

[233]

TRASCENDENCIA Y REVELACIÓN DIVINAS EN LOS TEXTOS GNÓSTICOS DE NAG-HAMMADI

Francisco García Bazán

Decía san Ireneo de Lyon de aquellos gnósticos que particularmente combatió, los valentinianos, en relación con el uso y exégesis que hacían de la fórmula de *Mateo* 11,27: “Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, ni ninguno conoce al Padre sino el Hijo y a quien el Hijo quiera haberlo revelado”, que: “este texto constituye la expresión última de su doctrina o fin de su norma y él muestra con claridad que nadie ha conocido al Padre de la Verdad antes de la venida del Hijo” (*Adversus Haereses* 1,20,3).¹

El planteo del Santo Obispo da cuenta de las dos ideas que encierra el título de nuestro trabajo. Pero los gnósticos, entendiéndolos ahora en general, tan judíos y cristianos en el origen histórico de su mito y la preocupación por sus momentos,² como esoteristas y místicos en la manera de encarar sus conteni-

¹ Cf. R. Luckhart, “Matthew 11,27 in the ‘Contra Haereas’ of St. Ireneus”, en: *Revue de L’Université d’Ottawa* 23/2 (1953) 65-79 y A. Orbe, “San Ireneo y el conocimiento natural de Dios”, en: *Greg* 47 (1966) 710.. Para el origen del pasaje en el medio judío véase W.D.Davies, “Knowledge in the Dead Sea Scrolls, and Mt. 11,25-30”, en: *Harvard Theological Review* 46 (1953) 113-141; A. Feuillet, “Jésus et la sagesse divine, d’après les Evangiles synoptiques”, en: *Revue Biblique* 62 (1955) 169-196 y *Recueil Lucien Cerfaux*, Gembloux, 1954, III, pp. 146-152. Sobre los denominados “dichos sapienciales” evangélicos, entre los que se incluye el nuestro, y su posible itinerario en el cristianismo primitivo ver J.M.Robinson y H.Koester, *Trajectories through Early Christianity*, Philadelphia, 1971.

² Cf. F. García Bazán, *Gnosis; La esencia del dualismo gnóstico*², Castañeda, San Antonio de Padua, 1978, Cap. II.

[234] dos, y griegos generalmente en el modo de formular su doctrina implícita, mostraron con una rica variedad de recursos su experiencia de la inaccesibilidad intrínseca de lo divino y de su movimiento espontáneo a manifestarse, impelido por interna necesidad, en una suerte de realidad o poder de naturaleza homogénea (*homoousios*).³ Este nivel de realidad que expresa a lo divino fuera de su fondo radical en su experiencia interior, constituye su delimitación perfecta o Nombre propio. Se anticipaban de esta manera bajo el cariz de la especulación místico especulativa temas que ocuparán largamente a los cultores de la teología trinitaria.

Nos referiremos a continuación brevemente al doble tópico del Dios inaccesible en su naturaleza propia y de su connatural revelación divina, según se perfila en algunos documentos gnósticos directos de la Biblioteca de Nag-Hammadi. Tocaremos también de paso algunos de los problemas histórico-exegéticos que en algunos casos involucra la lectura de ellos.

Un testimonio conservado en lengua copta, ya conocido desde el siglo pasado y del que han aparecido tres copias entre los papiros encontrados en el Alto Egipto hace algo más de treinta años, prestando atención a su importancia y antigüedad, nos introduce debidamente en tema.⁴ Dice el *Apócrifo de Juan*:

“Sobre la Unidad, puesto que es una monarquía, nadie gobierna. El Dios [verdadero], el Padre del Todo, el santo Espíritu, el invisible, que está sobre el Todo, que está en su incorruptibilidad, puesto que está [en] la luz pura, en la que ningún ojo puede ver. De él, del Espíritu, no conviene que se lo piense como Dios, o que es de tal clase, puesto que es superior a los dioses. Es una monarquía sobre la que nadie gobierna; puesto que nadie hay delante de él ni tiene necesidad de ellos; tampoco tiene necesidad de vida, puesto que es eterno. No tiene necesidad de nada, puesto que no puede ser perfeccionado, ya que no tuvo ninguna deficiencia para perfeccionársela, sino que siempre es perfección total. Es luz. Es ilimitado, puesto que nada hay antes que él para limitarle... Es inconmensurable, porque ningún otro le ha medido; invisible, porque ninguno le ha visto; eterno, el que siempre existe; indescriptible, porque nadie le ha captado para poderle describir. [Es] innominable, porque nadie hay antes que él para darle un nombre. Es la Luz inconmensurable, la pureza santa pura, el indescriptible, perfecto e indestructible. No es ni perfección, ni bondad, ni divinidad, sino algo

³ Cf. L.M. Mendizábal, “El homoousios preniceno extraeclesiástico”, en: *EstEcl* 30 (1956) 147-196 y A. Orbe, *Estudios Valentinianos, I*, Roma, 1968, pp. 600ss y, en general, G.L. Prestige, *God in Patristic Thought*, London, 1936, Cap. X.

⁴ Véase nuestra *Gnosis*², pp. 104-111 y agregar Y. Janssens, en: *Le Muséon* 83 (1970) 157-165 y 84 (1971) 43-64 y 408-432.

[235] *superior a estas cosas. No es ni infinito ni limitado, sino algo superior a esto. No es ni corpóreo ni incorpóreo; ni grande ni pequeño, tampoco es una magnitud medible, ni es una criatura, ni nadie le puede concebir. No es nada de lo que existe, sino algo superior a todo esto. Pero no como si se tratara de algo superior [en sí mismo], sino porque es propio de él mismo, ya que no participa de ningún eón. El tiempo no está en él, puesto que lo que participa en un eón otros lo han preparado para él. Y no se le atribuye el tiempo, puesto que no lo ha recibido de ningún otro que lo asigne. De nada necesita. Absolutamente nada existe antes que él. Quien se desea en la perfección luminosa conoce la luz sin mezcla. (Es) la grandeza inconmensurable, lo eterno, el donador de eternidad; la luz, el donador de luz; el bienaventurado, el dador de felicidad; el conocimiento, el dador de conocimiento; el que es siempre bueno, el donador de bien, el que hace el bien; (pero) no según lo que tiene, sino según lo que da; la misericordia, dando misericordia; la gracia, dando gracia; la luz sin medida”.*⁵

Este pasaje de un documento gnóstico que nos llega sin intermediarios y anterior al 180 d.C., puesto que san Ireneo da muestras de conocer *un* movimiento de disidentes que maneja estas ideas y a cuyos simpatizantes menciona como barbelognósticos o adeptos de Barbeló, se extiende sobre el fundamento incomunicable, íntimo o en sí de la divinidad. Sobre aquel fondo, siempre en sí mismo e inalterable que caracteriza a Dios en su simple naturaleza y que por esto se mantiene por índole propia ininterrumpidamente oculta e inexpresable, ya que toda manifestación traiciona su ser. Se trata del plano o dimensión más profunda o alta de lo divino, de la trascendencia divina en sentido propio. Esta naturaleza de por sí encubierta no puede experimentarse directamente, puesto que toda experiencia es dual y es ya experiencia segunda, efecto y expresión. Para tratar, por consiguiente de sugerir la consistencia de la divina realidad en sí misma a la que rigurosamente el silencio vela o protege, el nivel místico propiamente dicho, el autor del escrito maneja simultáneamente diversos recursos de exposición, todos, razonablemente insuficientes y anafóricos: el expediente del lenguaje eminential, puesto que se trata de hacer referencia a una realidad que supera a toda otra por intrínseca excelsitud; la terminología catafática o positiva de la autosuficiencia o autarquía para aludir a lo que es plenitud sin más, clausurada en sí; el lenguaje también afirmativo de algunos símbolos religiosos tradicionales, prestando confianza a su congénita fuerza plástica y capacidad de sugestión; el discurso de la teología negativa por el fuerte acento corrector de falsas interpretaciones lógicas que envuelve; la *via oppositionis* y la de la analogía, finalmente, para indicar que lo que se conoce

⁵ Cf. *Ap. Johannis* 22.15-25.25, según nuestra versión en *Gnosis*², pp. 270-271.

[236] son siempre efectos de la divinidad, sus huellas o manifestaciones, pero nunca ella misma en su inexperimentable e inimaginable trascendencia.⁶

Y sin solución de continuidad, según lo exige la lógica misma de las realidades sagradas, el *Libro secreto de Juan* describe de qué manera y qué es lo que se puede revelar o manifestar inmediatamente de Dios por autoexperiencia, lo que es ya una delimitación primera o en potencia:

*“¿Qué te podré decir sobre él, el Inconcebible? Es la imagen de la luz. En la medida en que me sea posible de conocerle, porque ¿Quién le conocerá jamás?, y en la medida en que pueda decírtelo, [te hablaré de él]. Su eón es indestructible, está en reposo, descansa en el silencio, es el que es antes que el Todo. Es, por consiguiente, la cabeza de todos los eones, de haber algo otro con él. Porque ninguno de nosotros conoce cómo es lo sin medida, salvo quien ha habitado en él. Es él quien nos ha dicho estas cosas (Jn 1,18). Quien se percibe en su propia luz que le ordea, es la fuente del agua de vida (Apoc 22,1), la Luz llena de pureza. La fuente del Espíritu fluyó desde el agua viviente de la luz y dispuso todos los eones y los mundos de cada clase. Conoció su propia imagen cuando la vio en el agua de pura luz que le rodeó. Su intelección realizó una obra, esto se manifestó y se mantuvo firme en su presencia, en el resplandor de la luz; ella es la Potencia que es anterior al Todo, que se manifestaba; la Preinteligencia perfecta del Todo, la luz, lo semejanza de la luz, la imagen deL Invisible. Es la Potencia perfecta, Barbeló”.*⁷

Lo hasta aquí descrito y cuanto de inmediato sigue en *Apócrifo de Juan* hasta 29.19 corresponde a la experiencia directa o autoconciencia que Dios en tanto que naturalmente escondido o incognoscible tiene de sí mismo. Esta, en sentido estricto, primera experiencia delimitante, es la posibilidad de la manifestación del Pleroma o primera circunscripción de lo Ilimitado por autopercepción. Como fase en la emanación de lo divino equivale a la presentación previa del Pleroma o plenitud espiritual, que se mantiene interiormente, en potencia de producción, y por ello en el abismo o seno divino, sin desplegarse en manifestación espiritual.⁸ Se trata, por consiguiente, del Eón que precede inarticu-

⁶ Vislumbre de lo Absoluto que es común, bajo sus diversas formas y experiencias, a las místicas de raíz religiosa, metafísica o estética. Cf. García Bazán, “Sobre Dios o la divina trascendencia”, en: *Actas del III Congreso Nacional de Filosofía* (Buenos Aires, octubre de 1980).

⁷ Cf. *Ap. Johannis* 26.1-27.14, según *Gnosis*², pp. 271-272.

⁸ Cf. Jn 1,18 y su interpretación incluida en la exégesis de Jn 1,1 según el valentiniano Teodoto (*Extractos* 6 y 7). Diferente, por su nítida ortodoxia, es ya la lectura de Clemente de Alejandría al comentar el tema en *Extractos*, 8. A esta última creemos que deben vincularse dos pasajes de Ignacio de Antioquía: (1) “hay un solo Dios, quien se ha manifestado a sí mismo por medio de Jesucristo, su Hijo, quien es Palabra suya que ha procedido del Silencio” (*Ad Magnesios* VIII,2) —siendo Silencio = seno paterno—; (2) “Y quedó oculta al Príncipe de este mundo la virginidad de María y su parto y de la misma manera también la muerte del Señor: tres misterios sonoros que se cumplieron en el Silencio de Dios” (*Ad Ephesios* XIX,1). La expresión *en hesyjiá theoú* equivale conceptualmente a la anterior.

[237] lado a los eones, que existe “en reposo y descansa en el silencio”, o sea, en paz con la divinidad como su permanente autoexperiencia y como conocimiento o verbo sigiloso, no pronunciado, puesto que reside mental o interiormente en Dios. Nivel de lo divino, por consiguiente, recogido en sí, aunque autoconsciente, que ni se extiende hacia afuera, ni se proyecta arquitecturalmente en relación con la historia como los atributos activos de la divinidad. Estamos aquí instalados en la Preinteligencia o Potencia de la Palabra. La Palabra, como el Conocimiento activo o proferido de la divinidad inseparable de ella, su destello o gloria espiritual, es conjunto ordenado, actividad divina no silenciosa, sino volcada hacia afuera, exterior a la profundidad divina, que se revela proferida en una multiplicidad de nombres augustos orientados hacia lo creado y la salvación del hombre.

De este modo, la primera irradiación o emisión de Dios, su necesario desdoblamiento como percepción de sí, aquende la incognoscibilidad jamás disminuida, descansa en él anunciando en síntesis callada o interior la posibilidad de la totalidad de las formas articuladas y distintas del Pleroma, el plan de Dios, la mente divina, que simultáneamente mira hacia Dios y hacia el mundo que tiene capacidad para ser salvado e integrar de ese modo ‘la corona o gloria divina.’⁹ Se explica así que se diga de

⁹ Nos encontramos plenamente inmersos en el planteo sobre los dos *Logoi* que discurre sin limitaciones entre los gnósticos y al que se dedica la mayor parte de la *Protennoia trimórfica* (NHC XIII,1) — cf. A. Orbe, *Cristología gnóstica*, Madrid, 1976,1, pp. 13-54—. La formulación dentro de la gran Iglesia (véase Teófilo de Antioquía. *Ad Autolicum* II, 10 y 22; Atenágoras, *Supp.* 10; Tertuliano, *Adversus Praxean*, capítulos 7 y 8; Hipólito de Roma, *Elenchos* X,33; *Adv. Noetum* 2,2) pronto limita su influencia entre los teólogos prenicénicos como puede confirmarse por nota 7 para los alejandrinos e Ireneo, *Adv. Haereses* II,12,3; 13,8 y 12 y 28,5. Cf. en general I. Ortiz de Urbina, *El Símbolo Niceno*, Madrid, 1947, pp. 119-129, y en particular, P. Nautin, *Hippolyte. Contre les Hérésies*, Paris, 1949, pp. 157-169 y A. Orbe, *Estudios Valentinianos* 1, pp. 144-152. El testimonio más sugestivo, siempre en torno a Jn 1,1, tal vez sea el de Taciano, debido a la flexibilidad de sus límites conceptuales: “Dios era en el principio, pero hemos recibido de la tradición que el Principio es la potencia del Logos (*logos dynamin*)” (*Adv. Graecos* 5,1). Poco antes se ha sostenido asimismo que Dios es *anonómastos*. Su maestro san Justino al hablar del Principio como *dynamis logiké* no ofrecía razonablemente tales audacias doctrinales (cf. *Dial* 61,1). Lo dicho sobre Taciano equivale, en el esquema básico, a la concepción desarrollada en el comienzo del comentario al Ev. de Juan del valentiniano Tolomeo: “En primer lugar distingue tres términos: Dios, el Principio y el Logos, después los une para mostrar, por una parte, la emisión de cada uno de los dos términos, o sea, el Hijo y el Logos; por otra parte, la unidad que tienen entre sí al mismo tiempo que en el Padre. Porque el Principio está en el Padre y de él deriva y el Logos está en el Principio y deriva de él” (Ireneo, *Adv. Haer.*I,8,5). Se trata, en resumidas cuentas, del problema del “dios segundo” subdividido en un Logos en reposo y otro en movimiento como la mente y el pensamiento activo del Padre, según es rechazado por Plotino en *Enn.* 11,9 (83), 1 y 6 (cf. García Bazán, *Plotino y la Gnosis*, Buenos Aires, 1980, pp. 218-215 y 231). El origen de este tipo de especulación parece ser griega, por un costado, basada en las reflexiones aritmológicas de Espeusipo aplicadas al *Timeo* de Platón (“afirma que la década es el más natural y perfecto de los seres.. y paradigma completísimo para el dios hacedor del universo”, *apud* Jámblico, *Theol. Arith.* 61,8 —P. Lang, *De Speusippi Academici Scriptis*, Bonn, 1911, Fr. 4, 13-17—) y así lo confirma Nicómaco de Gerasa en la línea platónico-pitagorizante (“este (cuarto método) es la aritmética, no sólo porque sostenemos que existió antes que los demás en la mente del Dios creador como un plan universal y ejemplar...”, *Int. Aritm.* 1,4,2, advirtiendo que la Mónada es seminalmente “nous y demiurgo”, *apud* Jámblico, *Theol. Arith.* 4,3ss). Puede verse ahora John Dillon, *The Middle Platonists*, London, 1977, pp. 21-22 y 354-355. Pero, por el otro flanco, parece haberse unido en Alejandría con las preocupaciones de la tradición teológica judía por explicar algunos textos bíblicos en relación con la unidad de la naturaleza divina y su actividad cósmica (compárese. por ejemplo, Filón, *De Op. mundi* 20 y *Fug.* 109 que pone en contacto ambas vertientes: el mundo inteligible como pensamiento de Dios creador y la Sabiduría de *Prov.*, como Madre del Logos operativo. ¿No es el tema del “seno del Padre” con otras palabras?). Noticias abundantes se encuentran en A.F. Segal, *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Leiden, 1977. Los gnósticos habrían conjugado tempranamente ambos momentos especulativos según sus propios intereses soteriológicos y cristianos (especialmente proporcionándole una particular riqueza en relación con Jn 14,6 —ver ya García Bazán, en: *Sapientia* 137-138 (1980), 295 y n. 42 e I. de la Potterie, *La verdad de Jesús*, Madrid, 1979, pp. 107-144, quien juiciosamente no apura los testimonios gnósticos—), difundido la presentación subdividida del *Deus secundus* y la organización triádica ya en potencia en el Logos no proferido. Los *Oráculos Caldeos* serían una prueba directa de su influencia a mediados del siglo II (cf. *Oráculos* 18 y 28, sobre el abismo o seno paternos *Or.* 22 y otros sobre el nous paterno y la confirmación de la vinculación y distinción de ambos niveles en *Or.* 41: “Pues la Potencia está

[238] esta primerísima emisión que es realmente la imagen del Padre, la *Pre-Inteligencia* y Barbeló, o sea, actividad inteligible, pero no en acto, sino en estado más premioso, no discriminada en actualizaciones ideales, y Potencia Triple, o sea, posibilidad germinal

con Él, pero el Nous procede de Él” y la exégesis de Miguel Psello, *Ekthesis* 1149.1-10 con la ratificación del *Or.* 31 para la tríada potencial. Ver más abajo n. 19). Otro testimonio, menos específico y con la insegura terminología que lo caracteriza, Numenio de Apamea (cf. *Plotino y la Gnosis*, p. 278, n. 13). Una tercera prueba, en este caso por reacción, Plotino, aunque asimilando el tópico de la tríada trascendental (cf. García Bazán, en: *Sapientia*, art. cit., pp. 295-296, aunque sin olvidar el esbozo firme de *Enn.* V,1 (10), 4).

[239] que encierra en sí la posterior cristalización del Pleroma como péntada divina andrógina (la misma Barbeló en emisión junto con Inteligencia, Pensamiento, Incorruptibilidad y Vida Eterna). Articulación espiritual que acompañada de las sucesivas emisiones del Unigénito, Autoengendrado o Cristo, pieza clave para poder explicar la posibilidad de la redención humana, engendra las cuatro luminarias, destino de los justos y, por esto, el lugar propio de los cuatro tipos de seres que tienen que ver con el estado perfecto del hombre verdadero o malvado: en la primera luminaria se instala el Hombre Perfecto o Verdadero Adán. En la segunda, su hijo Seth. En la tercera, la generación de Seth y en la cuarta los hombres que alcanzaron la perfección diferidamente.

Otro escrito también barbelognóstico, la *Epístola de Eugnostos*, cuyo autor está preocupado igualmente por explicar y exponer analíticamente la consistencia y generación de las realidades trascendentales, pero que ha unido en sus reflexiones noticias gnósticas de su orientación particular con otras derivadas de una corriente sethiana ya constituida y proveniente de un tronco judío aún más claro e indócil al cristianismo que los seguidores de Barbeló, según puede comprobarse por la lectura del *Apocalipsis de Adán* (NHC, V,5),¹⁰ ofrece de este modo su enseñanza:

*“Un comienzo de la sabiduría es éste. El Señor de todas las cosas es llamado en verdad no 'Padre' sino 'Prepadre', porque el Padre es el principio de lo que se revela. Sí, éste, el Prepadre sin principio, se ve en sí mismo como en un espejo cuando se manifestó en su forma de Autopator (el que es el Autogenetor) y como Antopós frente al Preexistente inengendrado. Es sin duda de la misma edad que el que es anterior a él, pero no de igual potencia. Después de él originó una multitud de Antópoi para hacer la manifestación de ellos producción de sí (y) de la misma edad y poder, resplandecientes e innumerables, quienes se denominan 'la raza sobre la que no existe dominio entre los reinos que existen'... Otro comienzo de la sabiduría es éste. Gracias al Inengendrado, el primero, quien se manifestó en lo Ilimitado antes que el Todo, es autoengendrado, Padre creado de sí mismo y perfecto en la luz que brilla inefablemente. Él lo percibió como el Principio (Arché) de modo que su semejanza fuese una gran potencia. Simultáneamente el Principio de aquella luz reveló un hombre inmortal bisexuado”.*¹¹

¹⁰ Cf. al presente A.F.J.Klijn, *Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature*, Leiden, 1977, pp. 90-96, especialmente pp. 95-96.

¹¹ Cf., *Epistula Eugnosti* 74.20-76.25 y ver D. Trakatellis en: *Vig. Ch.33* (1979) 405-406.

[240]

El documento prosigue desplegando la organización de las emanaciones eónicas, los *antopoi* ya mencionados, sobre el eje del Hombre Inmortal bisexuado aludido: Nous perfecto/Sabiduría omnisciente, y teniendo en vista la economía de la dispensación total. Por esto del Nous u Hombre Inmortal procede el Hijo del Hombre/Sofía primogénita y de su unidad andrógina el Salvador. Los tres, expresión del Pensamiento articulado del Padre, están por encima de la Ogdóada, con sus reinos, y debajo de ésta cuanto está necesitado de perfección, que se refleja como un conjunto de imágenes derivadas de lo anterior y que emergen sobre el caos. Pero debe tenerse en cuenta que con anterioridad a lo descrito no sólo se ha sostenido que la estructura del dominio pleromático obedece a un orden aritmológico, sino que asimismo se han desarrollado interesantes líneas sobre el *deus absconditus* que se mantienen siempre sobre la misma tradición de ideas judías y cristianas:

*“Aquél que es indescriptible ninguna potencia, ni autoridad, ni subordinación, ni criatura de ningún tipo le ha conocido, desde el establecimiento del mundo, sino sólo él. Porque es inmortal, eterno, e inengendrado... Nada le gobierna y no tiene nombre. Porque quien tiene un nombre es la criatura de otro. Es sin nombre y carece de forma humana. Porque el que tiene forma humana es la criatura de otro. Tiene una semejanza propia de él y no como la semejanza que hemos recibido o que hemos visto, sino que es una semejanza extraña que supero en mucho a todas las cosas, más excelente que las plenitudes. Lo ve todo contemplándose sólo a sí mismo. Es infinito, incomprendible, se mantiene incorruptible y no tiene a nadie igual a él. Es inmutablemente bueno, sin deficiencia y perdurable. Es bienaventurado, allende el conocimiento y se conoce a sí mismo. Es inconmensurable, inescrutable, perfecto y carente de deficiencia “.*¹²

En este pasaje se dejan ver las mismas equivalencias exegéticas que nos confió el *Apoc. de Juan*, aunque también algunas reminiscencias sobre la “imagen y semejanza” de Gén 1,26 aplicados a la concepción divina que así ha producido al hombre.¹³ Hemos advertido igualmente una profusión cada vez mayor de elementos procedentes de la especulación filosófica de los griegos.

Porque es dado verificar que en la medida en que estos creyentes, ricos de experiencia religiosa y de pensamiento, van asimilando corrientes filosóficas que les son espiritualmente afines, ordenan mejor la exposición de sus ideas.

¹² Cf. 71.15-72.25.

¹³ Cf. 76.25-77.10.

[241]

Es notable lo que expresa el *Alógenes*, un apocalipsis también de origen barbelognóstico, ya leído por Plotino, puesto que Porfirio lo incluye entre las revelaciones que se manejaban por los gnósticos que frecuentaban la escuela del filósofo neoplatónico en Roma,¹⁴ pero cuyo redactor al haber estado en contacto con un medio de pensamiento platónico-pitagorizante (el empleo de un lenguaje filosófico que reconoce una multiplicidad de entidades en una escala jerárquica en estilo equivalente al de Moderato de Cádiz, así lo confirma),¹⁵ configura la doctrina de las realidades supracósmicas en forma más sistemática, al punto de haber podido influir sobre el mismo Plotino, al exponer con nitidez y convicción el primer cuadro que hasta ahora conocemos de una teoría de la tríada trascendental, existencia, conocimiento, vida, obviamente orquestado de acuerdo con los intereses doctrinales del gnosticismo, en cuyo seno nos parece que se encuentra el origen histórico de estas reflexiones.

A la misma familia de manuscritos corresponden las revelaciones de *Zostriano* (NHC VIII,1) y de *Marsanes* (NHC X,1) y también en ellas se encuentran rasgos de idénticos anticipos sobre la trinidad trascendental.¹⁶

¹⁴ Cf. García Bazán, *Plotino y la Gnosis*, pp. 317ss.

¹⁵ Cf. *Alógenes* (NHC XI,3): “El Desconocido, aquél a quien si le quieres conocer debe ser ignorándole” 59.29-35; éste es también Primero (61. 10); “el ínmovilmente movido” 53.10 (rec. Numenio, Fr. 15 (L. 24) que es igual a la Triple Potencia o el Oculto; “conocí al que existe en mí” (61.5, asimismo 50.34). Simplicio dice sobre Moderato, autor del siglo 1 d.C.: “Él, de acuerdo con los pitagóricos, dice del Primer Uno que está sobre todo ser y toda esencia; del segundo Uno (el que realmente existe y es una naturaleza espiritual) dice que es el mundo de las ideas, del tercer Uno que es el mundo psíquico, “ etc. (*In Phys.* 230.34ss). La traducción complete al inglés de los manuscritos de N.H. se encuentra en J.M.Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library*, Leiden, 1977.

¹⁶ En *Zostriano* la tríada es Vida, Felicidad (= Conocimiento) y Existencia, fundamento de la facultad de engendrar, manifestar y divinizar que están en el Autoengendrado, la Primera Manifestación y el Oculto no Engendrado. Todos tres con su triple trinidad provienen del Espíritu Invisible Triplemente Potenciado y están en los cuatro eones que de ellos provienen (14.12-19.5). El silencio corresponde a la fuente de todos ellos, el Espíritu Invisible (24.10-20) y desde esta Potencia inefable se pone en movimiento su primera Inteligencia como Barbeló. El fin y comienzo es el mismo para el gnóstico, por eso se concluye después del viaje de iniciación: “me condujo hasta la Aparición Primera, grande, masculina, Inteligencia perfecta, y la vi igual que a cuantos residían implícitos en ella. Me uní con todos ellos y alabé al Oculto y a la Virgen Barbeló y al Espíritu Invisible” (129.3-12). Pueden verse J.M.Robinson, en: *Proceedings of the Int. Colloquium on Gnosticism*, Stockholm, 1977, pp. 136-140 y M. Scopello, en: *Vigiliae Christianae* 34 (1980) 376-385. La revelación de *Marsanes* no se detiene en el Invisible como el anterior apocalipsis, habla asimismo del Silente, que no ha sido conocido. El Invisible o Espíritu tres veces Potenciado es *anousios*, insustancial, por su carácter de inengendrado o no proferido. No se trata tanto de que supere la esencia en relación con el *epékeina tes ousías* platónico y su tradición platónico - pitagorizante (cf. el *Eón anousion kai agénneton* del valentiniano Marcos en Ireneo, *Adv. Haer.* 1,14,1,39 y para lo primero, también tenido en cuenta por los gnósticos en otras oportunidades, J. Whittaker, en: *Vig. Chr.* 23 (1969) 91-104). Ver 4.13-25 y 6.5-10. Hay un paralelo no muy claro por el texto en mal estado en *Zostriano* 68.5. Las ideas, finalmente, quedan subrayadas en *Marsanes* 7.15-30: “Pero la energía de quien [es] Triplemente Potenciado, el Inengendrado [anterior] al Eón, que carece de [ousía]. Y es posible contemplar la supremacía del silencio del Silencioso [...] es decir, la supremacía de la energía del Triple-Potenciado. Y El que es, que es silencioso, [que está] sobre los cielos... reveló al Triple-Potenciado, Primer Perfecto”. Pueden verse los anticipos de Birger A. Pearson, en: *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, Göttingen, 1978, pp. 373-384. *Las tres estelas de Seth* (NHC V,7) participa de ideas semejantes respecto de la trinidad trascendental y la insustancialidad del seno paterno. Puede verse García Bazán, *Gnosis*², p. 169 y M. Tardieu, en: *Revue Sc. Phil. et Théol.* 4 (1973) 545-575.

[242]

Alógenes en el apocalipsis que lleva su nombre y entrega a su hijo Meso, nos ofrece los siguientes elementos de reflexión:

1. Una exposición muy elaborada sobre la Divinidad Suprema o Dios incógnito:

“Buscaba al Dios inefable y desconocido —a quien si alguien pudiera conocerle enteramente le ignoraría— y al Mediador de la Triple Potencia que subsiste en paz y silencio y es desconocida.

Y cuando estaba confirmado en estos asuntos las potencias de las Luminarias me dijeron: ‘deja de obstruir la paz que hay en ti buscando temas incomprensibles. Mejor escucha hablar sobre ellos según la facultad suministrada por una revelación prístina y una revelación.

Ahora bien, Él es limitado en tanto que existe en algo determinado o existe o llega a ser, o actúa o conoce, aunque vive sin intelecto, vida, existencia o inexistencia, incomprensiblemente. También entre sus atributos se circunscribe. No le sobra ninguna forma, como si diera de sí lo probado, purificado, recibido o donado. De ninguna manera es tampoco disminuido, [bien sea] por deseo propio o porque dé o reciba por medio de otro. Tampoco posee deseo alguno de sí ni de otro, esto no le altera. Por el contrario, tampoco da nada por sí mismo por temor a disminuir en otra forma, y por esta razón tampoco está necesitado de intelecto o vida o, sin duda, de nada otro. Es superior a las Totalidades en su privación e incognoscibilidad, es decir, la existencia que no es, puesto que está dotado de silencio y reposo para evitar ser disminuido por quienes no están disminuidos.

No es ni divinidad, ni felicidad, ni perfección. En cambio esta tríada es una incognoscible coagulación suya, no su atributo. Mejor, Él es otro mejor que la felicidad, la divinidad y la perfección. Puesto que no es perfecto, sino que es algo otro que es (más) exquisito. El no es sin

[243] límite ni limitado por otro. Por el contrario, es algo mejor. No es corpóreo. No es incorpóreo. No es grande. No es pequeño. No es un número. No es una [criatura]. No es algo que exista, que se podría conocer. Sino que es algo otro que esto que es mejor que lo que se puede conocer”.¹⁷

2. Una detallada descripción del Pensamiento o autoexperiencia que desde siempre acompaña al Dios escondido, su imagen o desdoblamiento primero, como el Varón o Triple Potencia incognoscible:

“[Pero] tocante a la Potencia Triple, invisible y espiritual ¡Oye! Existe como un Invisible que es incomprensible para todos ellos. Los posee a todos dentro de [sí], puesto que todos [ellos] existen por su causa. Él es perfecto y es [más] que perfecto y es bienaventurado. [Es] siempre [Unidad] y existe [en] todos ellos, siendo inefable e innominable, [siendo el] que existe a través de [ellos todos], él a quien se debe discernir y no se debería desear nada que [exista] entre lo que posee existencia antes que a él Porque es la [fuente] de la que todos fluyen [... cualquier] divinidad, [y] es anterior a toda bienaventuranza, puesto que mantiene a toda potencia. Y es una sustancia insustancial, un Dios sobre el que no hay divinidad, el trascendente de cuya grandeza y [belleza] (es imposible)... Subsiste como una [suerte de ser] y una fuente y [una] sustancia insustancial [y un] número no numerable [y una] forma [sin forma] y una figura [sin figura] y un [... y una inactiva] divinidad..., siempre que ellos participan, participan de la Vitalidad primera y una Energía indivisa, una sustancia del comienzo del que existe verdaderamente”.¹⁸

3. Un cuadro sistemático del Pleroma, del conocimiento de la apercepción silenciosa que acompaña eternamente a la naturaleza divina. Pensamiento del pensamiento, por consiguiente, Palabra proferida o conciencia caracterizada coronada por la tríada superior: Conocimiento, Vida, Existencia y de las que provienen los Eones pleromáticos, al mismo tiempo que los encabezan, así como el Salvador “el joven, Triple Varón Perfecto”.¹⁹

“Y se tornó salvación para todos al ser principio para quienes existen verdaderamente, puesto que por su medio mantuvo el conocimiento,

¹⁷ Cf. 61.15-63.15. Ver asimismo 66.15-66.35.

¹⁸ Cf. 47.5-48.40. La noción de Triple Potencia se repite con constancia en el documento y se trata de su idea más importante porque en última instancia, como el conocimiento del Padre, es el lugar reservado para el gnóstico, el de su reposo.

¹⁹ Cf. 58.14-15. Obsérvese la semejanza con el *nous patrikós* de los *Oráculos Caldeos* y su organización más de energías que de ideas: *Or.* 22 y M. Psello, *Ektheseis* y *Hypotyposis in initio*. Plotino no podía admitir esta cadena de subdivisiones jerárquicas. Véase *Enn.* 11,9,1.

[244] ya que es quien conoce [qué] es. Es Vitalidad e Intelectualidad y Lo que es. Por esto Lo que es permanentemente posee su Vitalidad e Intelectualidad, y Vitalidad posee Ser e Intelectualidad, Intelectualidad posee Vida y Lo que es. Y los tres forman unidad, aunque cada uno como individualidad es tres... pero tú eres [...] Solmis! [...] de acuerdo con la Vitalidad, [que] es [tuya y] la primera energía de quien deriva divinidad: ¡Tú eres grande, Armedón! ¡Tú eres perfecto, Epifáneo!

Y de acuerdo a aquella energía tuya, la potencia segunda y la Intelectualidad de la que deriva bienaventuranza: Autoer, Beritheus, Erigenoor, Orimenios, Aramen, Alfleges, Elelioufeus, [L]alameus, Yetheus, Neotheus, ¡tú eres grande! ¡Quién te conoce, conoce el Todo! ¡Eres único, eres único, quién es bueno, Afredon! ¡Tú eres el eón de eones, quien existe perpetuamente!

Después ella rogó al Entero, diciendo: Lalameus, No[eth]eus, Senaon, Asine[us...]rifanios, Mellefaneus, Elemaoni, Smoun, Optaon, ¡El que es! ¡Tú eres El que es, el eón de los eones, el Inengendrado, quien es más que los ínengendrados, Yatomenos, tú solo por quien todos los no nacidos fueron engendrados, la Unidad innominable!”.²⁰

En este caso, como puede comprobarse asimismo con los textos paralelos de las otras dos revelaciones aludidas, ha sido la mentalidad judía y cristiana con sus especulaciones sobre las relaciones entre Dios y sus potencias crecidas en torno al Nombre, la Palabra, Gloria, Presencia de Dios, etc., la que ha influido a la filosofía griega, concretamente a platónicos autodenominados pitagóricos como Numemo y al neoplatonismo, y no al revés. El canal trasmisor por su familiaridad con la tradición de autores platónicos-pitagorizantes, ha sido el gnosticismo, quien de esta manera ha dado universalidad al tema del “déuterós theós”, de la divinidad segunda, ya tenido en cuenta por las corrientes judías de fines del siglo I a. C.²¹

Teniendo en cuenta las anteriores reflexiones puede adivinarse la importancia cultural de los gnósticos en los primeros siglos cristianos, no sólo como catalizadores para la formación de la teología ortodoxa,²² sino particularmente como vehículos de preocupaciones y doctrinas sobre las entidades trascendentes que fueron imprescindibles para la formación del neoplatonismo, con Plotino a su cabeza.²³

²⁰ Cf. 49.15-40 y 54.6-40.

²¹ Cf. Segal, o. c., pp. 182ss. Rec. asimismo a Plotino precisamente en *Enn.* V,5 (32), 3 *in in*.

²² Ver breve y autorizadamente, A. Orbe, en: *Greg* 58:1 (1977) 5.

²³ Cf.n.9.

[245]

Pero estos ejemplos aducidos de gravitación cultural, aunque notables, serán en apariencia los menos llamativos, y lo cierto es que pocos años después, el mismo celo filosófico de Plotino al tratar de demostrar su filosofía neoplatónica como el platonismo auténtico contra los valentinianos que ha conocido y albergado en su escuela romana, motivará una interesante síntesis de la doctrina valentiniana, con rasgos inocultablemente filosóficos, ya que el documento aspira a ponerse a la altura de las circunstancias, y en cuya factura los ecos polémicos de la “gran tetralogía”, o sea, de las lecciones que Plotino dedicó a la enojosa cuestión gnóstica, son palpables. Nos referimos al llamado *Tractatus Tripartitus* (NHC 1,4), escrito que de acuerdo con los predichos criterios datamos con más de un siglo de posterioridad a la fecha que le han asignado los editores críticos y cuya redacción no nos parece improbable que provenga de la mano misma de Aquilino,²⁴ quien probablemente quiso tranquilizar doctrinalmente a sus discípulos, en forma equivalente a como el filósofo neoplatónico quiso hacer con los propios.²⁵

El tratado divide sus explicaciones en tres partes: sobre las realidades trascendentes y el origen del universo (51.1-104.4), sobre la aparición del hombre y su naturaleza (104.5-108.14) y sobre el curso de la historia cósmica, de la salvación o del retorno

²⁴ Cf. Porfirio, V. P. XVI. Especialmente por su inclinación pitagorizante. Cf. Juan Lydo, *De Mens.* 128, 11, nuestro *Plotino y la Gnosis*, pp. 320-322 y antes H.Ch. Puech, en: *Les Sources de Plotin*, Vandoevres-Geneve, 1957, p. 164. Aquilino puede haber derivado originariamente de la escuela de Basílides, más receptiva de la filosofía griega que interesada en la teología cristiana, como sucede con el valentinismo. Entre los basilidianos y Plotino el trato intelectual puede haber sido franco en Alejandría (rec. “quienes habiendo encontrado esta doctrina antes de llegar a ser nuestros amigos” (*Enn.* 11,9,10, *in in.*), ver ahora la interpretación del *filoi* que precede al citado en J. Igal, *Neoplatonism and Early Christian Thought* (ed. H.J. Blumenthal & R.A. Markus), London, 1981, pp. 139-140. Creemos además que Nicómaco de Gerasa, una generación anterior a Basílides, puede haber influido en éste (cf. lo afirmado en n. 9 y su teoría de la procepción y retorno de los seres en Jámblico, *Theol. Ar.* 9, 4ss. —ver Dillon, o. c., p. 355. Asimismo Birger A. Pearson ha descubierto analogías entre el *Marsanes* y los *Harmonica* de Nicómaco en relación con el ritmo numérico y vocal— ver 1. c., pp. 380-381 y téngase presente, *Enn.* 11,9,14 y *Plotino y la Gnosis*, p. 258). La vinculación de los gnósticos combatidos por Plotino con la “filosofía tradicional” podría vincularse a estos antecedentes, puesto que Nicómaco ha dado entrada entre sus fuentes de información a escritos de Zoroastro y Ostanés (*Theol. Ar.* 56,15, ver Bidez-Cumont, *Les Mages Hellénisés*, 1938, II, p. 283. Ver también Igal, 1. c., pp. 145-146). Ch. Elsas, *Neoplatonische und gnostische Weltlehre in der Schule Plotins*, Berlin-New York, 1975, pp. 14ss., intenta, sin embargo, reconstruir una tradición en relación con Numenio de Apamea en la que se incluiría a Aquilino.

²⁵ Cf. *Enn.* 11,9,10, *in in.*

[246] al Dios desconocido, interpretado este último concepto como la autopercepción unitrina de Dios: Padre, Hijo y Espíritu Santo al que es llamado el pneumático o espiritual.²⁶

En este manuscrito el mundo de lo divino se presenta bajo el triple modo que ya conocemos como propio de la doctrina gnóstica, aunque bajo la denominación de Padre, Hijo e Iglesia, en orden descendente. El Padre equivale al *deus absconditus*.²⁷ El Hijo propiamente dicho al Pensamiento del Padre en potencia o en sí, inmóvil: la “Profundidad Oculta”.²⁸ La Iglesia al Pleroma, como los hijos o nombres proferidos, el Pensamiento manifiesto que revela los poderes de Dios o síntesis de sus virtualidades en relación con la historia.²⁹ Pero lo característico de este tratado, como resumen de la enseñanza valentiniana, es: a) la pobreza técnica en notas específicas del valentinismo, como ya lo advirtiera A. Orbe.³⁰ Rasgo que nos parece razonable, ya que está dirigido a aclarar nociones básicas del sistema gnóstico valentiniano, frente a la pretendida afirmación de superioridad de pensamiento del neoplatonismo.³¹ Y b) múltiples reminiscencias de las Enéadas, particularmente del “gran tratado” que salpican a nuestro escrito, predominantemente en su primera parte.

Las siguientes son las lecturas del Plotino antignóstico que es posible discernir:

* “El Padre es una Unidad, como un número, puesto que es el Primero y es Aquello que es único” (51,9-10).³²

²⁶ Para el último concepto descripto cf. 127.25-129.35 y n. 47 al final.

²⁷ Cf. 51.5-54.40. Igualmente 103.19 y 126.24 y ver ya H.Ch. Puech-G. Quispel, en: *Vig. Chr.* 9 (1955) 65ss, R. Kaiser *et alii*, *Tractatus Tripartitus*, Bern, 1973, 1, pp. 312-316 y A. Orbe, *Estudios Valentinianos* 1, pp. 186-194.

²⁸ Cf. 55.1-57.34 y 60.19-20 y 124.14. Véase especialmente E. Thomassen, en: *Vig. Chr.* 34 (1980) 358-375.

²⁹ Cf. 57.35ss.

³⁰ Cf. *Greg.* 56 (1975) 558-566. Difiere D.Devoti, en: *Riv. St. Let. Rel.* 13 (1977) 326-353.

³¹ Mostrando no sólo que muchos conceptos filosóficos eran Comunes a ambos universos doctrinales, sino también para subrayar con coherencia lo propio y fundamentar el punto más irritativo para Plotino y sus seguidores inmediatos: “pretendiendo que Platón no ha penetrado en la profundidad del ser inteligible” (V. P. XVI), “como si ellos hubieran tenido el conocimiento total de la naturaleza inteligible, pero no Platón ni los demás bienaventurados varones” (*Enn.* 11,9.6), ver otros lugares en *Plotino y la Gnosis*, p. 328.

³² Cf. *Enn.* V,5 (32), 4 y 5, teniendo en cuenta su remisión a *Enn.* III, 8 (30), 10 y 11 y la postergación del tratamiento del tema para el final del curso lectivo, *Enn.* VI, 6 (34): “Sobre los números”. Cf. *Plotino y la Gnosis*, pp. 149ss, y mejor, en cuanto a la aritmología, “Escuelas de filosofía platónicas y filosofía de la educación insistencial”, en: *Actas del II Congreso Internacional de Filosofía Insistencial*, Buenos Aires, oct. de 1981. Hasta sería posible sospechar que *Enn.* VI,6 fue motivada por las ideas aparentemente inseguras sobre la divinidad como número que sustentaban los valentinianos del entorno escolar de Plotino, puesto que en *Alógenes* 63.5-10 se afirma que “no es un número” y en 48.20ss. en relación con el Pensamiento interior que es un “número no numerable”. Para el fondo valentiniano de la noción ver *Tract. Tr.* I, pp. 313-314.

[247]

- * “En el sentido propio él solo es el Bueno (*agathós*), el Padre inengendrado y el perfecto completo” (53.5-9).³³
- * “No es superado y agotado por lo que da” (53.15-17).³⁴
- * “No hay lugar en el que esté, o del que haya venido o al que irá” (53.24-6).³⁵
- * “No hay una sustancia (*ousia*) en su interior de la que engendre lo que engendra... Ninguno de los nombres concebidos (*noein*)... se le atribuyen, aun cuando sean sumamente gloriosos., es imposible al pensamiento (*nous*) concebirle (53.35-54,15).³⁶

³³ Cf. igualmente 53.40. 61.29, empero, se refiere al Hijo: inefable, oculto, invisible, innominable, etc. Téngase presente *Enn.* 11,9,1 *in initio* que recapitula conceptos sobre el Bien expuestos con mayor detalle en V, 5,13, que le precede inmediatamente, y en otros pasajes de la “gran tetralogía”, *vide Plotino y la Gnosis*, p. 211. Los editores críticos, p. 315, no aclaran la particularidad: la nota es útil para la tradición gnóstica sobre lo “bueno”.

³⁴ Rec. asimismo *Alógenes* 62.5-10. Cf. *Enn.* II,9,3; V.5.10 y 12, más específico, aunque la concepción sea lugar común en las Enéadas. Ver nuestro *Neoplatonismo y Vedanta I. La doctrina de la materia en Plotino y Shankara*, Ed. Depalma, Buenos Aires (en prensa), Cap. II,2.

³⁵ Cf. *Enn.* V,5, 8 y 9 especialmente. Las expresiones que siguen: “tampoco existe una forma primordial que use como modelo en su obra; tampoco le acompaña ninguna dificultad en lo que hace, ni existe ningún fundamento material desde el que produzca lo que produce” (53.27-33), puede tener en mente para evitar impugnaciones antromórficas sobre la divinidad lo que Plotino dice sobre la actividad demiúrgica entre los valentinianos en *Enn.* III,8, 1 y 2 y V,8 (31), 7. Ver nuestro *Plotino y la Gnosis*, pp. 31-37 y 106-108. Contrástese igualmente 58.38-59.1 con *Enn.* V,5,3, en donde el Uno descansa sobre el Espíritu, como aquí el Padre sobre el Hijo.

³⁶ La concepción de “fuera de la *ousía*”, en relación con la insustancialidad *stricto sensu* del Dios desconocido tiene características propias que difieren del pensamiento de Plotino, puesto que ya la Triple Potencia es *anousios*, como Pensamiento no proferido, carente de hábito o sustrato mental, en tanto que permanece interior al Padre. Es posible que el maestro valentiniano mantuviera voluntariamente la equivocidad terminológica. Cf. n.17 e Ireneo. *Adv. Haer.* I,14,1,12. Plotino utiliza el concepto varias veces en el curso: III,8,10; V,5,5-6 y 10 y del mismo modo el de trascendente al conocimiento (III,8,9 y II; V,8,1 (recapitulando lo dicho antes); V,5,7), aunque la referencia al nombre es originariamente judeocristiana, pese a *Parménides* 142 A seguido por Plotino en *Enn.* V,5,6; V,3,12 y otros lugares.

[248]

- * “(El Hijo es) la fuente (*pegué*) que brota de él, la raíz de quienes son plantados” (66.18-19).³⁷
- * “Son hijos, porque éste es su poder como procreadores, igual que aquellos de quienes vienen” (64.20-25).³⁸
- * En las realidades divinas no hay celo (*fthonos*) (62.25);³⁹ constituyen una huella e imagen de las más elevadas (73.5 y 68.30-35).⁴⁰

³⁷ El Padre es raíz (51.18-19) igual que los eones (71.20); el Hijo es fuente (60.12-16). En 62.6-10 el Hijo como padre fecundo reúne las ilustraciones del agua y de la planta que es la conocida en medios del cristianismo primitivo; pero en 68.9-10 se sostiene que los eones son “raíces, fuentes y padres” y en 74.5-15, por tercera vez y a modo de analogía se dice que: “como una fuente que es lo que es. fluye no obstante en ríos, lagos y canales y ramificaciones, o como una raíz que se extiende en árboles con ramas y frutos, o como un cuerpo humano, que se reparte en forma indivisible en miembros de miembros, miembros primarios y secundarios, grandes y pequeños”, tal es el Eón de la Verdad. En el medio gnóstico y cristiano las analogías mencionadas de la raíz y de la fuente se presentan, pero separadas. En *Enn.* III,8,10, se indica sin embargo: “¿Qué es en rigor? Posibilidad Universal; y de no existir, tampoco existirían el todo, ni la Inteligencia, vida primera y universal. Pero lo que está sobre la vida es causa de vida, porque no es el acto de la vida el que es todas las cosas, el primero, sino que ella es, por decir, como vertida por una fuente. Piensa, pues, una fuente que no tenga un origen diferente, que, no obstante, ella misma sea la que surta a todos los ríos, no habiendo sido agotada por estos ríos, sino que permanece reposadamente, pero que los ríos que han salido de ella antes de correr diversamente converjan aún en el mismo lugar, como si cada uno también ya supiera dónde arrojará su corriente; o bien, piensa la vida de una gigantesca planta que ha ido a través de todo, pero cuyo principio permanece y, por decir, no se ha dispersado por el todo, sino que está instalado en la raíz”. Ambas comparaciones unidas no aparecen en otros pasos eneádicos (véase R. Ferwerda, *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*, Groningen, 1965, pp. 41ss. y 93), separadas sí, como en la literatura filosófica y religiosa de la época. En Aecio I,3,8 (H.Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Abo, 1965, p. 170) encontramos las dos palabras juntas. Ver H.J. Krámer, *Den Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam, 1964, pp. 345ss. y D.J. O’Meara, *Structures hiérarchiques dan. la pensée de Plotin*, Leiden, 1975, p. 46.

³⁸ Cf. *Enn.* III,8,4 *in initio*.

³⁹ Cf. igualmente 70.25-27; 126.1-5. Sobre el Límite pleromático superior que también toca a nuestro tema: 75.13-17 y 76.10-20. Comparar *Enn.* II,9,3; III,8,5 e incluso IV,8 (6),6, con nuestro comentario en: *Plotino y la Gnosis*, p. 302.

⁴⁰ Cf. también 66.1-5; 84.25-27 y *Enn.* III,8,11; V,8,13; V,5,2 -5 -6 y 12. Ver algún anticipo en paralelo en J. Zandee, *The Terminology of Plotinus and some gnostic Writings, mainly the Fourth Treatise of the Jung Codex*, Istanbul, 1961, p. 6 y *Trac. Tr.* I, p. 329. Cotéjese igualmente 73.23-25 en que se ofrece la generación de los eones como un “proceso de extensión” con *Enn.* III,8,8 que hace explícito el despliegue de la Inteligencia.

[249]

- * “No es conveniente criticar el movimiento que es el Logos, sino que es conveniente que digamos sobre el movimiento del Logos que es causa de un orden (*oikonomía*), que ha sido destinado a suceder” (77.5-10).⁴¹
- * Las imágenes, que abarcan asimismo a los gnósticos o espirituales, son, respecto de sus orígenes pleromáticos, como la sombra en relación con los cuerpos y los reflejos especulares.⁴²
- “De ella también viene la conversión que es denominada ‘metánoia’. El Logos vuelto a [otra] opinión y a otro pensamiento, separándose del mal y volviendo (*epistrofé*) hacia lo bueno” (81.20-25).⁴³

⁴¹ Contrarréplica de Aquilino, puesto que decía Plotino: “Pero en cuanto a la pregunta de por qué ha producido el cosmos, ella equivale a preguntar por qué hay un alma y por qué el artesano ha producido. Ante todo esto es propio de quienes piensan que lo que siempre existe tiene un comienzo; de acuerdo con eso piensan que causa de la creación ha sido quien habiéndose dado vuelta de una parte a otra asimismo cambia de estado” (*Enn.* 11,9, 8 *in initio*) y siguen las aclaraciones del maestro gnóstico hasta 25, insistiendo en las nociones de sombras, imágenes y semejanzas, como explicación del contenido cósmico, puesto que precisamente en estos pasajes el filósofo neoplatónico discute la imposibilidad de que el mundo sea una “imagen desemejante”. Cf. Plotino y *la Gnosis*, pp. 237-238.

⁴² Cf. 104.10-25 y 123.10-25 en relación con lo registrado en n. 47. Este tema, como ya se insinúa en la nota anterior, ha preocupado hondamente a Plotino en su relación con los gnósticos. En III,8,11 se sostiene que nuestro cosmos es bello y *skía kai eikón* del otro y en diversas oportunidades Plotino ha tomado este derrotero para combatir el anticosmismo gnóstico. Cf. II,9,18, 16ss.; V,8,12 al final y VI,4,10, con nuestro análisis en *Genethliakon Isidorianum*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1975, pp. 177-184.

⁴³ Cf. *Enn.* II,9,4 y II,9,6 *in in.* y los comentarios de Plotino y *la Gnosis*, p. 223 y pp. 229-230; 237-238; p. 285 nn. 36 y 38 y *Sapientia* 138 (1980) 297-298. Resulta interesantísimo que poco después en *Enn.* II,1 (40), 4 se diga: “pero la metánoia del alma se ha mostrado que es algo •vacuo, porque su gobierno es sin trabajo y usura; y aunque fuese posible que todo cuerpo pereciera, ella no tendría ningún cambio”. La referencia, sin duda, es a *Enn.* II,9,6, pero ¿por qué el hincapié en la conversión y no en los “reflejos” y “exilios”? Indudablemente porque la lección desestima el presupuesto origen del mundo según lo quieren los valentinianos, pero sobre todo porque Plotino consideraba suficientemente refutado el punto, no obstante las aclaraciones de Aquilino. Si nuestra hipótesis es razonable, el *Tratado Tripartito* habríase redactado en el año 267 d. C., puesto que las lecciones de Plotino “Sobre el mundo” pertenecen al final del curso lectivo de los años 266/267 (véase J. Igal, *La cronología de la vida de Plotino de Porfirio*, Bilbao, 1972, p. 104). También sería posible relacionar 76.3-10, la *proháiresis* del Logos, como una respuesta a *Enn.* II,9,4: “¿Acaso porque calcularía (*elogíxeto*) obtener un beneficio?” y 105.14 con el olvido de Sofía mencionado en el mismo capítulo. Ver Plotino y *la Gnosis*, pp. 222-223.

[250]

- * Explicación de la manera como el Arconte (= *demiurgo*) colabora en producir el cosmos verdadero como Instrumento ignorante de los planes del Logos y justificación de su arrogancia al considerar producto propio lo que era obra de una providencia diferente.⁴⁴
- * El mundo material, cortado o separado de su modelo salvífico, es efecto no imaginario, sino fantástico, quimérico o vacío. En el mundo coexiste la luz con la oscuridad. Lo que es imagen con lo que es representación. Lo segundo no puede ser redimido y está condenado a la destrucción porque intrínsecamente es insustancialidad.⁴⁵
- * Identificación de la ignorancia con la muerte, por ser desconocimiento total de la plenitud.⁴⁶

La combinación íntima que el *Tractatus Tripartitus* elabora reuniendo la concepción semítica del nombre, relacionada con la filosofía más amplia de la palabra generadora de realidades, con una metafísica de la imagen ontológica al modo como la propugna el neoplatonismo,⁴⁷ nos permite (después de habernos ido

⁴⁴ Cf. 77.25-35; 78.15; 100.30-101.5; 105.17 con notable tendencia a suavizar el anticosmismo, hasta llegar a decirse del Arconte que como padre del mundo natural “engendra por sí mismo y por las semillas” (101.12) igual que el alma natural plotiniana por los *logoi spermatikoi* (véase *Enn.* II,9,4; II,9,11 y III,8,1 *in fine* y 2 con los comentarios en *Plotino y la Gnosis*, pp. 223; 250-251; 290 n.86 y pp. 32, 36-37). El *de* que inicia la línea 13 se refiere ya a los “gérmenes espirituales” en relación con los testimonios valentinianos que citan los editores crítico, en *Trac. Tr.* I, pp. 386-387.

⁴⁵ Cf. 82.15-32 (contrástese con *Enn.* V,5,11 *in fine* con nuestra explicación en *Plotino y la Gnosis*, p. 177 y los paralelos gnósticos señalados). 78.15-35; 79.15-20; 98.21-40; 103.12-104.1; 105.5-7; 119.15-30; 137.4-10, respuesta compleja a *Enn.* II,9,3 *in fine*; II,9,4 *in fine*; II,9,13 *in in.*; II,9,15; II,9,16; V,8,8; y V,8,12 (ver *Plotino y la Gnosis*, pp. 219-220; 247-248; 256-257; 111-112 y 125-126), sólo insinuada filosóficamente en otros testimonios valentinianos.

⁴⁶ Cf. 105.25-30; 107.27-108.10; 119.15-20; 137.4-10. Téngase presente *Enn.* II,9,4-7 y 12 y *Enn.* I,8 (51), 8 que subrayan con vehemencia que la ignorancia no es el mal en sí. Comentarios en *Plotino y la Gnosis*, pp. 223; 233; 253; 310 y 316 n.54.

⁴⁷ Cf. 90.14-15; 92,1-10; 93.25-26; 94.15-35; 97.30; 98.24-30; 102.10-17; 106.7; 134.20-25 y cotéjese con *Enn.* II,9,10: “miembros de Sofía”, como bien ha advertido J. Igal, en a. c., p. 144. Los espirituales son “luz de luz”; los psíquicos “luz de un fuego” (118.30-40), por este motivo los primeros “recibirán la visión más y más por naturaleza” (133.1-2), luz que es sin flama, inagotable, sobre la palabra, la voz, el pensamiento (129.1-25). El psíquico no alcanza semejante rango. La distinción también jerárquica entre “luz de luz” y “luz del fuego” se encuentra en las Enéadas: cf. *Enn.*, V,3 (49), 12,44, según quieren los editores críticos, *Trac. Tr.* II, p. 215, pero mejor, *Enn.* IV,3 (27), 17, perteneciente al curso lectivo previo al de la “gran tetralogía”, en donde se sostiene: “Porque imaginemos un centro, en torno a él un círculo que irradia desde allí; y otro en torno de éstos, como una luz salida de una luz; fuera de éstos otro ya no círculo de luz, sino que falto de luz propia necesita de un resplandor ajeno” (12-15). El inferior podría gnósticamente interpretarse como aquella potencia descendente que salida de otra superior, como “*ek pyrós fós*”, informa a la materia (*Enn.* V,9 (5), 6 *in fine*). Lo más próximo en nuestro curso al tema se encuentra en V,5,7, cf. *Plotino y la Gnosis*, pp. 163-166, para el marco general, O. Filoramo, *Luce e gnosi. Saggio sull' illuminazione nello gnosticismo*, Roma, 1980.

[251] separando por imperio de los temas expuestos de los orígenes cristianos, en cuyo cauce hunde sus raíces el gnosticismo como movimiento particular del espíritu) sumergirnos nuevamente en sus napas históricas más puras y menos desdibujadas por la filosofía griega. Para mostrarlo, aunque no sea más que someramente, nos podemos referir, finalmente, a una doctrina del Nombre de Dios, que veladamente ha aparecido ya en algunos de los textos anteriormente examinados. Esta teoría, como lo hemos anticipado, es nítidamente semítica, no griega.⁴⁸ Está consustancialmente unida con las especulaciones hebreas sobre la Palabra. *Dabar/Memra*, Palabra creadora, puesto que el nombre define o circunscribe al pronunciarse a lo que nombra, identificándose con la esencia de las realidades distintas, divinas, cósmicas o reveladas, a las que pertenece y con cuya potencia engendra.⁴⁹ Esta convicción, interpretada en última instancia esotéricamente, constituye el centro movilizador de la doctrina gnóstica.

El *Evangelio de la Verdad* (NHC 1,1), texto del primer valentinismo, facilita estas brillantes ilustraciones:

“El fin consiste en conocer a quien está oculto. Este es el Padre, de quien ha salido el Principio, hacia el que van a volver todos los que de él han salido, pero que han sido manifestados para la gloria y la alegría de su Nombre. El Nombre del Padre es el Hijo. Él (= Padre) es quien ha dado nombre en el Principio a quien ha salido de sí; que era Él mismo y a quien ha engendrado como Hijo. Le ha dado su Nombre, el que es de él, en quien están todas las cosas que están junto a Él, el Padre. Él (= Padre) posee el Nombre, Él posee al Hijo. Se le puede contemplar. Pero el Nombre es invisible, porque sólo él es el secreto del Invisible, que está predispuesto para llegar a los oídos que se encuentran todos llenos de Él. Porque tampoco el Nombre del Padre

⁴⁸ Cf. n. 9 y nuestro trabajo: “Mística y ontología cristianas”, en: *Actas del Primer Congreso Católico Argentino de Filosofía*, 6-8 noviembre de 1981 (Vaquerías-Córdoba).

⁴⁹ Cf. R.E.Brown, *El Evangelio según Juan*, Madrid, 1979, II, pp. 1495-1502 y el ejemplo de Marcos el Mago en Ireneo, *Adv. Haer.* I, 14.

[252] se pronuncia, sino que se manifiesta por el Hijo ¡Cuán grande es el Nombre! Por lo tanto ¿Quién ha podido pronunciar un nombre, ese gran Nombre, sino Él solo, quien posee este Nombre y los hijos del Nombre, sobre quienes descansaba el Nombre del Padre, quienes a su vez descansaban en su Nombre? Ya que el Padre es inengendrado Él solo lo ha producido para Él como Nombre antes de producir los Eones, para que sobre la cabeza de ellos estuviese el Nombre del Padre como Señor, el que es el Nombre verdadero, firme en su autoridad y potencia perfecta, porque este Nombre no forma parte de las palabras (lexeis) ni su Nombre forma parte de las denominaciones (prosegoriai), sino que es invisible. Se ha dado un Nombre a sí solo, puesto que es único en contemplarse y el único capaz de darse un Nombre. Porque si el que no existe no tiene Nombre, pues ¿Qué nombre se le dará a quien no existe? El que es, por el contrario, existe con su nombre y es el único que le conoce y el único al que correspondía que el Padre le nombrara. Su Nombre es el Hijo. Por lo tanto no le ha encerrado en lo oculto, sino que existía como el Hijo; emitía un solo Nombre. De tal modo este Nombre es el del Padre, como el Nombre del Padre es el Hijo. Puesto que la misericordia ¿En dónde encontrará un nombre, si no es junto al Padre? Pero seguro que alguno dirá a su vecino ¿Quién dará un nombre al que existía antes que él?, ¿Acaso los niños no reciben el nombre de quienes les han engendrado? Conviene, por lo tanto, que ante todo meditemos (noein) ¿Qué es el Nombre? Este es el Nombre, el verdadero, por consiguiente éste es el Nombre que procede del Padre, porque es su nombre propio. No ha recibido el Nombre en préstamo como los demás, según el modo como cada uno de ellos existe. Por el contrario, es el Nombre propio y no hay ningún otro al que lo haya dado. Él (= Padre) es, sin embargo, innominable e inefable, hasta que éste, el único perfecto lo ha expresado. Él también tenía la capacidad de proclamar su Nombre y contemplarle. Por consiguiente cuando le ha parecido bien ha dado su Nombre a su Hijo bienamado, quien saliendo de la Profundidad (bathos) ha proclamado lo que era oculto, sabiendo que el Padre es absoluta bondad. Por esto también le ha enviado, para que hablase sobre el Lugar y de su Reposo, de donde ha salido”.⁵⁰

Con este último pasaje ofrecido no sólo es posible ratificar las nociones gnósticas de trascendencia y revelación, sino también remitir al sentido riguroso con que judíos y cristianos (gnósticos y ortodoxos) se referían a la naturaleza de Dios como carente de nombre o sobre todo nombre que se pueda articular⁵¹ y la

⁵⁰ Cf. E.V. 37.37-40.33. Ver H.-M.Schenke, *Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis*, Göttingen, 1959, pp. 52-55; G.Quispel, en: *The Jung Codex*, London, 1953, pp. 66-76; J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Paris, 1957, pp. 211-216 y particularmente A. Orbe, *Estudios Valentinianos, I*, pp. 69-97.

⁵¹ Cf. especialmente Basíliades, *apud* Hipólito, *Elenchos VII*, 20,3 y ver García Bazán, en: *Revista Bíblica* 165 (1977) 235-237.

[253] diferente concepción del lenguaje que involucraba su indicación, de lo divino como inefable frente a las filosofías de raíz platónica: en el primer ejemplo sus tesis doctrinales se basaban en una cosmovisión religiosa de la palabra creadora, en el otro su postura estribaba en una doctrina metafísica del lenguaje.⁵²

En semejante entrecruzamiento de ideas y términos no siempre aclarados, aunque comprendidos por sus usuarios en los primeros siglos cristianos, y confundidos en el presente más de lo que se deseara, daba la voz de alerta el Oráculo al decir: “No cambies nunca los nombres bárbaros”.⁵³

⁵² Son así fundamentales en un caso las exégesis sobre Gen 1,1 y Jn 1,1, en el otro, la idea del nombre como instrumento e imagen, según el *Cratilo* 439ss.

⁵³ Cf. *Oráculo* 150. La misma postura se rastrea en Orígenes, *Contra Celso* I, 24-25 y V, 45; C.H. XVI,2 y Jámblico, *De mysteriis* VII,4-5. Adviértase la diferencia en Proclo, *In Crat.* 71. 5-12: “... Por lo tanto cuando tal dios es denominado por los griegos Briareo bajo la influencia de los dioses, mientras que los caldeos lo denominan de otra manera, debe saberse que cada uno de ellos proviene de los dioses y significa a la misma esencia”.