los

cielos, por quien encerró al mar en sus propias lindes; Aquel cuyo misterio guardan fielmente todos los elementos; de cuya mano recibió el sol las medidas que ha de guardar en sus carreras del día; a quien obedece la luna cuando le manda lucir durante la noche; a quien obedecen también las estrellas que forman el séquito de la luna en su carrera: Aquel, en fin, por quien todo fue ordenado, definido y sometido.⁶²

Ya he dicho que el *Discurso a Diogneto* identificó al Hijo Unigénito con la Palabra o Sabiduría del Génesis (el Logos creador, según la traducción de la Biblia griega de Alejandría). Y también he dicho que, en definitiva, identificó al Hijo Unigénito con el Logos Primogénito de Filón... Por supuesto, no etiquetándolo con ninguna referencia escrituraria, porque, como hemos visto, el autor se había manifestado en contra de las tradiciones del judaísmo. A diferencia de lo que había hecho el filósofo judío Filón de Alejandría, que había identificado al Logos con Moisés (primogénito de Dios);⁶³ o a diferencia de la fusión que implícitamente llevó a cabo Pablo de Tarso con la transformación de Sabiduría en un trascendente Mesías-*Christós* (que identifico con Josué-Jesús), el autor del *Discurso a Diogneto* utilizó una idea de carácter teológico y a la vez transcultural (λόγος), que, a través de su polisemia, desbordaba los límites del judaísmo y del paganismo griego, para asociarla al Hijo de Dios; pero omitiendo cualquier denominación personal escrituraria (Moisés, Josué-Jesús, He-

⁵⁹ Filón de Alejandría. Obras completas. Buenos Aires, 1976. *La confusión de las lenguas*. 146-147. *Et passim*.

⁶⁰ *Proverbios*. 8.22-30.

⁶¹ Cf. Platón. *Timeo*. Diálogos. Vol. 6. Madrid, 1997.

⁶² *Dg*. VII.2.

⁶³ «Primogénito» porque fue engendrado en la mente de Dios antes que el hijo segundo, que fue el mundo material y sensible.

noch, Esdras, Melquisedec, Baruc, etc.). Una actitud antijudía con la que desmarcó su teología tanto de la teología del judaísmo del sabio Filón como del inmanentismo de los estoicos y de la teología pagana alejandrina en general.

Desde mi punto de vista, esta obra apareció, por una parte, en los albores del gnosticismo, aunque sin ser gnóstica, y, por otra, en los escalones precedentes de la teología de Marción, quien mantuvo la misma actitud negativa frente a la religión judaica. Si bien, y más allá del planteamiento diacrónico en el que me estoy aventurando, esta obra presentaba, dentro de su estricta textualidad, un cristianismo único y muy diferente del gnosticismo, muy diferente del cristianismo católico romano, muy diferente del cristianismo de Marción, y completamente diferente (aunque muy cercano en el tiempo, posiblemente) del cristianismo de Pablo de Tarso. Desde mi punto de vista, presentaba un «cristianismo» (al que no me queda más remedio que entrecomillar) en el que el Logos Creador e Hijo de Dios (Unigénito o Primogénito), nos acercaba, junto a conceptos como los de «Rey», «Dios» y «Señor» (*Theos* y *Kyrios*), a una interpretación desjudaizada de la teología de Filón; que, como todo el mundo debe saber, fue la base tanto de la teología trinitaria católica como del dualismo teológico que practicaron los maestros cristianos gnósticos y el obispo Marción.

Por eso, yo creo que los diez primeros capítulos de este discurso podrían corresponder a un texto muy antiguo, de finales del siglo primero o de principios del siglo

segundo; propio de un protognosticismo de base no paulina en el que se habría desarrollado también, sin duda alguna, el evangelio gnóstico de Tomás. Un cristianismo basado en la revelación del Logos filoniano, que el Hijo llevaba a cabo en el corazón de los hombres; que carecía de sacrificio expiatorio, es decir, carecía de muerte y resurrección del revelador, y en el que el Logos descendido ni siquiera se identificaba con el *Sóter Christós*.

Digamos, para terminar, que el autor de este *Discurso a Diogneto* hubiera podido suscribir perfectamente aquellas palabras de la *Alegoría de las leyes* del sabio alejandrino judío: «El Logos, intérprete de Dios, es el Dios de nosotros los imperfectos; más el primer Dios es el dios de los sabios y los perfectos». ⁶⁴ Creo que está de más afirmar que, para Filón, entre los sabios y los perfectos solo se encontraban Moisés y aquellos que habían recibido la gracia y la iluminación; todos los demás necesitaban descubrir el Logos Primogénito en el interior de su corazón. ⁶⁵ La pequeña diferencia, tal y como se le indicaba a Diogneto, consistía en que los pecadores necesitaban para su rescate la entrega mundana y la virtud del Hijo de Dios: el Santo por los pecadores, el Inocente por los malvados y el Inmortal por los mortales. «¡Oh dulce trueque! ¡Oh, benignidad y amor excesivo de Dios!». ⁶⁶

⁶⁴ Filón de Alejandría. Obras completas. Buenos Aires, 1976. *Alegoría de las Leyes* III. 207.

⁶⁵ *Dg.* VII.2.

⁶⁶ *Op. Cit.* IX.1-5.

