

SOBRE LA RESURRECCIÓN (EPÍSTOLA A REGINOS)

*Traducción, Introducción y Comentario
por Francisco García Bazán**

Introducción

El escrito que traducido del copto aquí comentamos, es un documento gnóstico directo y pertenece al conjunto de manuscritos encontrados en el año 1945 ó 1946 en el Alto Egipto, en las proximidades de las localidades de Nag-Hammadi o de Khenoboskion, a unos 50 Km hacia el Norte de la ciudad de Lúxor.¹ Para ser más exactos: la obra, escrita sobre papiro, en caracteres mayúsculos y en lenguaje subakhmímico,² forma parte, dentro de los trece códices que constituyen el conjunto de los 53 escritos independientes

*El autor es miembro de la Carrera del Investigador Científico del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

¹ La más extensa información sobre el hallazgo de esta biblioteca de obras copiadas en el siglo IV de nuestra era y sobre su localización se encuentra en J. Doresse, *Les livres secrets...*, pp. 133 y ss. Una buena síntesis histórica y del contenido de los escritos es la de H-Ch. Puech, « Les Nouveaux Ecrits... » en: *Coptic Studies...*, pp. 91-154, o, en su defecto, "Découvert d'une bibliothèque...", en: *Encyclopédie Française*, T. XIX. En lengua castellana se ha ofrecido algún material en nuestra *Gnosis*, pp. 77 y ss., etc. y resulta últimamente útil J. M. Robinson, *The Nag-Hammadi Codices*.

² Es decir, un dialecto copto derivado del akhmímico o tebano que surgió y desapareció entre mediados del siglo III y el siglo V. Sobre las características del lenguaje subakhmímico aquí usado, ver: *De Res*, pp. VIII y IX y *Epist. Rheg.* pp. 3cc. Ver también: Till, en: *Bulletin J. Rylands Lib.* 40, 1957-58, pp. 231-2.

[148] del hallazgo, del que se ha denominado *Códice de Jung*³ y que incluye, además de la obra gnóstica que aquí presentamos, las conocidas como *Carta (apócrifa) de Santiago*, y *Evangelio de la Verdad*, que le preceden, y *Tratado tripartito* (que le sigue).⁴ La nota uniforme de estos escritos, es doble: 1º, por su lenguaje, ya que se encuentran todos ellos traducidos del griego al subakhmímico (la mayor parte de los textos de esta supuesta biblioteca gnóstica,⁵ igualmente traducidos del griego, están en sahídico) y 2º,

³ Se trata del Cód. I, según la clasificación de los manuscritos ahora unificada por Krause y Robinson y que difiere de las ya anticuadas utilizadas por Puech y Doresse y también empleadas en nuestra *Gnosis*. El mencionado detalle ya fue citado y corregido por J. E. Ménard en el comentario que dedicara a nuestra obra en *Rvue. Sc. Relig.*, 1974, pp. 177-178. El título de *Códice de Jung* se debe a la simple razón de que fue el Instituto Jung de Zurich el que adquirió en el año 1952 la casi totalidad de este código. Puede verse: C. Quispel, en: *The Jung Codex*, pp. 40 y ss.

⁴ De estos escritos ya existen ediciones críticas: para los dos primeros escritos ver la bibliografía. El último de ellos ha aparecido ya parcialmente, cf. *Tractatus Tripartitus. Pars I. De Supernis*, éd. Kasser, Malinine, Puech, Quispel, Zandee, Wilson et Vycich, Bern 1973. Del E.V. hay varias otras ediciones. Una bibliografía completa puede controlarse en D. M. Scholar, *Nag-Hammadi Bibliography 1948-1969*, Leiden 1971 y en la continuación de ésta que se sigue publicando anualmente, desde 1972, en el número de otoño de *Novum Testamentum*. Otros textos de Nag-Hammadi ya se encuentran publicados: *Apócrifo de Juan*, *Apocalipsis de Adán*, *Carta de Eugnostos*, *Hipóstasis de los Arcontes*, *Evangelio de Felipe*, *Exégesis del Alma*, *Evangelio de Tomás*, *Los hechos de Pedro y de los doce apóstoles*, *El trueno: el nous perfecto*, *La doctrina auténtica*, *El concepto del gran poder*, *La oración de acción de gracias*, *escritos herméticos*, *La percepción del pensamiento*, *Sobre el origen del mundo* y *El evangelio de los egipcios*. The Institute for Antiquity and Christianity (Claremont) prepara la edición y traducción de todos los escritos de Nag-Hammadi.

⁵ Nos expresamos así, porque el hecho de que el mayor número de los manuscritos de esta biblioteca sean textos gnósticos (hay también un breve fragmento de Platón, *Rep.* 588 B-589 B, y algunos tratados herméticos -Cód. VI-, las *Sentencias de Sexto* -Cód. XII- y el *Evangelio de Tomás* -Cód. II-) no nos permite confirmar nada sobre el propietario o propietarios de la colección, que pudieron ser gnósticos, eremitas gnostizantes o, más improbablemente, monjes heresiólogos. Por otra parte, asignar la biblioteca a un grupo gnóstico determinado, el de los sethianos, como se hizo en los años inmediatos al descubrimiento, principalmente por H-Ch. Puech, punto de vista que ha sido muy socorrido, resulta aún más problemático, ya que a las anteriores obras mencionadas extrañas al gnosticismo, deben agregarse las del Cód. I de orientación valentiniana, el *Ev. de Felipe* de la misma escuela, etc. Más inseguro todavía resultaría sobre esta base y por el hecho de que en los Cód. VIII y XI aparecen Revelaciones citadas por Porfirio en V.P. XVI, deducir que los gnósticos combatidos por Plotino en *Enn.* II, 9 fueron sethianos, cuando hemos podido demostrar en nuestro Plotino y la *Gnosis*, que se trató de valentinianos romanos.

[149] por su doctrina, puesto que parecen pertenecer en su totalidad a la escuela valentiniana.⁶

El escrito que nos ocupa, ya ante una primera lectura, se ofrece bajo la forma literaria de una epístola, a la que, ciertamente, falta el saludo *in capite*;⁷ pero, por su contenido, tiene el carácter general de una exposición discursiva sobre el tema de la resurrección. Es ello lo que explica el título del documento que, con seguridad, no es originario de la mano del autor de la misiva, sino obra del interés clasificatorio del copista, el que, por añadidura, ha comprendido rectamente su finalidad de fondo. De este modo en el facsímil del original copto vemos que hacia la mitad del f. XXV^V (p. 50) concluye la escritura del texto epistolar, que inmediatamente debajo hay dos líneas horizontales (a idéntica altura y separadas), que en seguida se encuentra escrito:

TLOGOS ETBE TA-
NASTASIS

y que en el espacio inferior hay una nueva única línea horizontal que separa este documento de los que vienen detrás. La frase copta transcrita constituye una evidente traducción, como ya lo reconocían los primeros editores del texto, del título griego: *hō logos perì he anástasis*. Por lo tanto, con aquel primer copista de lengua helena tenemos la deuda de haber podido encontrar ratificado el sentido que se desprende del contenido del texto, según lo encierra el título posteriormente agregado y no con el traductor egipcio, el que probablemente habría escrito en su lengua natal: *psage etbe...*

El autor de la carta no es mencionado. Se trata claramente de un maestro gnóstico, su orientación valentiniana está impregnada de platonismo alejandrino y es un representante, dentro del valentinismo de su forma más arcaica, la denominada oriental por Hipólito de Roma (*Elenchos* VI, 35,6-7). El destinatario de la carta, sin embargo, es nombrado, se llama Reginos y vive en Palestina.

La estructura interna del escrito es como sigue:

A.- 43,25 - 44,10: Introducción. Causa de la carta.

B.- 44,11 - 12: Tránsito al cuerpo epistolar.

C.- 44,13 - 46,2: La resurrección basada sobre Jesucristo, como paradigma de la realización esencial.

⁶ Salvo alguna excepción, reina la unanimidad de los críticos sobre el carácter valentiniano de estos escritos.

⁷ Lo que puede deberse a una omisión o supresión del copista en vista de las marcas que preceden en el manuscrito a la redacción del texto.

[150]

D.- 46,3 - 49,9: Las dudas de Reginos y las respuestas del maestro.

E.- 49,9 - 36: Amonestaciones finales.

F.- 49,37 - 50,16: Conclusión de la epístola.⁸

El tema central, como queda dicho de esta fuente gnóstica, es el de la resurrección, que es entendida en él pneumáticamente. Es decir, tomando uno de los aspectos paulinos que la declara como un paso de la muerte a la vida, nuestro escrito ahonda en esta oposición entre la ausencia o presencia de la gracia divina en el corazón del hombre, presentándola, más específicamente, como el renacimiento o la captación de la propia naturaleza espiritual que subyace en el ser humano cambiante, como su fundamento inmodificable. De este modo, paradójicamente, es posible mostrar el misterio de la resurrección como una realidad que acaece durante la misma existencia mortal, como una iluminación de la íntima profundidad que se da en la misma historia individual, pero sobre ella. En una palabra, lo que desde una perspectiva eclesiástica puede denominarse una "escatología realizada".⁹ Naturalmente, aquí cae ajustada la condenación catequética de 2 Tim 2,18: "se han desviado de la verdad al afirmar que la resurrección ya ha sucedido". Con una adhesión rígida a la historia del dogma y tomando el canon escriturario como un bloque sin fisuras, estaría todo dicho y el tema desarrollado resultaría ser algo erróneo, perimido y condenado sin más. Pero, en realidad, para la mente inquisitiva, la problemática que este escrito levanta, se emplaza en la más amplia de las relaciones entre la ortodoxia y la herejía en los orígenes cristianos y, consecuentemente, las respuestas interpretativas que ha suscitado el documento, se vinculan con la misma fluidez que fue propia de aquellas recíprocas relaciones. Tres son las respuestas más extensas que ha merecido este texto:

1º Los editores del *De Resurrectione*, más conservadores, dando por sentada la visión eclesiástica que ha llegado a ser tradicional y con ella la tesis de la precedencia histórica de la ortodoxia respecto de la herejía, consideran el punto central de nuestro escrito como una de las *desviaciones* del dogma de la resurrección ya combatida por las pastorales.

⁸ Seguimos la exacta subdivisión de Peel, *o.c.*, pp. 37-47.

⁹ Cf. a modo de ejemplo, J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Tournai 1957, p. 425. El resumen que Wilson dedica a nuestro texto, *Gnose et Nouveau Testament*, pp. 204-214, aunque subordinado a otros autores, es útil en este caso.

[151]

2° W. C. Van Unnik con superior audacia, en dos notables trabajos presentaba a nuestro escrito como una de las formas de exégesis reinante en el siglo II del cristianismo, en un momento, en el que ciertamente, la problemática se torna aguda, como puede verse a través de Minucio Félix, Justino, Tertuliano y Atenágoras.

3° M. L. Peel se coloca fuera de estas dos interpretaciones expuestas, al complicar el concepto de "resurrección espiritual" propio de nuestro documento, con nociones extraídas de la vertiente ortodoxa, las que también proyecta sobre las epístolas paulinas.

Nosotros, como se podrá ver, nos mantenemos más próximos a la interpretación de van Unnik que a las restantes, ya que nos parece la más despojada de prejuicios teológicos y de acuerdo con el mencionado clima de preocupaciones sobre el tema de la resurrección colocamos el origen del escrito sobre la mitad del siglo II.

De más está decir que el *De Resurrectione* es una obra gnóstica apenas conocida en lengua española, salvo para los círculos especializados que, cuanto más, pueden reducirse a una docena de personas. Aquí se ofrece su primera presentación, traducción y comentario en lengua castellana. El escrito ha sido previamente traducido al francés por Malinine y Puech, al inglés por Wilson y Zandee y al alemán por Till, en la edición crítica oficial (1963) y allí mismo retrovertido parcialmente al griego por G. Quispel. En 1969 ha sido nuevamente vertido al inglés por M. Lee Peel con un extenso análisis crítico, filológico y doctrinal y en 1971 M. Krause lo ha traducido también al alemán utilizando algunas de las enmiendas de R. Haardt.¹⁰ Todos estos trabajos previos han sido tenidos en cuenta en nuestra tarea, y nuestro conocimiento inmaduro del copto basado en la gramática del sahídico y bohahírico de I. Guidi y el diccionario de Crum, se ha orientado eficazmente gracias al léxico, obra de Till, que cierra la primera edición crítica de nuestro escrito y a los extensos comentarios gramaticales de M. Lee Peel.

El texto original utilizado es el de la edición crítica inaugural y los números de páginas y de versículos (que se ha procurado que reflejen en el mayor grado posible el orden de los términos coptos) siguen también los de la misma transcripción.

¹⁰ No hemos podido manejar la obra de B. Frid: *De Resurrectione. Epistula ad Rheginum. Inledning och oversattning fran koptiskan, (Symbolae Biblicae Upsalienses, Supplementhaften till SEA, 19)*, Lund, Berlingska Boktryckeriet, 1967/Lund, C. W. K. Cleerup, 1967.

[152]

Bibliografía

FUENTES PRIMARIAS

- Malinine, M. - Puech, H.-Ch. - Quispel, G. - Till, W. - Wilson, R. Mc L. y Zandee, J. *De Resurrectione (Epistula ad Rheginum)*, Zurich und Stuttgart 1963 (= *De Res.*)
Peel, M. Lee *The Epistle to Rheginos. A Valentinian Letter on the Resurrection*, London 1969 (= *Epist. Rheg.*)
Haardt, R. "The Treatise on the Resurrection"; en: *Gnosis: Character and Testimony*, Leiden 1971.
Krause, M. "Die Abhandlung über die Auferstehung" en: Werner Foerster *Gnosis II*, Zürich 1971 (traducción inglesa, Oxford 1974).

OTRAS FUENTES Y ESTUDIOS UTILIZADOS

- Agustín, san *Las Confesiones. Obras de san Agustín*, tomo II, Madrid 1955.
Apocryphon Johannis; Kasser, R. *Revue Théol. et Phil.*, 1964, 2, pp. 140-150; 1965, 3, pp. 129-181 y 1967, 1, pp. 1-30.
Aristóteles (Pseudo) *De mundo*, trad. J. Tricot, Paris 1949.
Bréhier, E. *Les Idées Philosophiques et Religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1950.
Brooke, A. E. *The Fragments of Heracleon*, Cambridge 1891 (ed. anast.).
Bultmann, R. *The Gospel of John*, Oxford 1971.
Clemente Alejandrino *Extractos de Theodoto*, éd. et trad. S. Sagnard, Paris 1970.
Cross, F. L. *The Jung Codex*, London 1955.
Daniélou, J. *Théologie du Judéo-Christianisme*, Tournai 1958.
De Santos Otero, A. *Los Evangelios apócrifos*, Madrid 1963.
Doresse, J. *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, Paris 1958.
Epistula (ap.) Jacobi; M, Malinine, H.-Ch. Puech et alii, Rascher-Verlag.
Evangelium secundum Philippum; éd. J. E. Ménard, Paris-Montréal 1964.
Evangelium Thomae; Trad. R. Kasser, Neuchâtel 1961.
Exégesis del Alma (La); Trad. M. Krause, *Gnosis II*, pp. 103-109.
Ferwerda, R. *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*, Groningen 1965.
García Bazán, Francisco *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*, EUA 1971.

[153]

Idem *La doctrina de la resurrección en san Pablo y entre los gnósticos*; en: *Revista Bíblica* 37 (1975) 341-352.

Idem *San Pablo y el problema de la Gnosis*; (Colaboración en el tomo de homenaje a R. Obermüller), La Aurora, Buenos Aires (en prensa).

Idem *Plotino y la Gnosis*; en: *Revista de Occidente*, Madrid (en prensa).

Idem *Sobre una aparente contradicción en los textos de Plotino*; en: *Genethliakon Isidorianum. Miscellanea graeca, latina atque hebraica*, Salamanca 1975, pp, 177-184.

Hennecke, E. (W. Schneemelcher - R. Mc L Wilson) *New Testament Apocrypha*, I-II, London 1965.

Hypostasis Archontum; Ed. y trad. R. A. Bullard, Berlín 1970.

Irenaei (Sancti) *Libros quinque adversus haereses* (ed. W. W. Harvey) I-II, ed, anast., New Jersey 1965.

Marchovich, M. *Heraclitus. Greek Text with a short Commentary*, Mérida (Venezuela) 1967.

Ménard, J. E. *L'Évangile de Verité*, Paris 1962 (Evangelium Veritatis = E. V.).

Nock, A. D. - Festugière, A.-J. *Corpus Hermeticum* (=C. H.), I-IV, Paris 1954-1960.

Orbe, A. *Estudios Valentinianos II*, Roma 1955.

Idem *Estudios Valentinianos IV*, Roma 1966

Idem *La encarnación entre los valentinianos*; en: *Gregorianum* 53/2, 1972, pp. 201-235.

Panikkar, R. *El silencio del Dios*, Madrid 1970.

Pistis Sophia; trad. G. R. S. Mead, reimp. London 1963.

Plotini Opera; I, II y III, ed. P. Henry-H. R. Schwyzer, Bruxelles-Paris 1951-1973.

Puech, H.-Ch. *Les Nouveaux Ecrits Gnostiques découverts en Haute-Egypte*; en: *Coptic Studies in Honor of W. E. Crum*, Boston 1950, pp. 91-154.

Idem *Découvert d'une bibliothèque gnostique en Haute-Egypte*; en: *Encyclopédie Française*, T. XIX, Paris 1957.

Puech, H.-Ch, et Quispel, G. *Les écrits gnostiques du Codex Jung*; en: *Vigiliae Christianae*, VIII, 1954, pp. 1-51.

Idem *Le Quatrième Écrit gnostique du Codex Jung*; en: *V. Ch.*, 1955, pp. 65-102.

Robinson, J. M. *The Nag-Hammadi Codices*, Claremont 1974,

Ruiz Bueno, D. *Padres Apostólicos*, Madrid 1965.

Sagnard F. M. M. *La Gnose Valentinienne et le Témoignage de Saint Irénée*, Paris 1947.

[154]

Schlier, H. *La lettera agli Efesini*, Brescia 1973.

Simonetti, M. *Testi Gnostici Cristiani*, Bari 1970.

Spicq. C. *Dieu et l'Homme selon le N.T.*, Paris 1961.

Till, W. C. *Coptic and its Value*; en: *Bulletin of the John Rylands Library*, 40, 1957-58.

Trouillard, J. *Raison et mystique chez Plotin*; en: *Revue des Etudes Augustiniennes*, XX, 1974, pp. 3-14.

Turner H. E. W. *The Pattern of Christian Truth*, London 1954.

Van Unnik, W. C. *The Newly Discovered Gnostic "Epistle to Rheginos" on the Resurrection. I-II*; en: *The Journal of Ecclesiastical History*, XV, 2, 1964, pp. 141-52 y 153-67.

Völker, W. *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, Tübingen 1932.

Wilson, R. Mc L. *Gnose et Nouveau Testament*, París 1969.

Traducción

Página 43 25 Hay algunos, hijo mío Re-
ginos, que quieren saber muchas cosas.¹
Tal es su objetivo (*skopós*)
cuando se entregan a pesquisas (*zétema*)
de las que falta la solución y,
30 si la encuentran, suelen
tener una alta opinión
de sí mismos.² Pero (*dé*) no creo
que ellos estén en el seno de
la Palabra (*logos*) de la Verdad.³ Buscan
35 de preferencia su reposo,⁴ el que
nosotros hemos recibido por medio de nuestro Sal-
vador (*sotér*), nuestro Señor el Cristo (*Chrestós*),
Página 44 recibido cuándo co-
nocimos la Verdad y
descansamos sobre ella.⁵ Sin embargo (*allá*)
puesto que (*epeidé*) nos solicitas
5 afablemente lo que es apropiado
sobre la resurrección (*anástasis*) escribo-
te⁶ que ella es necesaria (*anankáion*)
y, sin duda (*mén*), hay muchos que
no creen (*ápistos*) en ella,
10 pero (*dé*) unos pocos que la encuentran.⁷
Por consiguiente examinemos (*logos*)
el tema.⁸

[155]

¿De qué manera el Señor
usó (*chrésthai*) de las cosas cuando estaba
15 en la carne (*sarx*) y cuando
se reveló como Hi-
jo de Dios?⁹ Él caminó
en ese lugar (*topos*) en el que
tú habitas,¹⁰ hablando
20 de la ley (*nomos*) de la naturaleza (*fysis*)
(yo, por el contrario (*dé*), la llamo muerte).¹¹ El Hi-
jo de Dios, empero (*dé*), Reginos,
era Hijo del Hombre y
comprendía a am-
25 bos al poseer la
humanidad y la divinidad,¹²
para vencer por una parte (*mén*)
a la muerte (por ser
Hijo de Dios)
30 y por la otra (*dé*) para por medio del Hijo
del Hombre, la restaura-
ción (*apokatástasis*) producir dentro del
Pleroma (*pléroma*), puesto que (*epeidé*) de
antemano era de lo alto,
35 como simiente (*sperma*) de la Verdad,¹³ cuando
esta estructura (*systasis*) no existía.
En ella muchos señoríos y
divinidades han llegado a ser.¹⁴
Soy consciente de que enuncio,
página 45 la solución de cosas
difíciles (*dyskolon*), sin embargo (*allá*) nada de
difícil (*dyskolon*) hay en la Pa-
labra (*logos*) de la Verdad.¹⁵ Pero (*allá*) puesto que (*epeidé*)
5 la solución se mostró
no para dejar algo oculto,
sino (*allá*) para todas las cosas
manifestar abiertamente (*haplós*) acerca de la
existencia (por una parte (*mén*) la liberación
10 de lo peor, por la otra (*dé*) la manifestación
del elegido), ésta es
la emisión (*probolé*) de la Verdad y
del Espíritu (*pneuma*). La Gracia (*charis*) es de la Verdad.¹⁶
El Salvador (*sotér*) ha absorbido

[156]

15 la muerte (tú no debes ser considerado ignorante),
en efecto (*gár*) él ha abandonado el mundo (*kosmos*)
perecedero, se ha cambiado en un Eón (*Aión*)
imperecedero y se ha erguido por sí mismo, una vez que
20 absorbió lo visible por lo invisible y nos facilitó
el camino de nuestra inmortalidad.¹⁷ Entonces (*tóte*),
como el Apóstol (*apóstolos*) lo ha dicho, hemos sufrido
25 con Él y hemos resucitado con Él y hemos subido al cielo
con Él.¹⁸ Pero (*dé*) si somos manifestados en
30 este mundo (*kosmos*) revistiéndole (*foréin*) somos sus rayos (*aktís*)
y somos rodeados por Él hasta nuestra declinación,
que es 35 nuestra muerte en esta vida (*bíos*);
somos atraídos al cielo por Él como los rayos (*aktís*)
por el sol, sin ser obstaculizados por nada.¹⁹ Tal es
40 la resurrección (*anástasis*) espiritual (*pneumatiké*)
página 46 que absorbe a la psíquica (*psychiké*) tanto como
(*homóios*) a la carnal (*sarkiké*).²⁰ Si hay alguno,
empero (*dé*), que no cree (*pistéuein*) no es posible
5 persuadirle (*péithein*); ya que (*gár*) se trata de la esfera
(*topos*) de la fe (*pistis*), hijo mío, y no de la persuasión
(*péithein*).²¹ El que está muerto resucitará
y hay alguno que cree (*pistéuein*) entre los filósofos
(*filósofos*) de este mundo.²²
10 Pero (allá) él resucitará y el filósofo (*filósofos*)
de este mundo no acepta creer (*pistéuein*) que él sea
alguien que retorna sobre sí mismo y (nosotros) por
nuestra fe (*pistis*) ya que (*gár*) hemos conocido al Hijo

[157]

- 15 del Hombre y hemos creído (*pistéuein*)
que ha resucitado de entre los
muertos y es de Él del que decimos
que llegó a ser la destrucción
de la muerte, a tal punto (*hós*) es grande
- 20 Aquél en quien se cree (*pistéuein*).²³
Los que creen (*pistéuein*) son inmortales. El
pensamiento de los que son salvados no perecerá.
El espíritu (*nous*) de los que le han conocido no perecerá.²⁴
- 25 Por esto nosotros somos elegidos
para la salvación y la redención
habiendo sido destinados desde el comienzo
para no caer en la lo-
cura de los que son ignorantes,
- 30 sino que (*allá*) tendremos entrada en la
sabiduría de los que han conocido la
Verdad.²⁵ Ahora bien, la Verdad que se considera
no es posible abandonarla, ni (*óute*) ha llegado a ser.²⁶
- 35 Fuerte es el sistema (*systema*) del
Pleroma (*pléroma*); pequeño es lo que
se ha separado y ha llegado a ser
mundo (*kosmos*). Pero (*dé*) el Todo es
lo que está encerrado. Antes de que
llegara a ser, él existía.²⁷ De modo
que (*hóste*) no dudes (*distázein*) de
la resurrección (*anástasis*), hijo mío Reginos.²⁸
En efecto, si tú no existías
- 5 en la carne (*sarx*) has tomado carne (*sarx*) cuando
entraste en este mundo (*kosmos*). ¿Por qué
no tomarás carne (*sarx*), cuando
subes al Eón (*aión*)?
Lo que es superior a la carne (*sarx*) es
- 10 para ella causa (*áitios*) de la vida.
Lo que existe gracias a ti ¿No (*mé*)
es tuyo? Lo que es tuyo
¿No existe contigo?²⁹
pero (*allá*) cuando estás en este mundo ¿qué te
- 15 falta? Eso es lo que
anhelas (*spoudázein*) aprender.³⁰
El corion (*chorion*) del cuerpo (*soma*) es
la vejez y tú

[158]

eres corrupción.³¹ Para ti
20 la pérdida (*apousía*) es un beneficio.
En efecto (*gár*) tú no dejarás lo
mejor, si te vas. Lo peor
lleva consigo la disminución,
pero (*allá*) hay gracia para él. Nada,
25 por lo tanto, nos libera de
este mundo. Pero (*allá*) en cuanto al Todo que nosotros
somos, somos seres salvados. Hemos recibido
la salvación de un cabo (de él)
al otro. Pensemos así,
30 comprendamos así.³² Pero (*allá*)
algunos quieren
saber cuando indagan sobre
lo que buscan si
el que es salvado, cuando deja
35 su cuerpo (*soma*), será
inmediatamente salvado. Que
nadie dude (*distázein*) sobre esto.
... Los miembros (*melos*) que son
visibles una vez muertos
Página 48 no serán salvados, ya que (sólo) los miembros (*me[los]*)
vivientes que están en
ellos pueden resucitar³³ ¿Qué,
pues, es la resurrección (*anástasis*)? Es la revelación
5 permanente de los que
han resucitado. Si tú,
en efecto (*gár*), reflexionas leyendo en el Evan-
gelio (*evangelion*) que Elías (*Eléias*) a-
pareció y Moisés (*Moysés*)
10 con él, no vas a pensar de la re-
surrección (*anástasis*) que es una fantasía (*fantasía*).
No se trata de una fantasía (*fantasía*), sino (*allá*)
de la verdad.³⁴ Más, no obstante (*dé*),
apropiado nos es decir que
15 el mundo (*kosmos*) es una ilusión (*fantasía*),
que la resurrección (*anástasis*), que
ha llegado a ser por medio de
nuestro Señor, el Salva-
dor (*sotér*), Jesús el Cristo (*Chrestós*) ¿So-

[159]

20 bre qué, empero (*dé*), enseñar
ahora? Los que
viven morirán ¡A tal punto (*pos*)
viven en una ilu-
sión (*fantasía*)! Los ricos han llegado a ser po-
25 bres y los reyes han caí-
do, todo cam-
bia. Ilusión (*fantasía*)
es el mundo (*kosmos*) (para
no menospreciar (*katalalein*)
30 las cosas excesivamente). Pero (allá)
la resurrección (*anástasis*) no tiene
tal carácter, ya que
se trata de la verdad, lo que se mantiene firmemente
y es la revelación de lo que
35 es y la transformación
de las cosas y
un paso (*metabolé*) a la
novedad.³⁵ En efecto (*gar*), la incorruptibilidad
Página 49 des[ciende] sobre la
corrupción y la luz se derrama
sobre la oscuridad ab-
sorbéndola y el Ple-
5 roma (*pléroma*) completa la deficien-
cia. Estos son símbolos (*symbolon*) y
símbolos de la resurrección (anástasis).³⁶
Él es el que establece
el bien. De tal manera (*hóste*) no
10 comprendas (*noéin*) parcialmente (*merikós*) ¡Oh, Regi-
nos! ni (*oúte*) te compor-
tes (*politéuesthai*) según (*katá*) esta carne (*sarx*) respecto de
la unidad, sino (*allá*) libérate
de las divisiones (*merismós*) y de los
15 lazos y ya (*éde*) posees
la resurrección (anástasis).³⁷ Si,
efectivamente (*gár*), el que ha de morir sa-
be en cuanto a sí mismo que ha de mo-
rir (por más que (*kan*) haya pasado muchos
20 años en esta vida (*bios*)
es conducido aquí),
¿Por qué no te consideras

[160]

tú mismo como resucitado y
conducido a-

- 25 qui?³⁸ Si posees
la resurrección, pero (*allá*) permaneces como si (*hós*)
debieras morir (aquél al menos también (*káitōi ge*) sabe
que está muerto) ¿Por qué, pues,
habría de menospreciar tu
30 inexperiencia (*gymnázesthai*)? Es conveniente a cada
uno ejercitarse (*askéin*)
de diversos modos y se li-
berará de este elemento (*stoichéion*)
para que no esté en el error (*planan*), sino (*allá*) para que
35 se alcance de nuevo
como era primeramente.³⁹
Esto lo he recibido
de la liberalidad (*fthonéin*) de mi
Página 50 Señor, Jesús el Cristo (*Chrest[os]*). Yo lo ense-
ñé a ti y a tus hermanos, hijo mío,
sin omitir nada de
lo que es necesario para vuestra consolidación.⁴⁰
5 Si, no obstante (*dé*), hay entre lo que he escrito
algo demasiado profundo en la exposición (*apangelía*)
de la Palabra (*logos*) os lo explicaré,
cuando lo solicitéis, pero (*dé*) ahora
no seas celoso (*fthonéin*) respecto de los que se
10 cuentan contigo, cuando sea posible hacer
un servicio (*ofeléin*). Son muchos a los que interesa
lo que yo te he escrito.⁴¹
A ellos les digo:
la paz (*eirene*) sea entre ellos y la gracia (*charis*).
15 Saludo a ti y a los que te
aman con fraternal amor.⁴²

EL TRATADO (*LOGOS*) SOBRE LA RE-
SURRECCION (*ANASTASIS*)⁴³

Notas a la Traducción

¹ La referencia, con *Epist. Rheg.* pp. 36-37 y contra *De Res.* p. 19, es concreta y no convencional. Alude a aquellas personas que

[161] toman el conocimiento exteriormente sin captar su núcleo espiritual y entre las que se colocan los filósofos meramente racionalistas más adelante directamente mencionados. El eco de la tradición negativa sobre la *polimathía* con su vieja raíz heraclitea (Diels-Kranz B 40, ver Marcovich, pp. 61-66), como lo recuerdan los editores críticos, se hace, sin duda, aquí presente; pero el centro, como se seguirá comprobando, es la contraposición paulina de la *I Epístola a los Corintios*.

² Esta frase completa el pensamiento anterior. El saber por sí mismo, como un fin que busca la mera salida lógica o profana de una dificultad, sólo aporta una solución ilusoria y la verificación de lo dicho se confirma por sus resultados. La sabiduría del mundo gira sobre sí misma, dando un falso dictamen sobre su dominio, ya que produce lo contrario de lo que busca, vanagloria, en lugar de humilde reconocimiento: sabios desde el hombre, no desde Dios. Toda una clara tradición paulina se concreta en este par de opuestos: la contrariedad entre la sabiduría profana, meramente humana, sensorial y racional, que se dice autónoma, y la que nace de la fe o experiencia espiritual, que ilumina a la anterior. Presente está aquí, doctrinariamente, I Cor 1,17ss., III,18, etc, y como un eco que deriva de tal intención y más próximos a la letra del texto, I Cor VIII,1 y Rom I,22; XII,3. El pasaje, como ya lo advertía *De Res*, p. 19, tiene un claro paralelo en el E.V., pp.19-21-26: "Vinieron a Él (= Jesús) los sabios que se consideraban tales, para probarle, pero Él les confundió, porque estaban en el vacío. Estos le odiaron, porque no eran verdaderamente sabios". Si *placet*, Ménard, pp, 108-109, aunque el paralelo de *Acta Thomae*, 79, p, 195 (Hennecke II, p. 485), no cuadra aquí. Entre los escritos apostólicos se enfoca el tema con diferente énfasis: *Epist. a Diogneto* V,3: "A la verdad, esta doctrina no ha sido por ellos inventada gracias al talento y especulación de hombres curiosos, ni profesan, como otros hacen, una enseñanza humana". Ver igualmente *ibid.* XII, 4-5 (Bueno, pp. 850 y 860). Resulta asimismo elocuente *Epist. de Bernabé* XIX, 1-2 y 1,5 *in fine* (Bueno pp. 806 y 772) y algo más alejado *Hermas*, Mand. X,1,6 (Bueno,1. 993). Ideas similares hay en C.H. LX,10 (Nock-Festugiére, p. 100) y Plotino, *Enn.* VI,9,4. Puede verse Nock-Festugiére I p. 105 nn. 35 y 36. *Sauneue*, como presente habitual, lo hemos traducido por "suelen tener". La expresión que hemos vertido por: "una alta opinión de sí mismos", reza literalmente: "alguna grandeza dentro de sí mismos". Puede verse *Epist. Rheg.*, p. 52.

³ Estos tales no se mueven religiosamente, o sea, por obra

[162] del mensaje que se origina en la Verdad y que es su manifestación. En ellos no opera el Logos. La expresión "*plogos entmee*" es equivalente a la del comienzo del E.V. "*pevangelion entmee*" y con el mismo significado allí registrado, o sea, el querigma que procede de la Verdad y que así es la proclamación verdadera. La frase de *Od. Sal.* VIII,8: "Oíd la palabra de la verdad y recibid el conocimiento del Altísimo", tiene el mismo sentido (ver las múltiples referencias que hay en Ménard, p. 87). Hay aquí una evidente proyección y universalización del lenguaje paulino, en el que se unifican ambas fórmulas y en Cristo, en Ef 1,13: "En Él también vosotros, tras haber oído la palabra de la verdad, el evangelio de vuestra salvación..., fuisteis sellados..." significado, que como con buen criterio atisba H. Schlier, se refiere a una enseñanza originaria, como también en Gál V,7 y II Tes II,10ss. (ver asimismo Col 1,5-6; II Cor XI,6,6) y no a una doctrina verdadera, como, por negación aparece en otros textos: I Tim II,4; III,15; IV,3; VI,5; 1Ped 1,22; II Ped 1,12. Si *placet*, Schlier *La lettera agli Efesini*, pp. 96 y ss. La interpretación de *Epist. Rheg.*, p. 53 que entiende la frase como referida a la Escritura, no nos entusiasma. Acaso con el primer significado haya que interpretar a Policarpo *Ad Phil.* III, 2 y, más dudosamente, a Papías, II, 3 (Bueno, pp, 663 y 873). En este sentido propiamente primitivo debe entenderse el nombre que según Ireneo de Lyon, daban los valentinianos a su "evangelio" y cuyo tecnicismo parece escapársele al eclesiástico al tener sólo en cuenta su propia noción "de la verdad", calificativa. Por ello dice el santo Obispo: "Los seguidores de Valentín, mostrándose a su vez más allá de todo temor, al mencionar sus escritos, se vanaglorian de tener más que los mismos Evangelios existentes. Y a tal punto de audacia han llegado, que titulan a lo escrito por ellos poco tiempo ha, Evangelio de la Verdad, lo que en nada se acuerda con los Evangelios de los apóstoles, de modo que tampoco el Evangelio queda entre ellos sin ultraje. En efecto, si eso que se ofrece de parte de ellos, es el Evangelio de la verdad, es, sin embargo, algo diferente a éstos que nos han sido trasmitidos por los apóstoles; los que quieran, pueden saber, como se manifiesta desde las mismas Escrituras, que no se trata ya de lo que ha sido trasmitido por los apóstoles como Evangelio de la verdad" (*Adv. Haer.*, III, 9,11; Harvey II, p. 52). Ver también *Pistis Sofía*, 153,9.

⁴ Con *Epist. Rheg.* p, 53: "*eusine enhouo*" como presente II el verbo y el adverbio = *mállon*, más fiel al copto, y en desacuerdo con *De Res.* p. 20, que abogaba por *epi pléion*. El tiem-

[163] po verbal mismo sobreentiende la búsqueda continuada de lo todavía no alcanzado, el verdadero reposo. El concepto trae a la memoria el pensamiento agustiniano posterior: "fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te" *Confesiones* I, 1,9-10 (ver también 1,5,5). El reposo (*anápausis*), es decir, la paz espiritual. Dice coherentemente el E.V.: "Al poseer el conocimiento... recibe el reposo". Y en consecuencia, en 42, 9-12: "Pero ellos reposan en el que reposa, sin penar ni girar, obstaculizados en torno a la Verdad". Advertir igualmente su sentido último en 24,14-20 y 41,28-29. La noción, como lo toma presente Ménard, E.V., p. 119, es común al N.T., al helenismo y a la literatura judeocristiana. Pueden verse allí las numerosas citas registradas a las que se pueden agregar otras de *Epist. Rheg.* p. 54. Para el valentinismo ulterior es ratificadorio el *Frag.* 31 de Heracleón, que al comentar a Jn XIII, 38 dice que su "alimento, reposo y potencia" era la Voluntad del Padre. Puede verse Brooke, p. 85 y la traducción italiana de Simonetti, p. 157.

⁵ Sobre la recepción del descanso a través de Jesucristo, rec. *Hebreos*, IV, 1 y 3, en relación con Mt XI, 29; igualmente E.V. 23,29: "Su (= del Padre) reposo, él (= el Logos) lo ha recibido en sí", así resulta ser el fruto pleromático, de la plenitud, que se ofrece al mundo. Pero aquí, ampliando la expresión, se afirma que por medio de Cristo vino la paz. Él fue su mensajero, pero ella se hizo realidad en el corazón del creyente una vez que creyó o conoció la Verdad. Cuando desde el Enviado ascendió al origen común de ambos y así lo comprendió como Enviado. Como más adelante se observará, en este texto *pistis* y *gnosis* (aún no escindidos por la polémica) son sinónimos. Y ciertamente que la *Epist. a los hebreos* IV, 2, no dice otra cosa: "Pero la palabra que oyeron no aprovechó a aquéllos al no estar unidos por la fe a lo que escucharon".

⁶ Fórmula epistolar usual. Dice también la *Carta (apócrifa) de Santiago*, 1,8-10: "puesto que tú me has rogado de enviarte un secreto", como rec. *De Res.*, pp. 20-21. El "emman" (nosotros), es un plural mayestático, que no se vuelve a repetir en el resto de la misiva. Por otra parte, el destinatario directo de la carta es una sola persona, Reginos, por ello la frase "te escribo".

⁷ La resurrección es una realidad, algo que se sostiene de por sí, por eso es *anankáia*. El neutro utilizado en la versión copta (*anankáion*) no representa ningún problema, ya que como A. Böhlig ha mostrado, el femenino de las palabras griegas cuando

[164] éstas se toman en préstamo en copto, desaparece, y ocupan su lugar el masculino o neutro. Puede verse *Epist. Rheg*, p. 56. Por otra parte, se sigue comentando, el hecho de que muchos no capten o experimenten tal realidad (*apístoi*) -la fe es presentada aquí con toda amplitud y rigor como una forma de conocimiento superior, que tiene que ver, entre otros, con el misterio de la resurrección-, no le quita su existencia y también, de hecho, algunos la aprehenden. Si el fondo de esta verdad es empíricamente religioso: cf. Mt VII, 13-14 y XXII, 14, su explicitación especulativa la emparenta con el platonismo. Así dice Plotino en *Enn*, V,5,12 *in initio*: "Es menester, sin embargo, ver claro con qué se necesita percibir cada cosa, unas con los ojos, otras con los oídos, e igualmente, en cuanto a lo demás también es menester creer que se necesita ver otras con el espíritu (= *nous*) y no pensar que el comprender sea un oír o ver, como de mandar a los oídos ver (se podría pensar) también que no existen los sonidos, porque no se ven". La oposición pocos/muchos corre por múltiples textos gnósticos. Cf. *Ev. Thomae* 75; *Ext. de Theod.* 56; basilidianos, *apud* Ireneo, *Adv. Haer.* 1, 24, 6, Harvey I, p. 202. Así como las denuncias sobre sus aparentes aberraciones exclusivistas, p, ej., Plotino, *Enn.* II,9,9. La misma idea se testimonia también en C. H. IX,4, en una línea platónica genérica (ver Nock-Festugière I, p. 97 y notas).

⁸ Literalmente: "Sea para nosotros la palabra atinente a ella".

⁹ La pregunta quiere decir ¿Cuál fue el comportamiento concreto del Señor mientras vivió corporalmente, como cualquier hombre, oportunidad en la que también se manifestó a los creyentes como un real hijo de Dios? La expresión "en la carne", es claramente antidocética y equivalente a "en el cuerpo" (cf. en la misma tónica, carne = cuerpo o viceversa: Col VI,16; Ef V,28-29; II Cor IV,10-11, puede verse Spicq *Dieu et l'Homme*, p. 170, n. 2). Ver entre los textos canónicos y católicos: Heb. II,14; 1 Tim III,16. I Jn IV,2; 1 Ped. III,18; IV, 1, etc.; *I Clem.* XXXII,2 (Bueno, p. 206); Ignacio, *Esmirniotas* I,1; *Efes.* XX,2; *Magn.* XIII,2 (Bueno, 489, 459 y 466). Y entre los extracatólicos: *Ev. Th.* 28: "Y me he revelado a ellos en carne" (Kasser, p. 63) (= *logion* de Oxyr. III, De Santos Otero, p. 89). Los valentinianos se mantienen en *Ext. Theod.* 16 (*epi ton Logou sarka*); 85,2 y ya más complejos en *Ext. Theod.* 62,2; Heracleón, *Fragm.* 8 (Simonetti, p. 143); E. V. 31, 5-8 (ver comm. de Ménard, p. 155) y *Ev. de Felipe* 23 y 72 (puede verse, A. Orbe, "La encarnación entre los valentinianos"). Más claramente docetas, Saturnino en Ireneo, *Adv. Haer.* 1, 24, 1, Harvey I,

[165] p, 197; Carpócrates, *ibid.* 1,25,1; 1, 26,2 (Harvey I, p. 204 y pp. 211-212). Por otra parte, en tanto "hombre de carne y hueso", Jesucristo se mostró como un hijo de Dios y pensamos, frente a *Epist. Rheg.*, que el artículo indeterminado tiene pleno significado cristológico, como veremos en relación con 44,21, cf. *In Jn* 10, 36 y *Epist. de Bernabé* XII 10 (Bueno 797), que dice a semejanza con nuestro texto, "He aquí otra vez a Jesús, no como hijo del hombre, sino como Hijo de Dios, si bien manifestado por figura en la carne".

¹⁰ Con la sugerencia de J. Zandee, *De Res*, p. 22, y la interpretación de Krause. Intr. al "Tratado sobre la resurrección, *Gnosis* II (p. 71 en la versión inglesa).

¹¹ Rec. Gál. II,19: "Yo por la ley he muerto a la ley..." y los textos valentinianos: Ptolomeo *Carta a Flora* V,1 y Heracleón, *Fragm.* 40 (Simonetti, p. 61) que vinculan la ley de la naturaleza a la dada por Yahvé. Se trata, en realidad, de una posición frente a una doctrina judía que Filón refleja. Cf. Bréhier, *Les Idées Phil. et Relig. de Philon d'Alexandrie*, pp. 11-34, como nota *De Res*, p. 23 con los textos allí citados. Los testimonios, además, que Clemente Alejandrino nos ha transmitido del *Kerigma Petrou*, en los que se dice que el "Señor es llamado Ley y Palabra", muestran al revés lo que aquí se dice en los límites de la tradición cristiana primitiva (ver Hennecke II, p. 99).

¹² Jesús el Cristo se manifestó como hijo de Dios, pero en tanto hombre. Jesucristo es, pues, el Hijo del Hombre por antonomasia, un hombre (= hijo del Hombre) que revela su esencia espiritual (= hijo de Dios), luego, humano y divino. Algo semejante se conserva entre los marcosianos cuando san Ireneo dice: "Y que éste es el Espíritu que ha hablado por Jesús, que ha confesado que él era el Hijo del Hombre y que ha manifestado al Padre descendiendo en Jesús" (*Adv. Haer.* 1,15,3, Harvey I, pp. 150-151). Ya más técnicos son *Ext. Theod.* 61,4 y 58,2, al igual que Heracleón, *Fragm.* 36 (Simonetti, p. 159). Puede verse A. Orbe, *Estudios Valentinianos* IV, pp. 155-169 y *Apócrifo de Juan*.

¹³ Es decir, como un verdadero hijo de Dios, Jesucristo es un sujeto espiritualmente perfecto que ha alcanzado con ello la verdadera vida y así no muere. Por ello ha triunfado de la muerte. Dice consecuentemente *Ev. Felipe* 21: "Los que dicen que el Señor ha muerto primero y que ha resucitado, se engañan, pues él ha resucitado primero y está muerto" (Ménard, p. 76). Ver también Ireneo *Adv. Haer.* 1,15, 2 y 3 (Harvey I, pp. 149-151) y *Ext. Theod.*

[166] 61,7. Además, como hijo del Hombre, Jesucristo ha hecho manifiesto el ejemplar del hombre, el *Anthropos* del que todo hombre participa potencialmente, semilla, como él, de la Verdad y lo visible del Logos. De este modo colabora a su traslado al Pleroma o, menos míticamente, a la recuperación de la perfección o mismidad de su ser que es su misma Humanidad. Todo lo dicho tiene su reflejo en el posterior tecnicismo valentiniano. Para el tema de la "restauración", como anota *De Res*, pp. 23-24, cf. *Adv. Haer.* 1,8,4; 1, 21,3 (Harvey I, pp. 73, 131 y 184) y *Ext. Theod.* 61,5. El concepto de *apokatástasis* no se encuentra entre los PP. apostólicos, pero sí en Orígenes y no está tan lejano de Ef 1,6-10, como advierte *Epist. Rheg.* Para "la semilla de arriba" ver E.V., p. 42,11-14; 36, 36-38 y 43, 13-14; *Fragm.* I de Valentín y *Ext. Theod.* 1,1. Otros testimonios en *Epist. Rheg.* p. 61. Un uso semejante de la noción se encuentra en C. H. IX, 3,4,5 (Nock-Festugière I, pp. 97-98). Del mismo modo, la doctrina del Cristo de lo alto es juanina, rec. Jn 3,31; 6,38, etc. Puede cf. en su relación con el gnosticismo: Bultmann *The Gospel of John*, p. 135, n. 4.

¹⁴ *Systasis*, el término puede ser sinónimo de *kosmos*; pero sin olvidar, entonces, la complejidad que este término asume en la Gnosis (ver sólo para nuestro texto *Epist. Rheg.*, pp. 108-111). Polivalencia que ya era propia de los griegos, cf. *De Mundo* 391 b 10. Un texto a nuestro respecto de los marcosianos es sintomático: "En efecto, habiendo llegado a ser la deficiencia y las pasiones por causa de la ignorancia, toda la estructura (*systasis*) que deriva de la ignorancia es disuelta por el conocimiento, de modo tal que la gnosis es la redención del hombre interior" (Ireneo *Adv. Haer.* 1,21,4; Harvey I, p. 186) y "Dicen que así llega a ser la consistencia (*systasis*) y sustancia de la materia, desde la que este mundo se establece" (*Adv. Haer.* 1,4,1; Harvey I, p. 35). Ver asimismo *Ext. Theod.* 22,2. De este modo las potencias dominadoras del mundo constituyen un todo unitario con él. Estos *kyriótetes* y *theótetes* componen una fórmula valentiniana que sintetizan los diversos pasajes paulinos depreciativos de las potencias celestes y que resume I Cor. VIII,5 con un binomio similar al nuestro. La semejanza de Col 1,16 es exterior e igualmente los textos valentinianos posteriores: *Ext. de Theod.* 43,3 y su ratificación de *Adv. Haer.* 1,4,4 (Harvey, I, p. 38) (contra *De Res.* pp. 24-25), ya que éstos tienen sentido desde una cosmología soteriológica y aquí se describe la situación del mundo caído del que hay que purificarse. Más próximo a la significación de nuestro texto se encuentra *Hipóstasis de los Arcontes* 134,

[167] 23-25, que Parafrasea a Ef VI,12: "(Nuestra) lucha no es contra la carne y la (sangre), sino que es contra los poderes (*exousía*) del mundo (*kosmos*) y los espíritus de la maldad" (Bullard, p. 19). Ver igualmente la *Exégesis del alma* 131, 5-15.

¹⁵ Es decir, participando de la vida espiritual (de la que forman parte maestro y discípulo), el ámbito del misterio, que es lo que es realmente difícil cuando se enfoca racional y reductivamente, se torna diáfano. Ver igualmente 43,34.

¹⁶ La solución (*pbol = he lysis*), es el objetivo vanamente buscado la indagación racional y que graciosamente se ofrece en el ámbito religioso o espiritual. Ella ha sido encontrada y así aportada por Cristo Y por él en tanto vehículo de la "solución", el sentido de lo que existe (y en su más estricto sentido escolástico: "*ex aliquo esse habere*", Ricardo de San Víctor *De Trin.* IV, 12 y 19: P. L. 196> 938 Y 942. Si *placet* R. Panikkar *El silencio del Dios*, p. 52, n. 151), tanto en su costado negativo, o sea, aquello de que es necesario despojarse por pertenecer al dominio del devenir, como en el positivo, es decir, la toma de conciencia de la verdadera realidad, que consiste en comprender que se es "semilla de elección", espíritu. Ahora bien, la tal revelación es, en realidad, autorrevelación interior, de ahí su carácter de apertura plena (*haplós*), equivalente al *en parresía* de Jn XVI, 25-29 en una atmósfera pneumática, Cf. *Ev. Thomae* 108: "Jesús ha dicho: "el que llegue a beber de mi boca será como yo; yo mismo seré lo que es él y lo que le es oculto le será revelado" (Kasser, p. 116). En el mismo sentido pueden interpretarse otros testimonios gnósticos registrados en *De Res*, p. 25 (*Pistis Sofía*, Cap. 8 hacia la mitad y el final del Cap. 88) y *Epístola (apóc.) de Santiago*, p. 2, 10-15 y p. 7, 4-10. Asimismo por lo dicho se explica aquí la presencia del término técnico "*probolé*". Es decir, la solución u obra de la manifestación divina, es un producto o imagen de la divinidad misma y así el pneumático es un vástago suyo. De la conjunción de lo que viene de arriba (= la Verdad) y de lo que se despierta abajo (= el espíritu), surge la claridad de la *probolé* o el "estado de gracia", que de este modo, resulta coherente que sea hijo o brote de la Verdad. El espíritu juanino sigue siendo manifiesto: "gloria que recibe del Padre como Unigénito, lleno de gracia y de verdad" (Jn 1, 14) y la gracia y la Verdad nos han llegado por Jesucristo" (Jn 1, 17). El comentario que Heracleón dedica a estos versículos de Jn muestran el interés de los valentinianos por los epítetos johánicos, al par que

[168] subraya el posterior tecnicismo. Cf. Ireneo, *Adv. Haer.* 1,8,5 (Harvey I, pp. 79-80).

¹⁷ Rec. II Cor V,4: "Para que lo mortal sea absorbido por la vida" al igual que I Cor XV, 54 y el sentido antropológico del paso claramente conservado en el valentiniano Heracleón cuando se dice por la pluma de Orígenes: "En efecto, Heracleón sostiene que el alma no es inmortal, sino que tiene la posibilidad de salvarse, sosteniendo que se trata del elemento corruptible que reviste la inmortalidad, una vez que muerta sea absorbida por la victoria" (Heracleón, *Fragm.* 40, Simonetti, p, 162). Cf. *De Res*, pp. 26-27. En pocas palabras, el Salvador, en tanto el modelo consumado del Hombre, ha hecho resplandecer su naturaleza inmortal sobre cuanto cambia y perece, psíquico o material (contrástese *Epist. Jacobi*, pp. 11, 38- p. 12, usque ad 9). Lo dicho, lo profesa el anónimo maestro, y lo observa Reginos, como se dice incidentalmente. Y desde el horizonte del Salvador como Hijo de Dios (rec. 44, 27-29) se entienden las líneas que siguen: 1º porque, desde su vertiente pneumática, él ha transformado lo perecedero por lo inmutable (el mundo de la deficiencia por el de la plenitud), cf. *Ap. de Juan*, 1,27-28 y Ptolomeo en Ireneo, *Adv. Haer.* 1,3,1, Harvey I, p. 24, quizás Jn XVI, 28; 2º esto lo ha realizado desde su interioridad misma (Jn II,19 y los ecos en Ignacio, *Esmirniotas*, II,1) y 3º ello significó un cambio de visión en la que lo invisible y realmente valioso, supera a lo visible y más débil. Rec. Plotino, *Enn.* V,5,11: "Sí, no busques a lo Uno con ojos mortales, tal como nuestra doctrina dice, porque no es posible verlo, como pudiera considerar alguno creyendo que todo es sensible.., él destruye lo más de todas las cosas. En efecto, lo que alguno piensa que es lo más, esto no es lo más; lo muy grande, empero, es mucho más débil... debe, en consecuencia, invertirse el sentido respecto de la opinión; caso contrario, quedarás vacío de lo divino". Los testimonios cristianos van al contrario, p. ej., Rom 1, 20, etc.; Ignacio, *A Policarpo*, 3,2. Ver el breve examen de *Epist. Rheg.*, p. 69. Ver, posteriormente, en la misma trayectoria valentiniana *Ext. Theod.* 59. Con lo dicho en 1), 2) y 3) quedó abierto el camino de lo esencial para todo espíritu atento. Ver E.V, 18, 16-21: "Misterio oculto, por el que Jesucristo ha iluminado a los que se encontraban en la oscuridad a causa del Olvido. Los ha alumbrado y les ha mostrado un camino, el camino es la Verdad que les ha enseñado", cf. también *ibid.* 31,28 y 19, 17-19.

¹⁸ El "Apóstol" es San Pablo, de acuerdo con la cita que si-

[169] gue, muy considerado entre los valentinianos, de cuyo discípulo Teodas se dice ser a su vez, discípulo Valentín. *Ext. Theod.* 23,2, le denomina el "Apóstol de la resurrección". Ver asimismo Ireneo *Adv. Haer.* 1,8,3, Harvey I, p. 72 e *Hip. de los Arcontes* 134,21. En general, cf. nuestro artículo: "San Pablo y el problema de la Gnosis", 1ª parte. La cita del Apóstol de los gentiles que aquí aparenta ser literal, es, en realidad, una combinación de Rom VIII,17 y Ef II,5-6, como muestra *Epist. Rheg.*, comparando ambos textos en griego y en su versión sahídica. El significado de la frase tiene que ver con la resurrección en la vida mortal, como ya se anticipó en n. 12 y se seguirá mostrando.

¹⁹ En tanto nos encontramos en el mundo del devenir formamos parte de la esfera de la experiencia, somos visibles y corruptibles. Pero si nos identificamos con el Cristo, si le llevamos en nosotros o con expresión paulina le "revestimos" o si nos rodea (rec. *Epist. Jacobi*, p. 5, 21-23: "vosotros os animáis a dirigir la carne; Vosotros, a los que el Espíritu *-pneuma-* rodea como un muro"), somos como sus rayos. Los editores del *De Res*, han sostenido largamente la influencia de la teología solar sobre este texto, así como la influencia de Ef V,14, la que *Epist. Rheg.*, p. 74, no cree tan decisiva sin embargo, esta última nos parece constituir el camino concreto de la investigación histórica. Aquí nos encontramos con el tema de la regeneración profunda y, en tal contexto, conocimiento salvador y bautismo van unidos (rec. *Ext. Theod.* 78). El breve himno efésico: "Despierta tú que duermes y levántate de entre los muertos y te iluminará Cristo", se encuentra en el mismo medio litúrgico bautismal que *Od. Sal.* 15,1 ss.; "Como el sol es alegría para los que desean el día, así mi alegría es el Señor. Él, efectivamente, es mi sol, sus rayos me han hecho levantar y su luz ha dispersado toda tiniebla de mi rostro" (cf. Schlier, O.C., pp. 380 y ss.). Los iluminados por Cristo son "hijos de la luz" (ver Hebreos VI,4 y *Acta Thomae*, 132 -Hennecke, p. 512) y más cerca aún de nuestro texto Clemente de Alejandría *Protréptico* IX,84, 2: "Despiértate... y el señor Cristo te iluminará, él, el sol de la Resurrección y que ha dado la vida por sus rayos" (Mondésert, p. 151). Esta presentada es la tradición literal, pero detrás de ella, en nuestro escrito, se encuentra un modo de interpretación de sesgo platónico, que rehuye una interpretación monista al estilo de la teología solar. Sabemos, en efecto, que Plotino abunda en el uso de este simbolismo (ver Ferwerda *La signification des images...*, pp. 49 y ss. y las conclusiones que vinculan el tema a Platón, pp. 58-

[170] 61), pero también que entre los platónicos la relación modelo/imagen, no representa ningún tipo de monismo, sino que sirve para dar cuenta de la relación uno/múltiple. Tal es igualmente el significado aquí pergeñado. El pneumático pertenece a Cristo, como el rayo al sol, o sea, existe por éste y sin él no podría existir, pero es diferente. A su vez, tampoco el sol es el rayo, pero es el único que permite su existencia y nada impide esta relación. Tal es el nexo e intimidad que el hombre pneumático, en tanto sujeto inserto en el devenir, mantiene con su modelo, el Cristo. Esto no hay quien lo pueda eliminar. Estas explicaciones se encuentran en nuestro artículo: "Sobre una aparente contradicción..." p. 181,

²⁰ Esta regeneración del pneumático es lo que se conoce como "resurrección espiritual" y la psíquica y la carnal, que son los modos propios del hombre religioso común, están incluidas en la primera, pero no al contrario. La oposición entre resurrección espiritual y carnal se encuentra entre los naasenos, apud Hipólito, *Elenchos* V,8, 23-24 y el fondo de referencia es sin duda I Cor 15,42-46. Ver nuestro "San Pablo y el problema de la Gnosis" comm. ad locum. El valentinismo posterior prolonga el panorama. Ver *Ext. Theod.* VII,2 y Heracleón, *Fragm.*, 15 (Simonetti, p. 147). Si *placet*, *De Res.* p. 29. Los editores críticos eran oportunos cuando en p.XIX hacían presente la comunidad de ideas existentes entre la noción de resurrección sostenida por este documento y la breve frase dicha al pasar por Plotino en *Enn.* III,6 (26),6 in fine: "Pero la verdadera vigilia es una real resurrección (*anástasis*) separada del cuerpo y no con él. En efecto, el cambio con el cuerpo es como la ida de un cuerpo a otro, del mismo modo como se pasa de un lecho al otro; pero la resurrección por entero verdadera es fuera de los cuerpos, cuya naturaleza siendo la opuesta del alma, es esencialmente algo diferente". Aparte de lo dicho, ahorran todo comentario. Sin embargo, es posible sospechar que aquí hay por parte de Plotino, una alusión de pasada contra los gnósticos valentinianos romanos combatidos en *Enn.* II,9. *Enn.* III,6 (26), bien remate el curso escolar plotiniano de los años 263/264 (integrado por el contenido de *Enn.* VI,4 (22); VI,5 (23) -otro tratado artificialmente fragmentado por Porfirio-; V,6 (24); II,5 (25) o constituyendo el comienzo del curso lectivo 264/265, dedicado por entero a los problemas del alma e inmediatamente anterior a la "gran tetralogía" se encuentra integrado en la atmósfera propedéutica de ésta. Además, las referencias antignósticas menudean poco antes y después: *Enn.* VI,4,1, 2, 9,10 y 11; VI,5,8; IV,3,4,9-13,

[171] etc. Podría objetarse, sin embargo, que en *Enn.* II,9 no se registran alusiones claras a la resurrección. Aunque también sería posible responder que tan ambiguas habrían podido resultar para el maestro griego las referencias a un "cuerpo pneumático" o de resurrección, como a una "tierra nueva" o "extranjera", a una "metánoia del Alma", etc. (ver *Enn.* II,9,4 in fine, 5, 6-in initio y 11) y haberlo interpretado literalmente. Además, el *De Res.*, vistas las coincidencias, ayudaría al estudio de las etapas progresivas en la constitución del pensamiento valentiniano; a establecer algunas diferencias especulativas entre los gnósticos alejandrinos y romanos y, finalmente, colaboraría también a echar luz sobre el largo conocimiento que Plotino sostuvo con los gnósticos (¡Ya en Alejandría!) y a explicar con cierta verosimilitud histórica su primera amistad y posterior enemistad. Sobre todo esto puede verse el Cap. VI de nuestro *Plotino y la Gnosis*.

²¹ Se retoma con más extensión a 43,32-44,3. La intuición de la resurrección se mueve dentro de los límites del espíritu, no en el ámbito anímico racional, volitivo o sensorio-perceptivo. El fondo es evangélico (cf. Lc XVI, 31) y paulino, II Cor V,11 (ver *Epist. Rheg.* p. 76 y *De Res.* p. 29). Dice similarmente Heracleón: "Además, sobre la frase 'si no veis signos y prodigios no creéis', dice que ella se adecua bien a aquella persona que por naturaleza tiende a ser persuadida por los hechos sensibles, pero no a creer por la palabra" (Simonetti, p. 162).

²² *Rec.*, como lo anota *Epist. Rheg.* p. 76, Jn XI, 25-26: "Yo soy la resurrección y la vida. El que cree en mí, no morirá jamás". Ver también los textos de san Pablo sobre el binomio muerte/resurrección en nuestro art. "La doctrina de la resurrección en san Pablo y entre los gnósticos", p. 349 y notas. Por otra parte, el autor de la carta reconoce que hay filósofos, los de una actitud espiritualista, que creen, es decir, que están espiritualmente despiertos. La expresión en copto dice: "los filósofos que están en estos lugares".

²³ Es decir, el filósofo que cree, resucitará, pero el que no cree y que por lo tanto, tampoco acepta la conversión interior (= *epistrofê*) al igual que el anterior, como no ve la equivalencia entre dicho retorno sobre sí mismo y la transformación que la fe produce en el cristiano, no se regenera. Como tampoco alcanza su reposo (*rec.* 43,35ss.). El texto copto es de difícil traducción literal y la versión que ofrecemos es ad sensum. Las líneas que siguen explican el sentido de la *pistis* que, es similar al conocimiento de Cristo como el modelo del hombre pleromático (cf. idéntica con-

[172] cepción en *Acta Thomae* 119 in fine, Hennecke, p. 506, como hace notar *Epist. Rheg.* p. 78), lo que abarca en sí el acto de la resurrección y, con ello, la victoria sobre la muerte. Para la proximidad de *pistis-gnosis*, cf. *Ev. de Matías*, Fragm. 2 (De Santos Otero, p. 59) y la *Carta (ap.) de Santiago*, passim. Los textos valentinianos citados por el *De Res*, p. 31, son más técnicos, aunque estamos de acuerdo con él en que a la idea de modelo ejemplar, como aparece aquí, no sería ajeno lo expresado por Hechos VIII,6, sobre Simón Samaritano.

²⁴ El que cree está resucitado y no morirá. Consecuentemente, el "modelo cósmico", "mundo nuevo" o de resurrección, al que aspira el verdadero centro de la Vida, también es inmortal y, finalmente, la facultad que se identifica con esa misma realidad, el *nous* o espíritu, también es inmortal. Se trata de breves pantallazos de contenido soteriológico, lo que el valentinismo posterior resumirá en la figura de la *Sofía* inferior. Cf. Ireneo, *Adv. Haer.* 1,5,6, Harvey I, p. 51. Ver asimismo una etapa intermedia entre los ofitas, apud Hipólito, *Elenchos* V,7,39 (Hombre Perfecto = Madre de los vivientes) y ya antes E.V. 31,17-18, especulativamente. La forma mítica de éstos o parecidos contenidos doctrinales es la que Plotino combate en *Enn.* II,9,11. Debajo de 'la exégesis gnóstica se manifiestan textos como Jn XVII,3; Apoc. XXI,1; II Ped III,13, etc.

²⁵ Se explica, por el carácter inmortal del espíritu, que el gnóstico haya sido desde siempre y para siempre salvado. El valentinismo posterior retiene expresiones casi idénticas. Los pneumáticos son: "semillas de elección" según *Adv. Haer.* 1,6,4, Harvey I, p. 57. Ver, también *Ext. de Theod.* 41,2 y para los basilidianos, Clemente, *Str.* IV,26, 165,3. En general cf. Sagnard, *La Gnose valentinienne...*, pp. 303 y ss, y con anterioridad ya E.V. 21,23: Cf. II Tes II,13: "Porque Dios os ha escogido desde el comienzo para la salvación". Sobre *dementia* y conocimiento de la verdad, ver los textos helenísticos citados por *De Res*, p. 32. Podría agregarse Plotino, *Enn.* VI,9,7,

²⁶ Esta de que aquí se trata, no es la mera verdad, sino Verdad en sí, eterna. Alcanzarla quiere decir ser ella misma y no perderla; por lo tanto, no se la puede abandonar. Se trata de otra forma de hablar sobre el estado de resurrección o del conocimiento salvador, de por sí inamisible. Un texto del *De Resurrectione* de Tertuliano (22,1), transcrito por *De Res*, p. 33, confirma esta interpretación. En general puede verse nuestra *Gnosis*, pp. 12 y ss.

[173]

²⁷ Como lo trata de mostrar *Epist. Rheg.* p. 81 facilitando la retroversión griega, las ls. 45,35 a 47,1 hasta el punto, pueden constituir un himno valentiniano primitivo. En él se querría afirmar que el Pleroma como lo verdaderamente existente es principal, respecto de lo que de él depende y se distingue, el mundo. Y, en realidad, en este último, en la medida en que es, es el Pleroma (= Todo, cf. para *holon* = Pleroma, A. Orbe, *Est. Val.* II, p. 54) el que se encuentra constreñido; por eso realmente es, más allá de la existencia o del ser en devenir. Detrás de esta exégesis está el sutil platonismo que en su aspecto antropológico se descubre en Platón, *Cratilo* 400 C y que se prolonga en algunos gnósticos. Ver F. García. Bazán, "La doctrina de la resurrección...", l.c., pp. 345 y ss. La jerarquía de los planos está bien perfilada en un mismo *logion* que contiene *Ev. Thomae* 19 y *Ev. de Felipe* 57 (Ménard, p. 84). Si *placet*, *De Res.*, p. 34.

²⁸ He aquí ratificado, en el plano gnóstico, el mismo reproche que hace Pablo en I Cor 15,12 teniendo en cuenta lo supuesto por el texto de Mt 28,17 (se sabe que otra es la opinión de W. Schmithals, basada sobre un imaginario pangnosticismo subyacente a las epístolas paulinas). Puede verse Turner *The Pattern of Christian Truth*, pp. 68-69 y rec. 46,37. *Epist. Rheg.* p. 82, hace presente la idéntica versión copta del pasaje evangélico: *hoeine audistaze*.

²⁹ Tenemos en estos renglones un razonamiento del autor de la carta que debe entenderse en sí mismo y no recurriendo a otros datos externos. El Hombre que realmente es, el pleromático, no participa de ninguna nota de lo que llega a ser. En este caso, de la carne, en tanto por necesidad, sí, se muestra como mundano. Pero lo que es una realidad de arriba hacia abajo, no lo es a la inversa. Es decir se puede sostener que el hombre concreto es un espíritu encarnado, porque así se experimenta; pero hablar del hombre espiritual es hacer una mera mención negativa por referencia a lo que sabemos y para distinguirlo de ello, pero nada más. Es correcto sostener que el hombre celeste o del Eón, no es el terrestre e igualmente que no se trata de una idealización de él, pero machacar sobre lo pleromático con las humildes categorías del devenir es hablar en demasía. Tal nos parece ser el sentido de la pregunta «¿por qué no tomarás carne cuando subes al Eón?» y la inmediata reflexión que vincula interioridad y manifestación dentro de la especulación ya aludida de modelo/imagen u origen/originado en una clara línea platónica. Nos parece que el núcleo de la men-

[174] talidad aquí puesta de manifiesto, se encuentra claramente explicado, en torno a Plotino, por J. Trouillard, "Raison et mystique chez Plotin", pp. 9-10.

³⁰ En realidad, dice el maestro gnóstico, lo que nos interesa realmente saber, en nuestra actual situación de deficiencia, no es lo menguado que poseemos, sino lo que no poseemos, que es lo que verdaderamente nos plenifica. Y sigue de este modo la explicación.

³¹ Nuestra vejez es como la placenta respecto del recién nacido. El resto, ya inservible, que queda una vez que se nació plenamente a la nueva vida. El fondo, nos parece, basado sobre Lc XVIII,16-17, el que utiliza al revés, se encuentra en otros textos de tendencia gnóstica, como *Acta Petri*. Ver especialmente A. Orbe, *Est. Val.* V, pp. 188-189. Difieren las interpretaciones del *De Res.* y *Epist. Rheg.*

³² El abandono de lo exterior no nos disminuye (Cf. Fil. 1,21), ya que ello es lo más débil, como lo más potente lo constituye la interioridad espiritual, por la que lo exterior se salva y no al contrario. En efecto, la realidad pleromática es la que está naturalmente salvada. La exégesis platónica subyacente se adivina. Puede verse Plotino, *Enn.* V,8,2 y II,9,17.

³³ *De Res.* pp. 37-38, muestra claramente la estructura de estos renglones. Se ofrece, primero, una pregunta ajena a la exégesis gnóstica, probablemente una de las -dificultades "ortodoxas" con que Reginos se chocaba en torno a la interpretación de I Cor 15,35-37 ¿El que se salva, por haber dejado de lado su cuerpo, se salva con éste? No, contesta el Maestro, apoyándose sobre una de las líneas más tarde escritas. No resucita lo visible que nace y muere, sino la vida interna o el Hombre interior que siempre existió. Cf. Rom VII,21-25 y Platón, *Rep.* 589a.

³⁴ La resurrección se caracteriza por ser la revelación (*apocalypsis*) total o permanente del que ha resucitado. Es decir, se trata de la autopresencia de lo espiritual siempre presente, Tal realidad es la ilustrada por Mt 17,3 (la de la resurrección) y si está en el Evangelio, ello significa que no se trata de una representación vana e imaginaria (*fantasía*), de una creación del alma sin fundamento, sino de una creencia profunda e intuitiva, verdadera por lo tanto, la que es fuente de semejante figura. De la figuración religiosa ascendemos, pues, a su origen verdadero, Por lo dicho, nos encontramos más próximos a *De Res.*, p. 38, aunque diferimos de su interpretación, que a *Epist. Rheg.*, pp. 88-89, en donde se quiere ver

[175] una referencia al contenido personal de la resurrección, ausente de todo el documento.

³⁵ Más, aunque parezca lo contrario a simple vista -ver ya 46, 35-38- participa de la naturaleza de la ilusión (*fantasía*) el mundo, que es imagen del Pleroma, que la resurrección, que es su patentización. Esto ha llegado al cristiano, históricamente, a través de la experiencia religiosa del Salvador, Jesucristo. En el mundo del devenir copia del espiritual, todo aparece y se desvanece, con constancia, e incluso, lo que se juzga más firme y potente, la riqueza y el poder (ver asimismo Plotino, *Enn.* 1,6,7 in fine). La resurrección, sin embargo, como se anticipó, no pertenece al orden inferior de las realidades que huyen, sino al Pleroma que es inmutable y eterno y que así produce la transformación, por reconocimiento de la propia naturaleza permanente, del que percibe la esencia que le es congénita. Desde tal perspectiva, la resurrección no pertenece a este mundo caduco y de la opinión, sino al que siempre es como es, verdad y auténtica originalidad. Dice más, con agudeza el remitente de la carta. Nuestro mundo es ilusión, luego no algo que se opone a la verdad, sino que la manifiesta indebidamente. Su realidad última e interna no es el ser un producto anímico, sino un destello del mundo verdadero, que suele también interpretarse como más de lo que es. Si aquí debajo tenemos toda la tradición apocalíptica que revela la tensión entre los dos eones y que tan perseverantemente se trasmite también en otros documentos cristianos de la gran Iglesia (ver *II Clem.* X,4 y xx,2 [Bueno, pp. 362 y 372]; Ignacio, *Ad Rmn.* VII,1; *Carta de Policarpo*, XV,2; *Carta de Bernabé* VI,1; *Hermas, Vis.* 1,8 [Bueno, 479, 665, 776,939]), hay del mismo modo una clara hermenéutica de corte platónico que tiende a integrar y a distinguir el mundo espiritual y el sensible. La primera etapa del valentinismo alejandrino posteriormente alegorizado y fijado por Ptolomeo y Heracleón, es aquí patente. Poco habría tenido que decir Plotino contra esta forma primera y platonizante del valentinismo.

³⁶ Las tres expresiones señaladas: que 'la corruptibilidad ocupe el lugar de lo corruptible', que 'la luz se extienda sobre la oscuridad y así la asimile' y que 'el Pleroma complete lo deficiente', son imágenes y formas expresivas que tratan de sugerir lo que es la resurrección. No quieren definir su misma naturaleza, sino indicarla. Esto se encuentra en perfecto acuerdo con 48,5-13 (la referencia del *De Res.* a Ireneo, *Adv. Haer.* 1,12,1, Harvey I, p, 110 es inatingente). Por otra parte, el maestro gnóstico da a entender que se trata de símbolos y expresiones habituales para los círculos religiosos

[176] en que se mueven ambos sujetos de la carta, remitente y destinatario de la epístola. Cf. E.V. 20,28-34: "¡Oh, la gran enseñanza! Se humilló (Jesús) hasta la muerte y la vida (eterna) lo reviste. Después de haberse despojado de los harapos perecederos, se revistió con la incorruptibilidad, la que nadie le puede quitar". Ver asimismo Heracleón, *Fragm.* 40 (Simonetti, p. 162). Debajo: I Cor 15,53-54 y II Cor V,2-4. Igualmente E.V. 25,16-19: "Absorbiendo (por la gnosis) la materia en sí mismo como una llama, la oscuridad por la luz y la muerte por la vida". Cf, asimismo 24,37-25,1 e Ireneo, *Adv. Haer.* 1,3,5, Harvey I, p, 30 y, entre los simonianos, *Ap. Megale, Frasm.* VIII *ter*, apud Salles-Dabadie, p. 31 (puede verse también nuestra *Gnosis*, p, 125). Y finalmente, E.V. 24,20-24. La subordinación en oposición entre "plenitud" y "deficiencia" es claramente valentiniana. Ver Valentín, *Fragm.* 5. Varios de estos elementos han sido ya indicados por *De Res.* p. 40.

³⁷ El Salvador es el que instaura el bien, con *Epist. Rheg.* 95 y con *De Res.* De acuerdo con tal modelo, por lo tanto, se exhorta a seguir a un tal ejemplar en cuanto a la comprensión totalitaria (sobreeniéndose de lo espiritual, que es indivisible o unitario y que por lo tanto no hay otro modo de comprenderlo, ver Ignacio, *Ef.* III,2; IV,2; XIV,1 - Bueno, pp. 449, 450 y 455) y a su independencia de lo material, que es divisible. Tal modo de intuir es igual que residir en la esencia misma de la resurrección. El fondo especulativo gnóstico resulta ser patente. Ver especialmente E.V. 25,13-15: "Por la gnosis se purificará de la pluralidad en vista de la "unidad" con la nota erudita de Ménard, p. 135. *Epist. Rheg.* pp. 95-96, entiende el texto literalmente, es decir, como una invitación a evitar las divisiones internas. Pero esta preocupación de los eclesiásticos -cf. *I Cl* 30,3; Ignacio, *Fil.* XI,2; Hermas, *Mand.* VIII,9; además, Ignacio, *Ef.* I,1; *Fil.* VII,2 (Bueno, 205, 488, 989; 448, 485)- como allí se muestra, no es confirmada por los testimonios gnósticos. Por otro lado la expresión; "y ya posees la resurrección", recuerda perfectamente a II Tim II,18: "Diciendo que la resurrección ya ha tenido lugar", lo que Tertuliano atribuye a los valentinianos: *De Praesc. Haer.* XXXIII,7, pero que discurre también por Menandro, *apud* Ireneo, *Adv. Haer.* 1,23,4 (Harvey I, p. 195 y en relación con ello Ignacio, *Ad Eph.* XX,2 -Bueno, p. 459-) y *Ev. de Felipe*, 23 y 63. *Rec.* Jn V,24; VI,47-51; VIII,51 y XI,25 junto con Rom VI,9-11; Ef II,3-6 y Col III,1-4.

³⁸ Todo ser humano puede ser cual es, o sea, mortal, y sabe que así es su naturaleza, por más que vaya a gozar de larga vida. El mortal en la muerte tiene su esencia. Pero inversamente, sostiene

[177] el desconocido maestro remitente de esta epístola y subrayando líneas anteriores (49,15-16), si te sabes resucitado tú eres "para la resurrección" es ésta la que te define y constituye. El uso de diversas personas gramaticales en el texto, indica que entre los mortales, que son todos los hombres, algunos creen o intuyen la resurrección, entre los que se encuentra el mismo Reginos. Rec. los primeros renglones del escrito que distinguían a los "muchos" de los "pocos". Nuestra interpretación difiere levemente de *Epist. Rheg.* pp. 97-98 y se amplía con todo el fundamento de especulación gnóstica que resume el *De Res.*, pp. 42-43.

³⁹ Otra ocasión en la que el remitente contesta a alguna de las precisas preguntas de Reginos y con la que da remate a su instrucción y exhortación. Este discípulo se reconoce como un adepto de la Gnosis (= resucitado), pero le preocupa su naturaleza de hombre, que le lleva a la muerte (y se acota aclaratoriamente que ello es lo que predominantemente preocupa y esclaviza al incrédulo). El maestro adivina la índole aún imperfecta del discípulo y le aconseja el método integral que le puede transferir de la aspiración de la gnosis a ella. El ejercicio constante que va despojando gradualmente, será el que le posibilitará dejar a un lado lo mundano (cuanto no es de naturaleza espiritual) y recuperar su propia esencia o estado originario, Todo lo que aquí se dice obedece a circunstancias concretas y sobre el caso particular se aplica la exégesis gnóstica general: la oposición entre el ser y el no ser (bajo la forma de fe/incredulidad), la necesidad de la purificación, para que brille el pneuma con su propia luz (de ahí la otra presentación de opuestos: espíritu/mundo [= cuerpo]) y, junto a esto, el descubrimiento de que es imposible que se salve o resucite lo irredimible. El término "elemento" (*stoicheon*) sintetiza algunas fórmulas paulinas (Gál IV,3-9; Col II,8 y 20) dándoles un claro sentido gnóstico. Puede advertirse también el tránsito del no ser o devenir al ser y con una terminología semejante a lo dicho por el E.V. 25,12, etc. La extensa nota del *De Res.* pp. 44-45, es muy oportuna.

⁴⁰ Esta doctrina le viene al maestro gnóstico del Señor y así la enseña él a sus discípulos, que han sido tanto Reginos como los condiscípulos aquí también aludidos. Las explicaciones, además, no omiten nada de lo que realmente puede enderezar hacia el estado de perfección. Sobre la transmisión y corrección de la enseñanza gnóstica, que estriba en la aceptación de los niveles de comprensión de la fe, cf. Sagnard, *La Gnose...*, pp. 108 y ss. Dice la *Carta a Flora* de Ptolomeo, 7,9: "... de la tradición apostólica, que

[178] también nosotros hemos recibido por sucesión”. Cf. asimismo Clemente Alejandrino, *Str.* VII,106,4. Sobre la liberalidad del Salvador puede cotejarse E.V. 18,38-40. Choca contra esto Plotino, *Enn.* II,9,9, aunque es explicable por lo dicho sobre las líneas 44,8-10.

⁴¹ Se subraya tanto el carácter esotérico de la doctrina (ver también *Apoc. de Juan* in fine, *Epist. (ap.) de Santiago* 1,8 y ss. y en general, nuestra *Gnosis*, p.12), como se invita al diálogo espiritual entre los elegidos.

⁴² Se trata del saludo epistolar que a través de Reginos se hace extensivo a los restantes miembros ya aludidos del cenáculo gnóstico al que pertenece Reginos. Para la traducción y el examen de las características de esta despedida final, ver especialmente, *Epist. Rheg.* pp. 103-104.

⁴³ Se trata del título del escrito. Ver Introducción.