

HENRI-CHARLES PUECH

EN TORNO,
A LA GNOSIS

I

La Gnosis y el tiempo
y otros ensayos

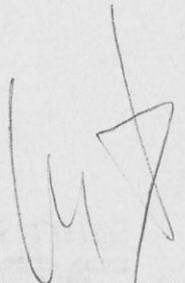
Versión castellana
de
FRANCISCO PÉREZ GUTIÉRREZ

taurus

®

Título original: *En quête de la Gnose. I. La Gnose et le temps.
et autres essais.*

© 1978, Editions GALLIMARD, Paris.



© 1982, TAURUS EDICIONES, S. A.
Príncipe de Vergara, 81, 1.º-MADRID-6
ISBN: 84-306-1219-X
Depósito legal: M. 32.842-1982
PRINTED IN SPAIN

Vengo al encuentro de mi imagen,
y mi imagen viene a mi encuentro.

Ginzá de la izquierda, III, himno 31.

Le he reconocido y he comprendido
que es mi yo, de quien había estado separado,
Y he dado testimonio
de que mi propio yo es éste.

MANI, en *Pap. Colon. 4780*, p. 24.

Buscarme yo mismo y conocer quién era y quién soy, con
el fin de volver a ser lo que era.

Hechos de Tomás, c. 15.

EL PROBLEMA DEL GNOSTICISMO¹ (1934)

En 1886, en su *Manual de Historia de los Dogmas*, el ilustre historiador alemán del cristianismo, Adolf Harnack, daba del gnosticismo una definición que había de tener una enorme repercusión: «La gran diferencia (entre el cristianismo católico y el cristianismo gnóstico) —escribía— consiste esencialmente en que las concepciones gnósticas representan una secularización llevada hasta su grado más alto, una helenización radical y pre-

¹ Conferencia pronunciada el 16 de marzo de 1933 bajo los auspicios del Instituto de Filología e Historia orientales de la Universidad libre de Bruselas y de la Fundación Doctor Arthur De Keyser. Esta exposición no aspira a ser exhaustiva, ni las indicaciones que las notas puedan proporcionar a ser completas. Sólo he querido trazar un esquema, despejar ciertas tendencias sin traicionar demasiado la realidad enormemente más complicada del problema y de su historia. Por lo demás, no hubiese publicado estas páginas si la amable insistencia del profesor Henri Grégoire no me hubiera empujado a hacerlo. [Conviene subrayar que el lector no debe esperar encontrar aquí sino un cuadro de la situación de las investigaciones tal como éstas se hallaban en la fecha indicada. Se trata, por tanto, de una situación sobrepasada y hoy profundamente transformada y modificada, de una etapa ampliamente superada desde entonces, sobre todo a consecuencia de los considerables progresos que ha hecho posibles el hallazgo en 1945, cerca de Nag Hammâdi, en el Alto Egipto, de un lote considerable de escritos gnósticos hasta entonces prácticamente desconocidos. La presente exposición, reproducida sin complemento ni rectificación, tiene simplemente un valor documental, y así es como ha sido reproducida y traducida en el volumen CCLXII de la colección «Wege der Forschung»: *Gnosis und Gnostizismus*, Darmstadt, 1975, pp. 306-351. ¿Será preciso añadir que el autor no hace suyos todos los puntos de vista aquí presentados?].

matura («aguda», *akute Hellenisierung*) del cristianismo, con rechazo del Antiguo Testamento; el sistema católico, por el contrario, una secularización, una helenización llevada a cabo gradualmente y con la conservación del Antiguo Testamento². Ahora bien, en 1932, en la última página de su *Historia de la Iglesia Antigua*, libro dedicado a Harnack precisamente, Hans Lietzmann escribe: «Exactamente con la misma razón podríamos añadir (a la fórmula de Harnack) que la Gnosis es una regresión hacia sus orígenes orientales, una reorientalización (*Rückorientalisierung*) igualmente extrema del cristianismo»³.

«Exactamente con la misma razón» no es indudablemente decir lo suficiente: ya antes de Lietzmann otros habían opuesto entre sí las fórmulas que éste sigue yuxtaponiendo⁴. Nuestras definiciones son, en efecto, antitéticas: allí donde una de ellas ve una revolución, sin duda prematura, pero con progreso, la otra ve una regresión. Si una dice: «modernismo», la otra replica: «arcaísmo». Aquí el helenismo y una elevada filosofía; allí el Oriente y una religión, ¿qué digo?, las creencias más insensatas, las prácticas más aberrantes. Semejante antítesis encubre un problema. Entre una y otra de estas conclusiones que chocan entre sí, se despliega medio siglo de investigaciones de historia religiosa cuyas grandes líneas querría trazar aquí una vez más.

² *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1.^a ed., Tubinga, 1886, I, p. 162. Cito por la 5.^a ed. (1931), I, p. 250: «Die grosse Unterschied hier besteht aber wesentlich darin, dass sich in den gnostischen Bildungen die acute Verweltlichung, resp. Hellenisierung des Christentums darstellt (mit Verwerfung des A. T.), in dem katholischen System dagegen eine allmählich gewordene (mit Conservierung des A. T.).» Cfr., en este sentido, las fórmulas o expresiones del título de este capítulo IV (p. 243) y de p. 253, n. 1; p. 266; p. 267, y p. 269. En la nota 1 de la p. 250, H. hace remontarse el mérito de esta concepción a Overbeck (*Studien z. Gesch. der alten Kirche*, p. 184). En las últimas ediciones de su libro (aquí, pp. 248-249), H. hace algunas concesiones a la posición contraria.

³ *Geschichte der Alten Kirche*, I, *Die Anfänge*, Berlin, 1932, p. 317: «Man hat die Gnosis als die «akute Hellenisierung» des Christentums bezeichnet: wir werden die Erkenntnis einer ebenso akuten «Rückorientalisierung» hinzufügen.»

⁴ Para simplificar, me atengo a la última y más radical fórmula hallada por esta nueva concepción, la de Richard Reitzenstein, en REITZENSTEIN-SCHAEIDER, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland* («Studien zur Bibliothek Warburg»), 1926, p. 141: «Nicht Hellenisierung, sondern weitere Orientalisierung des Christentums bietet die Gnosis», «La Gnosis supone, no una helenización, sino una orientalización muy amplia del cristianismo».

A partir de la concepción de Harnack, desearía poder explicar por qué y cómo se ha acabado por llegar a una fórmula que la niega radicalmente.

Exposiciones como éstas no carecen de dificultades: ¿no corren el riesgo de introducir un orden ficticio, una apariencia demasiado orgánica en una serie de trabajos dispersos cuyas conclusiones son con frecuencia menos inequívocas que lo que nosotros deducimos de ellas, cuya sucesión, sobre todo, se ha visto sujeta a remolinos más numerosos y más sinuosos que los que yo haya sido capaz de dibujar? Por ejemplo, los trabajos de de Faye⁵ o de Burkitt⁶, que habré de colocar junto a los de Harnack en la exposición de la primera etapa, ¿no son, de hecho, posteriores a las publicaciones de Reitsenstein o de Bousset que representarán el segundo paso en los progresos de la investigación? ¿El libro de Burkitt no es incluso lo que hay de más reciente sobre la Gnosis? Por otra parte, el gnosticismo es uno de los problemas más complicados que puedan ofrecerse al historiador de las religiones, y sigue siendo extremadamente oscuro incluso para los mismos especialistas. No sólo tiene que ver con un sinfín de cuestiones —historia de la Iglesia, situación del judaísmo al advenimiento del cristianismo, misterios helenísticos, religiones orientales, sincretismo del Oriente, del judaísmo y del helenismo en los alrededores de la era cristiana—, no sólo se ha vuelto a poner todo en cuestión con respecto a él, sino que son todavía muchas las cosas sobre él que se nos escapan, aunque no sea más que en la interpretación de los documentos que han podido quedarnos. Hay sistemas gnósticos de los que somos incapaces de ofrecer un simple análisis, y hay una infinidad de sistemas, a veces dentro de una misma escuela. Una pregunta previa a cualquier juicio sería incluso la de si tenemos derecho a operar con la Gnosis como con un todo, siendo así que la «variación» es la ley misma del gnosticismo⁷. Tratar, en fin, del gnosticismo, como me veo forzado a hacerlo aquí, de un manera general y

⁵ E. DE FAYE, *Introduction à l'étude du gnosticisme*, París, 1903, y sobre todo, *Gnostiques et gnosticisme*, 1.^a ed., París, 1913; 2.^a ed., París, 1925.

⁶ F. C. BURKITT, *Church and Gnosis*, Cambridge, 1932.

⁷ La cuestión fue subrayada por todos los heresiólogos, por ejemplo, por IRENEO, *Adv. haer.*, I, 11, y por EUSEBIO, *H. E.*, IV, 7. El cisma perpetuo como ley y fatalidad del gnosticismo es algo en lo que insiste TERTULIANO, *De praescriptione haereticorum*, 42.

global, tocar los problemas de su origen y de su evolución, ¿no supone que se conocen los pormenores de estas construcciones tan enigmáticas? Aparte de esto, ¿no corremos el riesgo de no hacer otra cosa que añadir oscuridad a un tema que ya tiene bastante de por sí?

Tengo plena conciencia de estas dificultades, pero tal vez no sean del todo insuperables. Me esforzaré, en todo caso, por condensar, sin desfigurarlas demasiado, un conjunto de investigaciones cuya historia, en una mirada panorámica, y a pesar de ciertos enmudecimientos cronológicos, presenta una sucesión de etapas graduadas. Y me referiré las menos veces posibles a nociones o conocimientos que no se esclarezcan a lo largo de nuestro recorrido. Si no consigo lo que me he propuesto, o si lo consigo sólo a medias, espero que las dificultades que acabo de evocar me sirvan, en una cierta medida, de excusas.

I

Conocemos al gnosticismo por una serie de referencias o de documentos que pueden repartirse más o menos en cinco grupos. Ante todo están los primeros escritos cristianos (II *Petri*; las epístolas deútero-paulinas; Ignacio de Antioquía; el *Pastor de Hermas*, etc.) que hacen alusión a este movimiento contemporáneo del primer impulso de la joven Iglesia y que advierten de su peligro. En segundo lugar, según parece a partir de 140 y, sobre todo, en los ambientes romanos, se dibuja un contramovimiento de refutación que toma cuerpo en las obras especiales de los llamados heresiólogos. De estos escritos, unos se han perdido y sólo pueden reconstruirse más o menos: el *Syntagma*, de Justino Mártir (hacia 140), cuya *Apología* nos proporciona, por lo demás, algunas referencias; ciertos tratados mencionados por Eusebio de Cesarea⁸ y un nuevo *Syntagma* compuesto por Hipólito de Roma entre 200 y 210. Otros se han conservado. He aquí los principales: la *Crítica y refutación de lo que se llama erróneamente*

⁸ EUSEBIO, *H. E.*, IV, 7 (Agrippa Castor contra Basíldes); IV, 25 (Filipo de Gortyna y Modesto contra Marción); IV, 28 (Musano contra los encratitas); V, 23 (Rhodon contra Apeles, Taciano, Marción), y los *Hypomnēmata* de Hegesipo (fragmentos en los *Antilegomena* de Preuschen).

la *Gnosis*, de Irineo de Lyon (hacia 185); los *Philosophumena* o *Elenchos*, de Hipólito (después de 222), y el *Panarion*, de Epifanio de Chipre (entre 375 y 377). En tercer lugar, están las cifras o críticas de diversos gnósticos que se encuentran esparcidas en la literatura eclesiástica, singularmente en Clemente de Alejandría y en Orígenes. Y en cuarto lugar, la fuente de información que constituyen los autores paganos: Celso, el enemigo del cristianismo (hacia 168); Plotino y Porfirio (hacia 260), e incluso algunos escritos alquímicos como los de Zósimo a finales del siglo III. Quedan, por fin, algunos escritos gnósticos de finales del siglo II o de comienzos del III, sin duda redactados primitivamente en griego, y que se nos han conservado en copto, concretamente la *Pistis Sophia*, los *Libros de Ieoû*, el *Apokryphon de Juan*, etc. En definitiva, no son muchos los documentos directos de que disponemos: dejados aparte los escritos coptos, todo se reduce a un puñado de citas conservadas por uno y otro lado y que cabrían en una cincuentena de páginas⁹. En conjunto, todo lo que sabemos del gnosticismo han sido testimonios indirectos, casi siempre polémicos, los que nos lo han transmitido.

¿Qué imagen nos ha dejado de él esta documentación antigua, la eclesiástica sobre todo?¹⁰ Hay unanimidad en considerar la Gnosis como una «herejía» cristiana. Rama execrada brotada del tronco de la ortodoxia, el gnosticismo, nace con el cristianismo (¿no podría ser uno de los primeros gnósticos Nicolás, uno de los siete diáconos instituidos por los Apóstoles¹¹?) y dentro de la Iglesia, cuya virginidad inmaculada empieza a manchar a la muerte de los Apóstoles o en tiempos de Trajano o de Adriano. Lo que ha perdido a estos cristianos, han sido sin duda los demonios, empeñados en destruir a la Iglesia na-

⁹ Al margen de ediciones parciales —como la de los fragmentos de Heraclion por Brooke o de Marción por Harnack—, existen colecciones modernas —con frecuencia traducciones— de estos textos debidas a Wolfgang SCHULTZ (1910), a E. BUONAIUTI (1923) y a E. COWEL (1924). La última en fecha y la mejor es la de Walther VOELKER, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, Tubinga, 1932.

¹⁰ Los principales textos que exponen la tesis eclesiástica son mencionados por M. FRIEDLÄNDER, *Der worchristliche jüdische nosticismus*, Göttingen, 1898, páginas 14 y ss., o por J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, París, 1927, II, pp. 81-82.

¹¹ *Apoc.*, II, 6 y 15, y cfr. sobre Nicolás, *Hechos*, VI, 5. Sobre la tesis, IRENEO, I, 26, 3 y EUSEBIO, *H. E.*, III, 29.

ciente, en echar a perder su imagen ante los paganos, suscitando a estos insensatos entregados a prácticas inmorales y que osan ataviarse con el título de cristianos¹². Se trata, sobre todo, de una reflexión demasiado obstinada sobre el origen y el sentido del mal: a fuerza de preguntarse «¿de dónde viene el mal? (*póthen to kakon?*)» o «¿de dónde el mal y por qué? (*unde malum et quare?*)», han caído ellos mismos en el mal¹³. Esta «herejía», en fin —y ésta es la tesis fundamental de los heresiólogos—, ha nacido de la contaminación del cristianismo por la filosofía griega: una secta gnóstica será un pitagorismo, o un platonismo, o un cinismo que se tiene por cristiano; otra, puede que sea la mezcla monstruosa de la astrología y la Escritura, etc.¹⁴. Ya puede suponerse que el movimiento tuvo que ser posterior al cristianismo. En semejante concepción, se trata casi de una tautología. «La herejía, viene a decir Tertuliano, no puede aparecer sino después de la ortodoxia, ya que no tiene otro sentido que su relación con ésta. La verdad precede y define la imagen»¹⁵, como —podría añadirse— la línea recta su desviación.

Sin embargo, algunas de las informaciones proporcionadas por esta misma documentación vienen a ser de tal naturaleza que no dejan de modificar determinados puntos de vista basados en ellas. Los heresiólogos ponen con frecuencia a los gnósticos en relación con lo que ellos llaman las «herejías judías» —de las que derivaría en particular, según el viejo Hegesipo¹⁶, la herejía cristiana—, o, de forma más general, con las sectas judías, baptistas o judeocristianas desparramadas por Transjordania o las regiones bajas del país babilónico: esenios, galileos, samaritanos, ebionitas, nazoreos, oseos, sampseos, elkha-

¹² Es, por ejemplo, la tesis de JUSTINO, *Apol.*, I, 26, o de IRENEO, I, 25, 3.

¹³ Cfr. TERTULIANO, *De praescrip.*, 7 (herejes y filósofos), y *Adv. Marc.*, I, 2 (Marción y muchos otros herejes); EUSEBIO, *H. E.*, 27; EPIFANIO, *Panar.*, XXIV, 6 (Basílides). Sobre la capacidad filosófica de los herejes, la formación de las sectas a consecuencia de una profundización llevada demasiado lejos de las verdades cristianas, véanse ORÍGENES, *C. Cels.*, III, 12, y SAN JERÓNIMO, *Comm. in Os.*, 11, 10.

¹⁴ Cfr., en particular, IRENEO, II, 14, 1 y ss.; TERTULIANO, *De praescrip.*, 7, y toda la «economía de los *Philosophumena* de HIPÓLITO. Igualmente, para SÓCRATES, *H. E.*, I, 22, el maniqueísmo será una especie de «cristianismo helinizado».

¹⁵ *De praescrip.*, 29, 4-6.

¹⁶ Hegesipo, en EUSEBIO, *H. E.*, IV, 22, 5.

saitas, etc.¹⁷. Pero, sobre todo, nuestros documentos señalan, por localidades, gnosis que carecen de carácter cristiano: los ophíos u ophitas, y los cainitas, por ejemplo, de los que habla Orígenes, parecen no tener nada que ver con el cristianismo¹⁸. Aquellos que tradicionalmente figuran como los primeros gnósticos: Dositeo, Simón el Mago, Menandro, no dejan sitio al cristianismo en sus sistemas. El discípulo de Menandro, Satornil, que vivió en la época de Trajano, es el primero que menciona a Jesús¹⁹. Más aún: de creer a ciertos relatos, como los de las *Clementinas*, el «padre de todas las herejías», la fuente de todo gnosticismo, Simón, habría estado en relación con un grupo de seguidores samaritanos de Juan Bautista, uno de cuyos sucesores, junto con Dositeo, habría sido él mismo²⁰. La fundación de esta secta «hemerobaptista» habría precedido, por tanto, a la aparición de Jesús. Sin ir tan lejos, ¿qué es lo que leemos en los *Hechos de los Apóstoles*²¹? Mago de Samaria, donde había predicado ya su doctrina, Simón va al encuentro de los apóstoles y, maravillado por sus milagros, les pide el bautismo y que le vendan los dones del Espíritu. Relato en el que puede verse, al menos, el símbolo, tanto de la preexistencia de la Gnosis con respecto al cristianismo, como de la coincidencia accidental, artificial, entre la predicación simoniana y el mensaje de la Buena Nueva.

Concebido así el gnosticismo, ¿dónde y cómo —siempre de acuerdo con la documentación antigua— ha aparecido y se ha desarrollado o ramificado? Se señala al principio su presencia en Samaria y en Asia Menor²². Dicho de forma más general, su cuna fue Siria. Los primeros gnósticos cuyos nombres no han llegado más o menos rodeados de leyendas son: Simón, de Gitta, en Samaria; Menandro, de Capparetea, igualmente en Samaria²³; Satornil, de Antioquía, Cerinto, sin duda de Asia

¹⁷ Cfr., en concreto, JUSTINO, *Dial.*, 80, 4; Hegesipo, en EUSEBIO, *H. E.*, IV, 22, 7; *Const. Apost.*, VI, 6, y, de manera general, todas las herejías catalogadas por Epifanio de la 11 a la 20, además de la herejía 53.

¹⁸ ORÍGENES, *C. Cel.*, III, 13, y cfr. VI, 28, y VII, 40.

¹⁹ Cfr. Hans LEISEGANG, *Die Gnosis*, Leipzig, 1924, p. 107.

²⁰ *Hom. Clem.*, II, 23-24, y cfr. *Recogn. Clem.*, II, 8 y 11-12.

²¹ VIII, 9-24.

²² Sobre los comienzos de la Gnosis en Siria, cfr. LIETZMANN, *Handbuch z. N. Test.*, Excursus a Col., 2, 23.

²³ Actividad de Menandro en Antioquía, JUSTINO, *Apol.*, I, 26, 4.

Menor²⁴, y Cerdón, de Siria. A esta gnosis siria hay que vincular probablemente una multitud de sistemas anónimos y de fisonomía primitiva, en concreto los ophitas y todos aquéllos a los que se agrupa bajo el nombre de «Adeptos de la Madre», a causa del papel representado en sus teorías por esta Entidad Femenina, y que es posible que se atribuyeran con frecuencia el título de «Gnósticos» simplemente²⁵. Desde Siria, hacia la época de Adriano, entre 117 y 138 por consiguiente, la Gnosis debió de extenderse a Egipto. Es el lugar y el tiempo de la floración de los grandes nombres del gnosticismo: Basíledes, Carpócrates, Valentín. Mientras tanto, el movimiento gana Roma y circula por todas partes. Valentín va a Roma y, después de haber allí fracasado en una candidatura al episcopado, se dirige, en torno a 165, hacia el este y a Chipre²⁶; el valentinismo se escinde en una rama «italiana» y otra «oriental». Por estas mismas fechas, Marcelina había importado igualmente a la capital el puro in-moralismo carpocratiano²⁷. Pero primero había llegado allí Cerdón el Sirio²⁸, y Marción, el antiguo armador del Ponto, había sido en la misma Roma probablemente su discípulo: en cualquier caso residía en ella desde 140, y su expulsión de la Iglesia data de julio de 144²⁹. En la segunda mitad del siglo, un cierto Marcos y sus discípulos propagan un valentinismo de cariz fuertemente mágico en Asia Menor, y luego en la Galia, alcanzando a Lyon. A finales del siglo II, el gnosticismo está en todas partes con sus iglesias o capillas más o menos constituidas. Pero a partir de ese momento se pierden casi por completo sus huellas.

²⁴ Cerinto «in Asia», IRENEO, I, 26, 1. Sobre su formación egipcia, HIPÓLITO, *Philos.*, VII, 33. Combinación de ambos datos en TEODORETO, *Haer. fab. comp.*, II, 3. Secta de cerintios en Asia Menor, EPIFANIO, *Panar.*, XXVIII, 6.

²⁵ Anterioridad de los cainitas y ophitas respecto del valentinismo, IRENEO, I, 31, 3, *init.* y 30, 15, *init.* Valentín no habría hecho otra cosa que imprimir una forma personal a la escuela propiamente «gnóstica» que ya existía antes de él y de la que extrajo su inspiración, IRENEO, I, 11, 1.

²⁶ Cfr. IRENEO, III, 4, 2; TERTULIANO, *De praescrip.*, 30, y *Adv. Valent.*, 4; SAN JERÓNIMO, *Haer.*, 38; EPIFANIO, *Panar.*, XXXI, 2 y 7.

²⁷ IRENEO, I, 25, 6.

²⁸ Cerdón en Roma hacia 140 durante el episcopado de Higinio, Ir., I, 27, I, y III, 4, 3. Cfr. la información confusa de EPIFANIO, *Panar.*, XLI, 1. Una tradición de aspecto legendario hacía que con anterioridad llegara allí Simón (JUSTINO, *Apol.*, 26, 2, y numerosos otros textos).

²⁹ TERTULIANO, *Adv. Marc.*, I, 19.

Hubo ciertamente, y por mucho tiempo aún, gnósticos en los países ribereños del Mediterráneo, desde España hasta Mesopotamia, en Armenia o en Egipto³⁰. Pero todo esto está para nosotros perdido en el fondo de una documentación, por lo general, sin fecha ni nombre, toda ella referida a sectas o designaciones nuevas o que encubre bajo nombres antiguos sistemas diferentes o enormemente evolucionados. Cualquier reconocimiento histórico o geográfico parece cosa prohibida.

¿Correspondió a este movimiento de difusión un desarrollo continuo de la doctrina? ¿O bien, cada vez y en cada sitio que aparecen, suponen los sistemas gnósticos mutaciones bruscas y hasta una renovación absoluta? Es indudable que los heresiólogos se esfuerzan por conseguir que todo el gnosticismo, mediante sucesivas rebajas, se remonte hasta Simón³¹, poniendo en relación, por ejemplo, a los barbelognósticos con los simonianos³², a Basíledes con Menandro³³, o a Marción con Cerdón³⁴. Pero el encadenamiento deja sentir el artificio y con frecuencia, incluso se rompe. Se puede hablar globalmente de «gnosis siria», o de «gnosis egipcia», pero semejante reparto geográfico no va muy

³⁰ Acerca del campo de expansión del marcionismo, por ejemplo, véanse HARNACK, *Dogmengeschichte*, 5, I, p. 293, nota, y H. LIETZMANN, *Geschichte der alten Kirche*, p. 278. Sethianos en Egipto, EPIFANIO, *Panar.*, XXXIX, 1. Arcónicos en Armenia y en Palestina, EPIFANIO, XL, 1. De una manera general, acerca de la difusión de las herejías, véase HARNACK, *Mission und Ausbreitung des Christentums*, 4.ª ed., Leipzig, 1924, pp. 928-932.

³¹ Cfr., por ejemplo, IRENEO, I, 23, 2: «Simón el Samaritano, de quien provienen todas las herejías (*Simon autem Samaritanus, ex quo universae haereses substiterunt...*), y 27, 3: «Todos aquellos que, de cualquier forma que sea, adulteran la verdad y lesionan el mensaje de la Iglesia, son los discípulos y los sucesores de Simón el Mago samaritano» (*Omnes qui quode modo adulterant veritatem et praeconium Ecclesiae laedunt, Simonis Samaritani magi discipuli et successores sunt*). Igualmente, HIPÓLITO, *Philos.*, VI, 7. Para Ed. Meyer (*Ursprung und Anfänge des Christentums*, III, p. 296), Simón es con todo derecho el «padre de las herejías».

³² IRENEO, I, 29, 1. Teodoreto (*Haer. fab. Comp.*, I, XIII) parece, por el contrario, hacer salir a los barbeliotos, naasenos, stratióticos, etc., de Valentín (*ek tón Balentinou spermatón*); pero hay que leer, con HARVEY, *Simónos*, o concluir que se trata de una de las confusiones que en Teodoreto resultan familiares.

³³ IRENEO, I, 24, 1, y EPIFANIO, *Panar.*, XXIV, 1.

³⁴ HIPÓLITO, *Philos.*, X, 19; TERTULIANO, *Adv. marc.*, I, 2; EUSEBIO, *H. E.*, IV, 10, y los restantes textos citados por HARNACK, *Marcion*, 2.ª ed., Leipzig, 1924, pp. 30*-34*. Al propio Cerdón se le relaciona con Simón (IRENEO, I, 27, 1).

allá. Resulta, en efecto, difícil conseguir que los sistemas que analizan nuestros documentos se correspondan con los nombres y las fechas indicados: algunos de estos documentos difieren entre sí, sin duda porque corresponden a situaciones diversas de un mismo tipo evolucionado, a pesar de que han sido transmitidos bajo un mismo nombre (los sistemas valentinianos, por ejemplo); otros son sin duda posteriores a su presunto autor (como la *Gran Revelación* que Hipólito atribuye a Simón). La mayoría, sobre todo, se atribuyen a sectas que llevan nombres de colectividades ophitas, barbelognósticos, naassenos, sethianos, arcónticos, nicolaítas, etc.), lo que hace que sea prácticamente imposible determinar el tiempo de su composición. Sólo sería posible una filiación —y aun entonces!— después de una comparación minuciosa de estas polvaredas de sistemas y mediante una hipótesis —absolutamente teórica— que planteara el principio de que lo complicado debe brotar de lo simple, y lo frondoso de lo esquemático. Pero, como sabemos por otros conductos que había un intercambio incesante de escritos entre las sectas más heterogéneas y que estas sectas vivían en medio de escisiones y reagrupaciones constantes, lo más probable es que haya que contentarse siempre, incluso si se sigue con la mayor fidelidad posible las indicaciones de los heresiólogos, con enormes zonas de ignorancia sobre este particular.

Es difícil, por no decir imposible, ofrecer una idea general del contenido de estos sistemas. Para esclarecer lo que viene a continuación, indico simplemente el esquema o los esquemas siguientes³⁵. En las gnosis más primitivas encontramos dos personajes superiores: el Padre y la Madre. La Madre es el Pensamiento del Padre. Este Pensamiento cae en la materia, en la que se ve retenida por ángeles, en otras ocasiones por «Arcontes», que son al mismo tiempo los creadores de este mundo inferior y de los hombres. En los primeros sistemas, es el Padre mismo quien desciende, para poner a salvo a su Pensamiento caído y cautivado. Otras veces la Madre adopta un doble aspecto: es Sophia o Barbêlô, por ejemplo. Enti-

³⁵ La exposición aproximativa condensada en este párrafo no es verdadera más que considerada de manera muy general: corre el riesgo de volverse falsa si se la compara con cada uno de los sistemas en particular. He querido ofrecer aquí simplemente una especie de «imagen compuesta» del pensamiento gnóstico tomando de uno y otro lado ciertos rasgos salientes y familiarizar así al lector con algunas de las Entidades míticas cuyos nombres aparecerán a continuación.

dad, virginal y trascendente, y, por otra parte, Sophia caída, Sophia Prunicos, en algunos casos incluso Madre de los siete Arcontes. Hay otros sistemas en los que la pareja del Padre y la Madre se completa con un Hijo. Éste representa papeles diversos: o bien es el Hombre, el hijo del Hombre, el Hombre arquetípico, y a veces es él quien cae en la materia; o bien es el salvador preexistente de la Sophia caída, el Cristo metafísico capaz de manifestarse bajo la forma del Jesús histórico. Los sistemas se complican más o menos al multiplicar las emanaciones engendradas por el Padre o por las sucesivas conjunciones, por las «syzygias», de las Entidades emanadas. El conjunto de estas emanaciones forma el «Plerôma» (treinta «eones», por ejemplo, según Valentín), del que se aleja la Sophia. También con frecuencia, entre el Plerôma y el dominio de los siete «Arcontes» asimilados a los planetas, se intercala la «Ogdoada», un octavo cielo donde reside la Madre o la Sophia. En fin, en los sistemas muy tardíos —como los de los grandes gnósticos—, hubo una tentativa por hacer que la materia se derivase del mismo Plerôma, de tal forma que los elementos nacieran de las pasiones de la Sophia o, en Basíldes, por emanación continua. Pero todo esto resulta, de hecho, mucho más complicado. El gnosticismo se caracteriza por una tendencia general: su antijudaísmo más o menos pronunciado. En general, el planeta, el jefe de los «Arcontes», es idéntico al Dios creador del *Génesis* y lleva el nombre de Ialdabaôth o Sabaôth. Algunos gnósticos llegaron a hacer de él un «dios maldito». En todo caso, se trata de un dios que por su acto creador e imperfecto se ha convertido en el dueño de este mundo inferior y miserable dominado por la fatalidad astrológica; ha sido él quien ha dictado el Antiguo Testamento e inspirado a los profetas. De ahí el rechazo total o parcial del Antiguo Testamento. A este dios inferior o maldito se opone el Dios Bueno, el Padre trascendente o «desconocido» que viene a revelar, bien, por ejemplo, su encarnación, Simón; bien, en la mayoría de los sistemas, Jesús.

Dualismo —al menos inicialmente—, tendencia a realzar al Padre en una trascendencia absoluta, cascada de emanaciones que forman un mundo de «eones» presidido por el Padre y articulado mediante dramas intemporales, el más importante de los cuales es la caída de la Sophia, papel central en algunos sistemas de la Madre y de los siete «Arcontes», antijudaísmo, «antinomismo», que quiere decir rebelión contra la Ley: tales

son, globalmente, los rasgos salientes o los temas capitales de la Gnosis.

II

La crítica moderna, si aspira a modificar los rasgos o a alterar las líneas de esta imagen, tendrá que trabajar sobre la historia tradicional del gnosticismo. Como ya he dicho, voy a iniciar esta investigación desde el momento en que Harnack condensa por primera vez su situación en la fórmula que he citado al comienzo. Esto no quiere decir que desde el siglo XVII hasta finales del XIX no haya habido algunos trabajos importantes, pero en la práctica podemos dejarlos a un lado. Porque, o bien, en efecto, se limitan a reproducir los datos de los heresiólogos, o bien siguen atenidos a hipótesis demasiado vagas (intentos de aproximación a un Oriente mal definido: religión fenicia, dualismo zoroastriano, budismo) o a reconstrucciones viciadas por el espíritu de sistema (estoy pensando, por ejemplo, en la clasificación hegelianizante de Baur³⁶). En realidad —si es que pueden establecerse cortes netos en la historia—, el problema de la Gnosis entra en una fase de renovación, que va a conducirle de transformación en transformación, con Harnack, o, más exactamente, a partir de 1865, con el estudio crítico de Lipsius *sobre las fuentes de Epifanio*³⁷.

Este problema es doble. Se presenta ante todo como un *problema literario* en torno al valor de la documentación patristica y, a través de ésta, en torno a las fuentes en que se han basado los heresiólogos. Pero este problema literario implica un *problema histórico* que consiste en determinar el origen del gnosticismo y en reconstruir la historia de su desenvolvimiento. De hecho, la solución de este segundo problema no depende tan sólo de la actitud que se adopte ante los documentos, sino también, y

³⁶ Se encontrará una exposición de las tesis a las que aquí hago alusión (Masset, Mosheim, Ch. M. Walch, Semler, Neander, Lewald, Gieseler, Matter, J. J. Schmidt, Möhler, etc.) en F. Ch. BAUR, *Die christliche Gnosis*, Tubinga, 1835, páginas 1-2, y a lo largo del primer capítulo (pp. 10-121). Las posiciones hegelianas del propio Baur se advierten claramente en la p. 21 y en la clasificación propuesta en la p. 108 y ss. Cfr., igualmente, todo el cap. 4 § 4.

³⁷ R. A. LIPSIUS, *Die Quellenkritik des Epiphanius*, Viena, 1865.

sobre todo, de la concepción que uno llegue a hacerse de la naturaleza misma de la Gnosis.

Seré muy breve en lo tocante al problema literario. Lleva consigo, concretamente en lo que concierne a la investigación de las fuentes, una pesquisa cuyo valor radica únicamente en su detalle y que sería ocioso traer aquí a colación³⁸. No tocaré por tanto la cuestión, salvo en la medida en que la solución que han creído deber darle un buen número de sabios —Lipsius, Harnack, de Faye y, en un cierto sentido, Carl Schmidt y Burkitt³⁹— ha decidido de las posturas históricas adoptadas por este mismo grupo.

Esta solución consiste en una actitud *crítica* en el sentido riguroso del término, y la tendencia extrema en que desemboca está representada ante todo por Eugène de Faye. Se insiste en el carácter polémico de la mayor parte de nuestros documentos. No conocemos los sistemas gnósticos más que a través del estado deformado o fragmentario en que nos los ofrecen refutaciones de gentes de Iglesia. Puede y debe sospecharse que estas informaciones hostiles pecan de incomprendión y hasta de parcialidad. Más concretamente: estas informaciones se remontan todo lo más al *Syntagma* (perdido) de Justino, o sea, a los alrededores de 140. Todo lo que se nos dice de los gnósticos anteriores a esta fecha corre, por tanto, el riesgo de hallarse basado en tradiciones más o menos legendarias. Más aún: ¿no se ha podido proyectar sobre el pasado lo que se sabía de la Gnosis contemporánea a fin de emparentar a esta última con antepasados convencionales como Simón o Nicolás? ¿No se está ante el peligro —y ello a partir de Ireneo— de ver cómo se confunden con el pensamiento auténtico de los maestros los sistemas ya degenerados o diferentes que ofrecían a los heresiólogos los discípulos y los sucesores? ¿Esa Gnosis de mitologías complicadas, de sacramentos mágicos

³⁸ Se encontrará, por lo demás, una excelente exposición del tema en E. DE FAYE, *Introduction à l'étude du Gnosticisme*, París, 1903.

³⁹ Situó en este grupo a C. SCHMIDT y a BURKITT a causa de la concepción que se han forjado de la Gnosis. Para SCHMIDT, véase la nota siguiente. La concepción de BURKITT se expone en varios lugares de su *Church and Gnosis* (Cambridge, 1923), por ejemplo, p. VIII; p. 7 y ss.; p. 47; pp. 56-58; pp. 87-91; el gnosticismo es por esencia interior al cristianismo; es un aspecto herético del cristianismo. La efervescencia escatológica en las proximidades de la era cristiana, la reflexión sobre los problemas que plantea el Antiguo Testamento al cristianismo naciente, bastan para explicar la formación de la Gnosis.

u obscenos, en cuya descripción se complacen los polemistas, no es una Gnosis de la segunda o la tercera generación y que encubre bajo su absurdidad o sus horrores las puras concepciones primitivas? No basta con el esfuerzo por reconstruir las fuentes: hay que tratar de desprender de estos espejos deformantes una imagen auténtica del gnosticismo. En concreto, de Faye propone que nos apoyemos únicamente en las citas directas que los Padres pudieron transmitirnos de Valentín o de Basílides, por ejemplo, de manera que podamos formarnos de acuerdo con ellas una primera representación del pensamiento de estos gnósticos, representación que habrá luego de servir de piedra de toque para juzgar de los documentos restantes, poniendo aparte y clasificando los valiosos.

Las consecuencias de semejante actitud habrán de trastornar, en algunos puntos, la historia de la Gnosis. No se trata sólo de rechazar absolutamente, en conjunto, las concepciones tradicionales. Por una singular paradoja, quienes más desconfían de nuestros documentos, tienden a hacerse de la Gnosis una imagen que, en resumidas cuentas, no difiere apenas de la de los here-siólogos. Lejos de aquello, lo que se hace es insertar, quizás más profundamente que lo habían hecho los autores antiguos, al gnosticismo en el corazón del cristianismo. Fue el propio Harnack quien introdujo la levadura en esta masa. Espíritus firmemente cristianos como Basílides o Valentín partieron de una reflexión profunda sobre su religión. Y esta reflexión, en los grandes creadores, fue ante todo una reflexión de filósofos, una tentativa grandiosa para introducir al cristianismo en los ámbitos del pensamiento filosófico de la época⁴⁰, para hacer de aquél una

⁴⁰ Cfr. HARNACK, *Dogmengeschichte*, 5, I, p. 252; M. JOEL, *Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des zweiten Christlichen Jahrhundert*, Breslau, 1880, citado, *ibid.*, n. 3; LIPSIUS, en *Encycl. der Wissensch. und Künste*, de Ersch u Gruber, I, 71, 1860, p. 269: «La Gnosis es la primera tentativa global de una filosofía del cristianismo, pero esta tentativa se transforma en mística, en teosofía, en mitología, en una palabra, en una representación enteramente no filosófica, visto el inmenso alcance de las ideas especulativas que se acumularon de manera genial en los gnósticos, y que dejan muy atrás su envergadura científica.» Definición de análogo espíritu de Carl SCHMIDT, *Gnostische Schriften aus dem Codex Brucianus* («Texte und Untersuchungen», VIII), 1892, p. 528: «El gnosticismo es un movimiento profundamente religioso que, impulsado por el espíritu helénico, trataba de ganarse a una sociedad del mundo antiguo, de formación helenística, a su religión específicamente coloreada de cristianismo, y que, de hecho, durante al-

religión accesible a los espíritus ilustrados y a las clases altas. Con ello apenas si salimos de la tesis tradicional de la Gnosis como herejía cristiana nacida de una contaminación del cristianismo con sistemas paganos, salvo que ahora hace su aparición una postura muy favorable a aquella tentativa y se rehabilita lo que entonces se condenaba. Que semejante tentativa de «secularización», como dice Harnack, de «modernismo cristiano», como la denomina Burkitt, hubiera sido prematura, que constituyera en el siglo II una «mutación» demasiado brusca para un cristianismo demasiado absorbido por sus orígenes populares y entorpecido por la masa inculta de sus fieles, eso es algo en lo que parece estar de acuerdo. La degeneración extremadamente rápida de aquella Gnosis filosófica en una Gnosis mitológica y mágica lo prueba bien a las claras. No es por ello menos cierto que aquellos que De Faye considera como los fundadores auténticos del gnosticismo, y Harnack como los únicos representantes de interés del movimiento, fueron sobre todo moralistas y especulativos. Fueron, se afirma, los primeros teólogos cristianos, los únicos grandes teólogos del siglo II⁴¹. Los primeros que, bajo la influencia combinada del pensamiento paulino y el helenismo, concibieron el proyecto de hacer del cristianismo una religión universal. De ahí su sincretismo revolucionario; de ahí, también, su crítica del judaísmo y del Antiguo Testamento, las tres abrumadores para el cristianismo obstinado en mantenerse

gún tiempo, llevó a cabo esta empresa con éxito notable.» Véase, igualmente, BURKITT, *Church and Gnosis*, p. 58: «Las diversas formas de gnosticismo intentan (*are tentatives to*) reformular y expresar el cristianismo común (*ordinary*) en el lenguaje y las categorías conformes con la ciencia y la filosofía de su tiempo», y, p. 91: «Es decir, una representación del cristianismo en los términos de la ciencia y la filosofía "modernas"». La concepción de HANS LEISEGANG, *Die Gnosis*, Leipzig, 1924, pp. 5-8, es un poco diferente: si los elementos de este mosaico que es la Gnosis son en parte orientales, el modo de pensamiento, la combinación de dichos elementos, la estructura espiritual de los sistemas, son griegos. A lo largo del libro, parece que se explica el gnosticismo como retorno a las viejas teogonías místicas de la especulación presocrática, como renacimiento —ligado a reapariciones del orfismo y del pitagorismo— de las creencias y concepciones cosmogónicas de la Grecia arcaica (cfr. p. 185; p. 269; p. 292 y pp. 364-365). La vinculación de la Gnosis con el orfismo está ya indicada por WOBBERMIN, *Religionsgeschichtliche Studien*, Berlín, 1896, p. 93 y ss.

⁴¹ HARNACK, *Dogmengeschichte*, 5, I, p. 250, y p. 281, n. 1, y DE FAYE, «Formation d'une doctrine chrétienne de Dieu au II^e siècle», en *Revue de l'Histoire des Religions*, 1911, t. LXIII y LXIV.

vinculado a ellos, trabas a la predicación por Jesús del Dios Bueno, objetos de repulsión para la cultura pagana. La influencia de esta tentativa ha sido juzgada como inmensa, sobre todo por Harnack. Nacida del cristianismo, luego rechazada por él, la Gnosis no por ello disminuyó sobre él su influjo. Los teólogos gnósticos habrían sido los precursores del Canon, de la Regla de Fe, de las primeras fórmulas dogmáticas⁴². Su estricto ascetismo, el desarrollo que dieron a los sacramentos y las concepciones que de ellos se hicieron, prepararon el monaquismo y la teología sacramental⁴³. No se puede separar sin más ni más a la Gnosis del cristianismo. El gnosticismo es un problema que surge esencialmente de la historia de la Iglesia.

Sin embargo, donde esta concepción trastrueca las perspectivas tradicionales, donde esta rehabilitación implica una revisión total del proceo, es en el cuadro que traza de la génesis y la evolución del gnosticismo. Nos seguimos ocupando, sin duda, de la Gnosis siria o del ophitismo, por ejemplo, pero es para relegarlos a un segundo plano, inclinándonos inclusive a no ver en ellos sino confusiones o leyendas⁴⁴. La tendencia general consiste en no hacer de las doctrinas de las sectas anónimas sistemas anteriores a los de los grandes gnósticos, sino en colocarlas detrás de éstas, en hacerlas nacer de su degeneración y de su mezcla con prácticas tomadas en préstamo de las más bajas supersticiones. Las especulaciones filosóficas de líneas puras, los bellos mitos platónicos, se convierten, entre las manos de las generaciones que siguen a los Basíldes y a los Valentinés, en genealogías enmarañadas con abstracciones, en lucubraciones ataviadas con nombres bárbaros, en dogmatismos ligados a ritos

⁴² HARNACK, *op. cit.*, p. 278, n. 1; p. 279, n. 2; p. 281, n. 1, y p. 284, n. 3.

⁴³ HARNACK, *op. cit.*, pp. 291-292. Había sido ya, en parte, la tesis de Ernest RENAN: *cfr. L'Eglise chrétienne*, pp. 155-156: «De lo teúrgico, la Iglesia hizo lo sacramental, y sus fiestas, sus sacramentos, su arte, proceden en gran parte de las sectas que ella condenaba.» A propósito de la organización rigurosa de las iglesias marcionitas, *cfr. HARNACK, op. cit.*, 295 y nota 1.

⁴⁴ La tendencia se deja sentir en el cap. VI de la cuarta parte del libro de DE FAYE, *Gnostiques et gnosticisme*. Sobre la posterioridad de los «Adeptos de la Madre» con respecto al valentinismo, véase *ibidem*, pp. 388-391, y p. 402. FAYE niega o pone en duda el influjo de Cerdon sobre Marción, *op. cit.*, pp. 436-437, y lo mismo hace HARNACK, *Marcion* («Texte und Untersuchungen», 45) 2.ª ed., Leipzig, 1924, pp. 31*-39*. Dejo a un lado la tentativa de Harnack por separar a Marción del gnosticismo.

cada vez más dominados por la magia⁴⁵. Toda esta actitud que engendra lógicamente la concepción de una Gnosis que habría sido esencialmente, si no originariamente, una filosofía religiosa, se halla dominada por una imagen: la del «impulso vital» (*élan vital*) que tomo de De Faye⁴⁶. En el punto de partida de las múltiples sectas gnósticas enumeradas por los heresiólogos hay que buscar el impulso de unos maestros geniales, creadores espontáneos de sistemas. Todo lo demás no es sino el hundimiento, la decadencia y la desecación de este impulso primitivo brotado de un individuo. El valentinismo, por ejemplo, no debe nada, o casi nada, a los dudosos rudimentos de las gnosis que pudieran ser anteriores a él. En cambio, la mayoría de los sistemas subsiguientes han tomado de él lo mejor y lo más claro de su contenido.

III

Pero, poco después de que Harnack inaugurara estos puntos de vista con su definición de la Gnosis como «helenización del cristianismo», vemos surgir una nueva oleada de investigaciones que va a sobreponerse a la primera y recubrirla hasta reducirla a la nada. Al gnosticismo de esencia filosófica se le opondrá un gnosticismo considerado como movimiento religioso, mitológico, todo lo más teosófico. Se pondrá delante lo que De Faye sitúa después, y las grandes personalidades del gnosticismo no representarán otra cosa que las emergencias tardías de algunos nombres que deben la mayor parte de su sustancia a la Gnosis colectiva que les ha precedido. Acabo de referirme al «impulso vital». Se podría, a fin de caracterizar la concepción

⁴⁵ *Cfr. DE FAYE, op. cit.*, pp. 476-483, y BURKITT, *Church and Gnosis*, pp. 40 y ss.: según este último, la «gnosis mitológica», en términos pseudohebreos, se deriva de la «gnosis filosófica», en la que los términos son griegos, y no es sino una forma suya degenerada en la que el «mito» reemplaza al «concepto».

⁴⁶ *Gnostiques et gnosticisme*, 2.ª ed., París, 1925, p. 451: «Representémonos más bien el gnosticismo como el producto de una suerte de impulso vital. En su primer vigor, se despliega en tres o cuatro direcciones diferentes, crea sistemas vastos y fecundos, engendra toda una lujuriente vegetación; más tarde, con el agotamiento natural, se reseca, hasta que su fuerza inicial acaba dispersándose por completo.»

que se forja del gnosticismo la nueva teoría, pedir prestada a Ireneo una metáfora que, en este Padre, expresa la pululación de sectas gnósticas: la de un «criadero de setas», un humus anónimo e indiferenciado del que brotan y se reproducen sistemas al mismo tiempo diversos y emparentados, sistemas de grupos en los que, más tarde, aquí o allá algunas individualidades imprimen una huella más o menos original, pero sin dejar de seguir siendo herederas del viejo fondo primitivo⁴⁷. Y no sólo se buscará por el lado del Oriente el origen de estos mitos y de estos ritos que recibieron tardíamente un tinte superficial de helenismo y cristianismo: llegará a negarse —al menos para el comienzo— cualquier relación profunda entre cristianismo y gnosticismo. A la Gnosis considerada como una rama surgida del tronco cristiano la sustituirá la imagen de dos corrientes independientes —una de ellas, el gnosticismo, incluso anterior a la otra, al cristianismo— que no llegaron a mezclar sus aguas sino momentánea y accidentalmente.

Lo que hay aquí de curioso es el viraje de la actitud adoptada ante el problema literario. A la actitud paradójica que yo indicaba antes viene a sustituirla otra tan singular como la primera. En la concepción precedente se desconfiaba de los heresiólogos, a pesar de lo cual se conservaban las grandes líneas de sus teorías. Ahora en cambio, que se les concede un amplio crédito, se llegará a un trastrueque radical de perspectivas, si no en lo que concierne a la historia, al menos en lo que tiene que ver con la esencia y los orígenes del gnosticismo. Pienso, por ejemplo, en las críticas que uno de los sostenedores de las nuevas posiciones, Prosper Alfaric, ha dirigido al método de De Faye⁴⁸. Pero la actitud que intento bosquejar se encuentra implícita en todos los trabajos en que Alfaric se inspira, sobre todo los de R. Reitzenstein y M. Bousset. No se trata, evidentemente, de aceptar todos los datos heresiológicos. Ciertos errores o ingenuidades saltan a la vista, como la equivocación de Justino a propósito del altar del dios *Semo* que él cree consagrado a

⁴⁷ Sobre la imagen, IRENEO, *Adv. haereses*, I, XXIX, 1 (EPIFANIO, *Panar.*, XXXI, I, 1, p. 383, 4-5 Holl.). La oposición de las dos concepciones resumidas en estas dos imágenes está ya indicada por DE FAYE, *op. cit.*, p. 451.

⁴⁸ «Gnostiques et gnosticisme», en la *Revue de l'Histoire des Religions*, XCIII, 1-2, enero-abril 1925, pp. 108-115.

Simón, o la invención de un Ebión, fundador de los ebionitas, o de un Colarbas, entidad gnóstica —la «tétrada»— convertida en un gnóstico de carne y hueso. De la misma manera, se tiene a veces la impresión de que Epifanio multiplica artificialmente las sectas para enriquecer su «Droguería» con compartimientos que son sólo aparentes. Las noticias de Ireneo y de Hipólito sobre Basírides son inconciliables, etc. Pero una actitud crítica ha de implicar una absoluta desconfianza y, por encima de la desconfianza, incluso rechazo? Sobre todo que, ¿qué haríamos sin los heresiólogos? Se aspira al hallazgo de documentos auténticos, y los únicos textos directos de que disponemos —los escritos traducidos al copto— son, en una gran proporción, verdaderos rompecabezas que desafían cualquier análisis⁴⁹. Representa, por otra parte, un excelente método partir de las citas de los gnósticos hechas en particular por Clemente y Orígenes. Pero la base que nos proporcionan no es sólo estrecha: encierra además sus peligros. Clemente y Orígenes citan las más de las veces a sus adversarios en el curso de exposiciones relativas a problemas morales. ¿No debe hacernos temer esta particularidad la posibilidad de ser víctimas de una ilusión, si nos fiamos únicamente de citas que nos llevarían a ver sobre todo unos moralistas en nuestros gnósticos, de modo que acabáramos haciendo del problema moral el centro de las especulaciones de los grandes gnósticos? Aparte de que, ¿no implican algunos de estos fragmentos, en sus mismos temas o por su plano de fondo, las mismas tesis metafísicas o representaciones míticas que nos dan a conocer las noticias de los heresiólogos?⁵⁰. La concepción precedente insistía sobre el hecho de que algunos documentos valentinianos conservados en su integridad —la *Carta de Ptolomeo a Flora*, por ejemplo, o el comentario del Evangelio joánico por Heracleon— son claros y sensatos y, en consecuencia, no tienen nada en común con las construcciones extravagantes que los Padres atribuyen a la escuela. Pero, aun prescindiendo de que otros fragmentos igualmente directos contienen abstracciones mediana-

⁴⁹ Cfr. la opinión del propio HARNACK, «Texte und Untersuchungen», VII, 1891, p. 1, y, para los escritos coptos, W. BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis*, página 350.

⁵⁰ Este punto ha quedado perfectamente indicado y demostrado por J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, 1927, II, pp. 94-95; p. 98, n. 2; pp. 103-104, y p. 116, n. 1.

mente oscuras, ¿será preciso recordar que la Gnosis, como todo misterio, comprendía un doble grado de iniciación, con su correspondiente literatura de escritos exotéricos, accesibles al gran público y a los principiantes, y las revelaciones ocultas, esotéricas, que eran las que encerraban el verdadero sistema, un conocimiento que se ofrecía como tanto más completo profundo cuanto que era un solemne batiburrillo?⁵¹ Pero hay algo más: estamos en situación, sobre un punto al menos, de poder documentar la manera como nuestros heresiólogos trataban sus documentos. Carl Schmith⁵² ha dado a conocer un *Apokryphon de Juan* que es la fuente del capítulo 29 del primer libro del *Adversus haereses* de Ireneo: la comparación pone de manifiesto la fidelidad de este Padre. ¿Podemos, no obstante, aceptar la filiación que la documentación patrística establece entre las sectas? Pero, si queremos verificarla, nos vemos forzados a proceder abstractamente; quiero decir: a trabajar sobre los sistemas resumidos por los heresiólogos, a aproximar entre sí los rasgos comunes y a derivarlos unos de otros de manera predominantemente teórica, yendo de las formas más simples a las formas más complicadas. Ahora bien, en conjunto, las grandes líneas trazadas por estos delicados análisis parecen ser paralelas al esquema histórico que nos ha transmitido la tradición. Queda sin embargo la cuestión de que, de muchos sistemas anónimos, no puede decirse si son anteriores o posteriores a los «grandes gnósticos». Hacer que éstos procedan de aquéllos, ¿equivale simplemente a sustituir una «mística del genio creador» por una «mística de lo colectivo»? La preferencia no es, a pesar de todo arbitraria. Al margen de lo extraño que resultaría ver, por ejemplo, a Valentín inventando un sistema que, por su aspecto general y algunos de sus rasgos, reproduce esquemas gnósticos que existían seguramente antes que él —como la doctrina de los barbelognósticos—, y hace uso de Entidades ya conocidas, hay puntos determinados en los que podemos constatar la imposibilidad de adoptar la inversión cronológica propuesta por Harnack y, sobre todo, por De Faye. El sistema ophita, por ejemplo,

⁵¹ Acerca del carácter secreto de la enseñanza gnóstica, cfr. IRENEO, III, 12, 2; TERTULIANO, *Adv. Valent.*, I; HIPÓLITO, *Philos.*, Prefacio.

⁵² «Ein vorirenäisches Originalwerk in koptischer Sprache», en los *Sitzungsberichte* de la Academia de Berlín, 1896, pp. 839 y ss., y en *Philotesia, Paul Kleinert zum siebzigsten Geburtstag dargebracht*, Berlín, 1907, pp. 315-336.

no puede provenir del valentinismo, ya que un testigo de excepción, Celso, lo conocía ya hacia 180, lo que, en la hipótesis contraria, supondría una degeneración increíblemente rápida del sistema del maestro, en un tiempo en que éste vivía aún⁵³. Se afirma, además, que la especulación original de Valentín era más filosófica que las gnosis derivadas de sus discípulos, pero un reciente y paciente trabajo, basado en las mismas citas, acaba de poner de relieve que, muy al contrario, el sistema del maestro se hallaba más contaminado de aspectos orientales y de elementos mitológicos que los de Heracleon o Ptolomeo⁵⁴. En el fondo, esta «mística» de los grandes creadores, la parte del león otorgada a los grandes gnósticos, ¿no se basan en una suerte de ilusión óptica? No hemos de olvidar que los primeros heresiólogos no se pusieron a escribir, y que la Iglesia no empezó a darse cuenta de la extrema gravedad del movimiento, hasta los años 140-150, y, según parece, en los ambientes romanos. Ello quiere decir que la refutación decidida y documentada del gnosticismo coincide con la época, y, sin duda, la presencia en Roma de los principales gnósticos cuyos nombres se nos han conservado: Marción y, sobre todo, Valentín⁵⁵. En otros términos, estos nombres han sido, por una serie de circunstancias, los mejor conocidos. Estos gnósticos han figurado en primer plano porque fueron entonces las encarnaciones contemporáneas y las más directamente conocidas de un peligro cuya inminencia sintió vivamente la Iglesia. Tuvieron, si así puede decirse, la ventaja de su situación, y conservaron por ello en las refutaciones un puesto de honor⁵⁶. ¿Acaso la crítica no es a su vez víctima de

⁵³ Objeción de E. F. SCOTT al sistema de DE FAYE, artículo «Ophitism» de la *Encyclopaedia of Religion and Ethics* de HASTINGS, t. IX, 1917, pp. 499-501. De una manera más general, véase W. BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis*, pp. 338-342 (vinculación del sistema valentiniano al sistema «primitivo» de los barbelognósticos de IRENEO, I, 29) y P. ALFARIC, *art. cit.*, p. 111 y p. 114. Bosquejos de la evolución del Gnosticismo en BOUSSET, *op. cit.*, cap. VIII, p. 319 y ss., y *Pauly-Wissowa Realencyclopaedia*, VII, col. 1534 y ss.

⁵⁴ Werner FÖRSTER, *Von Valentin zu Herakleon* («Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft», 7), Giessen, 1928, p. 98 y, sobre todo, página 101.

⁵⁵ Cfr. BOUSSET, *P. W.*, VII, col. 1504.

⁵⁶ Es sabido el prestigio de que sigue gozando Valentín entre los sabios contemporáneos. En torno a la amplitud del valentinismo, cfr., por ejemplo, ORIGENES, *Hom.*, II, 5, in *Ezechiel* (XIV, p. 40, Lommatzsch): «Valentini robustissima

este prestigio que ha eclipsado a los oscuros predecesores del siglo I? ¿El «platónico» Valentín, con sus pretensiones cristianas y su cultura, no ejerció acaso el encanto de unas fórmulas de aspecto filosófico y de apariencia más accesible o sería que el fárrago de mitos malamente embrollados ofrecidos por escuelas de las que, de hecho, Valentín no es sino el continuador, y de las que se beneficia indebidamente incluso ante los críticos modernos? Si se aspira a ser equitativos con respecto al gnosticismo, es preciso serlo hasta el fin. Pero, entonces, ¿esas mismas fechas de 140-150 no vuelven sospechosas las informaciones que nos han llegado de los movimientos anteriores? No cabe duda de ello, salvo que el peligro queda atenuado en algunos puntos, por ejemplo, por el hecho de que, si fue en Roma donde Justino desenmascaró la actividad del viejo Simón⁵⁷, Justino era un samaritano que hablaba de un compatriota y que, por ello, debía tener sobre él informaciones suficientemente seguras. En resumidas cuentas, y a pesar de las graves protestas dirigidas sobre el particular por De Faye al Congreso de historia del cristianismo de 1927⁵⁸, la crítica moderna tiende a mostrarse mucho más favorable y, en conjunto, mucho más conservadora, con respecto a la documentación patrística. Sólo que, si se apoya sobre ésta, es, como decía yo antes, para desembocar en una inversión casi total del problema.

Lo que ha provocado la revolución aludida, ha sido la aplicación al problema de los métodos comparativos cuyos principales y primeros campeones en este terreno fueron Wilhelm Anz⁵⁹, Richard Reitzenstein⁶⁰ y Wilhelm Bousset⁶¹. Al situar

secta», y TERTULIANO, *Adv. Valent.*, I: «Valentiniani frequentissimum plane collegium inter haereticos.»

⁵⁷ *Apol.*, I, 26, y *Dialog. cum Tryph.*, CXX, 6.

⁵⁸ «¿Cuál es el valor de la documentación patrística?», en *Archives d'Histoire du Christianisme. Congrès d'Histoire du Christianisme, Jubilé Alfred Loisy*, París, 1928, II, pp. 192-203.

⁵⁹ *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus* («Texte und Untersuchungen», XV, 4) Leipzig, 1897.

⁶⁰ Es difícil dar una lista de los trabajos, posteriores a *Poimandres* (Leipzig, 1904), consagrados por Reitzenstein a las cuestiones suscitadas aquí: sería preciso ofrecer una bibliografía casi completa de las obras de este autor. Podrá encontrarse un ensayo de coordinación de sus principales tesis llevado a cabo por el propio REITZENSTEIN en la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* (20, 1921, páginas 1-23), bajo el título: *Iranische Erlösungsglaube*, y en *Das Iranische Erlö-*

do nuevo el gnosticismo en su medio histórico, al aproximarlos a textos entonces estudiados con nuevos métodos y relacionarlos con otras zonas o establecer su dependencia respecto de otros países, se llegó ante todo a lo que podría llamarse una «generalización» del problema de la Gnosis: se pasó de una definición de la Gnosis en sentido restringido a una concepción de la Gnosis en sentido amplio, una Gnosis de la que el gnosticismo cristiano no sería sino un caso particular. El gnosticismo dejaba así de ser un problema interior y propio de la historia de la Iglesia: se convertía en un fenómeno de la Historia general de las religiones.

Podría decirse que este movimiento de generalización era forzoso. Si no se aceptaba, no había más remedio que reservar en el interior de la Gnosis cristiana, el término de «gnósticos» a las sectas anónimas tan sólo, que se hallan en relación más o menos estrecha con el ophitismo, y que, propiamente hablando, fueron las únicas que se dieron aquel nombre⁶². Pero nadie discute el derecho de extender esta denominación a Basilides o a Valentín, por ejemplo: lo que equivale ya a reconocer que hay una cierta noción general del gnosticismo; que el gnosticismo es un «género» cuyos diversos sistemas serían otras tantas especies; en resumen, que si hay gnósticos es que hay gnosticismo. Pero, entonces, no podemos dejar de aplicar este término a otros movimientos que hacen uso de la palabra «Gnosis» o cuyos rasgos generales recuerdan los del gnosticismo, por más que no tengan nada que ver con el cristianismo. La nueva teoría partirá, pues, de investigaciones puramente filológicas sobre la palabra *Gnosis*⁶³ y tratará de desplegar la esencia de la actitud que sub-

sungsmysterium, Bonn, 1921, pp. 93-150. Un resumen de conjunto ha sido ofrecido en Francia por A. BILL en la *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, III, 5, sept.-oct. 1923, pp. 443-457.

⁶¹ Véanse, sobre todo, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen, 1907, y los dos artículos «Gnosis» y «Gnostiker» de la *Pauly-Wissowa Realencyclopaedie*, VII, 1910, col. 1503-1533 y col. 1534-1547.

⁶² Cfr. LIPSIUS, *Die Quellen der aeltesten Ketzergeschichte*, Leipzig, 1875, páginas 191-225, y HARNACK, *Dogmengeschichte*, 5, I, p. 265, n. 1. Véanse, igualmente, los textos a que se refiere BOUSSET, *P. W.*, VII, col. 1503.

⁶³ Las investigaciones que resumo aquí, han sido llevadas a cabo sobre todo por R. LIECHTENAHN, *Die Offenbarung in Gnostizismus*, Göttingen, 1901, páginas 98-104; E. NORDEN, *Agnostos Theos*, Leipzig, 1913, pp. 87-115; R. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 3.ª ed., Leipzig, 1927, pp. 66

yace a este término. ¿Fue la Gnosis, como se decía, una filosofía especulativa, o una religión visionaria? ¿Qué quiere decir *Gnosis*, «conocimiento» o «revelación»?⁶⁴

El idioma griego conocía muy bien los términos de *gignōskein* (conocer) y de *gnōsis* (conocimiento) y, en ciertos contextos filosóficos (platónicos o pitagóricos), estas expresiones podían designar el conocimiento verdadero (por oposición a la *doxa*, conocimiento aproximativo, dudoso, ilusorio) de los seres (*onta*) o incluso de Dios. Pero no se las empleaba «técnicamente» e implicaban siempre un proceso dialéctico y discursivo del espíritu, proceso que puede desembocar en una intuición, pero que sigue estando fundado sobre una especulación de orden humano y consiste en reconocer (cfr. *diagnōsis*) la verdad o en tener una cierta *ennoia* (idea, noción) de Dios. Sólo alcanzarían un empleo y un valor absolutos en un platonismo o en un pitagorismo convertidos en místicas, en un helenismo regresado a sus orígenes teosóficos o que hubiese sufrido las influencias de que vamos a hablar. En cambio, en el griego de nuestros escritos gnósticos, la *gnōsis* implica una cosa completamente distinta, posee una significación especial que se encuentra, en una cierta medida, en las obras del judío helenizado, Filón de Alejandría, en los textos cristianos (San Pablo; la *Carta llamada de Bernabé*; Clemente de Alejandría, etc.), en los *Hechos* apócrifos (concretamente en los de Tomás) y, sobre todo, en los tratados hermetistas⁶⁵, los *Oráculos caldeos* y los papyri mágicos⁶⁶.

El término de *gnōsis* empleado por separado no basta en

y ss., y pp. 284-308. Una investigación de este tipo se encuentra ya en Chr. BAUR, *Die christliche Gnosis*, pp. 85 y ss.

⁶⁴ El debate se ha renovado recientemente, y en los mismos términos, a propósito del maniqueísmo, entre Schaefer y Reitzenstein: cfr. H. H. SCHAEFER, *Urforn und Fortbildungen des manichäischen Systems* («Vorträge der Bibliothek Warburg», IV), Leipzig-Berlin, 1927, p. 65 y ss., sobre todo p. 99, y en la revista *Die Antike*, 1928, p. 248, y, enfrente, REITZENSTEIN, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*. Leipzig, 1929, pp. 91-102, y «Alexander von Lycopolis», en *Philologus*, 86, 1931, pp. 196 y ss. Ya, en la antigüedad, San Agustín hacía del maniqueísmo una herejía cristiana y Eznik de Kolb una secta salida de las religiones de Persia.

⁶⁵ Sobre el término de *gnōsis* en el hermetismo, cfr. Josef KROLL, *Die Lehren des Hermes Trismegistos* («Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters», XII, 2-4), Münster-in-W., 1914, pp. 250-285.

⁶⁶ Cfr. A. DIETERICH, *Abraxas*, Leipzig, 1891, p. 148.

griego: exige o sobreentendiendo un genitivo que designe el objeto de la «gnosis». Este objeto, en los textos más explícitos, es: «Dios», «el Gozo»⁶⁷ (que es uno de los poderes de Dios), «el verdadero nombre de Dios» (en la magia), o «las profundidades», «los misterios de Dios»⁶⁸. La gnosis es, por tanto, el «conocimiento» de algo (de Dios o de alguna propiedad de Dios), pero un conocimiento que, una vez dado, es inmediato y absoluto, trascendente con relación a la simple fe (*pistis*), conocimiento de la Vida y de la Luz que es él mismo Vida y Luz, conocimiento, en una palabra, que es visión⁶⁹, revelación⁷⁰ y gracia, «carisma» (*kharisma*)⁷¹, verdad absoluta aprehendida por un acto místico o confiada mediante un *hieróslogos*, apocalipsis de visionario o iniciación mística. En efecto, las escuelas gnósticas no sólo se constituyen sobre el tipo de las religiones helenísticas de misterios, no sólo se transmiten en ellas revelaciones de personajes o de profetas trascendentes (Seth, Cham, Zoroastro, Parkhōr, María o los discípulos de Jesús), sino que además las doctrinas se ofrecen como descubiertas en éxtasis: Valentín tiene una visión del *Logos* bajo las apariencias de un niño; Marcos, su discípulo, bajo la forma femenina de la Tétrada⁷². El acto de la «gnosis» no es sólo en sí mismo absoluto: preside todas las articulaciones del sistema; es el corazón de todas las cuestiones y de todas las respuestas que ramifican el sistema. «Tener

⁶⁷ *gnōsis kharas*, *Corp. Herm.*, XIII, 8.

⁶⁸ Textos hermetistas en REITZENSTEIN, *Mysterienreligionen*, 3.^a ed., p. 295.

⁶⁹ *Gignōskein* es a veces sinónimo de *horan* (ver) o de *Theōrein*. La *Gnōsis* se vincula a una *thea* (visión, contemplación) que es, por ello mismo, *apothēōsis* (divinización): cfr. *Corp. Herm.*, X, 5, y *Poimandres*, § 26.

⁷⁰ Respecto de la oposición de *gnōsis* a conocimiento en el sentido ordinario y sobre la crítica del gnosticismo como «Religionsphilosophie», véase REITZENSTEIN, *Mysterienreligionen*, p. 68, y *Studien zur antiken Synkretismus*, p. 141. El aspecto místico de la Gnosis ha sido puesto de relieve por Kari MÜLLER, *Beiträge zum Verständnis der valentinianischen Gnosis* («Nachrichten von Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen», Phil.-Hist., Klasse, 1920, pp. 179-242; (cfr. página 225: «La Gnosis no es conocimiento conceptual sino místico», y p. 226); pero, en contra de Bousset, Müller no cree en un mito primitivo, origen de esta mística (página 220): el sistema gnóstico no sería otra cosa que la proyección de las necesidades y de la imaginación místicas.

⁷¹ Cfr. La definición de la gnosis en *Corp. Herm.*, X, 9: «La Gnosis es el fin de la ciencia, y la ciencia, un don de Dios» (*gnōsis de estin epistēmēs to télōs, epistēmē de dōron tou theōu*).

⁷² IRENEO, I, 14, 1, e HIPÓLITO, VI, 43.

la gnosis, declaran de común acuerdo el *Extracto 78 de Teodotes*, Marcos según Ireneo, y el Tratado IV del *Corpus* hermetista⁷³, equivale a conocer lo que somos, de dónde venimos y a dónde vamos, la razón por la que estamos salvados, cuál es nuestro nacimiento y cuál nuestro renacimiento.» Esencia, origen, destino y salvación del hombre, he aquí lo que la gnosis revela, y que lo revela mediante una visión de Dios que se identifica con un conocimiento de sí mismo, mediante una visión que no se limita a ser pura contemplación desinteresada, sino eficiente por sí misma. El hombre se regenera por el hecho mismo de conocer su generación, y tanto generación como regeneración proceden de Dios. Semejante «mística transformante» determina y sostiene toda la estructura mítica de los sistemas, al mismo tiempo que, por otro lado, exige la eficacia de los sacramentos, de los ritos ligados a la visión y a la certidumbre de la salvación. La Gnosis es un *mystêrion* en todo el sentido antiguo de la palabra. Conocerse a sí mismo, alcanzar la *gnôsis* del *Anthrôpos*, es lo mismo que, en efecto y ante todo, saberse a la vez caído e inmortal; que confrontar su propia esencia espiritual de ser «pneumático», parcela del Hombre superior o chispa, fragmento de la Luz de lo alto, con su situación presente y con la miseria y la ignomina del mundo. Este mundo no es ni bueno ni bello, y no puede ser obra sino de dioses subalternos o de un Dios inferior. Sobre él pesa la Fatalidad absoluta, la *Heimarmenê* que encadena los cuerpos a la tiranía de los siete planetas que presiden los «Arcontes», dioses inferiores presididos por un Arconte superior, las más de las veces asimilado a Saturno y al Demiurgo, y por ahí al Dios judío del *Génesis*. Hay que explicar una situación así y hay que salir de ella. No todos lo pueden. Hay tres clases de seres: los «hýlicos», los «psíquicos» y los «pneumáticos». Los primeros, sumidos en el cuerpo, puras materias, viven en la *agnôsia*, el «desconocimiento», y nunca se salvarán. Los segundos poseen la *pistis*, la «fe», y pueden a veces llegar a salvarse mediante actos meritorios, por la plegaria, por un esfuerzo. En cambio, los hombres de la tercera categoría, aquellos que poseen el *noûs*, el «intelecto», o el *pneuma*, el «espíritu»,

⁷³ *Excerpta ex Theodoto*, 78, 2; Marcos en IRENEO, I, 24, 4 (y toda la fórmula litúrgica); *Corp. Herm.*, IV, 4-5. Cfr., igualmente, *Hechos de Tomás*, (editorial Bonnet de las *Actas Apocrypha*, Leipzig, 1903), cap. XV, p. 121.

son los que saben y se salvan sin esfuerzo, por naturaleza y hagan lo que hagan: se hallan tan seguros de su salvación como poseen el conocimiento absoluto. «Raza privilegiada», «simiente escogida», «Iglesia elegida», «hijos de Rey», gozan de la perfecta *exousia*⁷⁴. Están por encima del Bien y del Mal, lo mismo si practican el ascetismo que si se entregan al libertinaje más inmoral. Su superioridad nativa constituye la base de su absoluta indiferencia.

¿Pero por qué están aquí abajo y tienen necesidad de «reconocerse a sí mismos» y de ser «regenerados» por las visiones y los sacramentos a fin de recuperar su esencia divina? Hay que empezar por suponer una caída, un descendimiento a este mundo sublunar desde la esencia superior de la que los gnósticos son como las muestras o las emanaciones. Hay que imaginar, por tanto, una cosmogonía más o menos complicada, pero que se reduce siempre al drama de una caída fuera del Reino de Luz, o del «Plerôma», de una Entidad superior: la *Ennoia*, el «Pensamiento» del Padre, la *Sophia* o el Hombre Celeste. Los gnósticos son los miembros de este cuerpo fracasado, pero sigue subsistiendo en ellos la «chispa» o el «rocío de la luz» que les viene del mundo trascendente de donde proceden. Gracias a la revelación de este mito cosmogónico conocemos nuestro origen y, a la vez, podemos poseernos como divinos y alcanzar el *sôtêrion*, el instrumento de salvación y la salvación misma. Caídos provisionalmente en el mundo de la *Heimarmenê*, somos capaces de remontarnos por encima de los «Arcontes» y recobrar la libertad del mundo de Luz, accediendo por iluminación a una nueva vida. Esta ascensión constituye la segunda articulación del sistema: el mito de la Salvación es la réplica del mito cosmogónico de la Caída. En un cierto sentido, también en este caso, la salvación del «Espiritual» se halla ligada a la de la Entidad de que el «Pneumático» depende. El gnóstico se salva con el Hombre caído; en otros sistemas, está ya interesado en la salvación intemporal de la *Sophia*. También alcanza su liberación gracias a una Entidad especial, el *Sôtêr*, el «Salvador», que ya con anterioridad había regenerado, bajo las apariencias del Chris-

⁷⁴ Sobre la relación entre la *gnôsis* y la *exousia*, cfr. A.-J. FESTUGIÈRE, *L'ideal religieux des Grecs et l'Évangile*, París, 1932, pp. 126-127 y la n. 3 de la p. 127.

tos, a la Sophia y que adopta la forma de Jesús para revelarnos al Dios bueno y desconocido y permitirnos así romper con la servidumbre del Arconte superior que pretende ser el único Dios. De acuerdo con otros mitos, el que ha recibido el don del *noûs*, del «intelecto», se salva por Jesús, que se ha revestido del cuerpo de Adán, del Hombre Primitivo, para conducirlo de nuevo al Paraíso de Luz⁷⁵. Por fin, y sobre todo, antes del fin de los tiempos que será la reintegración definitiva de todo en el Plerôma, reconstitución del Plerôma original y aniquilamiento del resto, el gnóstico se salva por el sacramento de la gnosis que puede consistir como en el hermetismo, en un bautismo que confiere el *noûs*, o ser, como en nuestras sectas, en las que se halla ligado, por lo general, al personaje de la Madre, transmisión de las gracias de la «videncia» y revelación de las fórmulas, de los «sellos», que permitirán, en el curso de la ascensión hacia el Cielo supremo, atravesar sin obstáculo ni riesgo los siete planetas a cuyas puertas vigilan los Arcontes maléficos. La gnosis es el instrumento de todos estos dones y de todos estos poderes, y los conviene a todos: es conciencia de nuestra naturaleza superior, explicación de nuestro destino, ciencia de salvación y visión de Dios.

Si tal es la esencia de la Gnosis, parece difícil hacer del gnosticismo una filosofía y hacer surgir sus mitos de una pura necesidad especulativa. Pero hay algo más, mucho más grave aún. Las mismas investigaciones lexicológicas nos permiten comprobar inmediatamente dos cosas: por una parte, que la palabra *gnôsis* abarca un campo que excede del del cristianismo tanto en el espacio como en el tiempo; que hay, dicho en otros términos, una «Gnosis pagana»⁷⁶; por otra, que la significación del término,

⁷⁵ Aludó aquí al mito que se encuentra en un texto alquímico de Zósimo (BERTHELOT-RUELLE, *Collection des anciens alchimistes grecs*, París, 1888, páginas 228-233, y REITZENSTEIN, *Poimandres*, pp. 102-106). Cfr. el mito análogo de los naasenos en HIPÓLITO, *Philosophumena*, V, 6-10.

⁷⁶ Cfr. A. DIETERICH, *Abraxas*, Leipzig, 1891, pp. 136 y ss.; P. WENDLAND, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum* 2.^a ed., Tubinga, 1912, pp. 163-187; R. REITZENSTEIN, *Mysterienreligionen*, 3.^a ed., p. 74. Sostiene la misma tesis J. P. STEFFES, *Das Wesen des Gnostizismus und sein Verhältnis zum Katholischen Dogma*, Paderborn, 1922. Según REITZENSTEIN (*Studien zum antiken Synkretismus*, p. 32), «der Poimandres ist die älteste erhaltene gnostische Schrift», «el Poimandres (el primer tratado del *Corpus hermeticum*) es el escrito gnóstico más antiguo que se nos ha conservado».

tomado absolutamente, no proviene del helenismo. Édouard Norden ha puesto en claro que expresiones técnicas como *hoi en gnôsei ontes*, a la letra: «aquellos que son en la gnosis»⁷⁷, o *ho gnôsin eskhêkôs*, «el que posee (que tiene) la gnosis» son ajenas al genio griego⁷⁸. No pueden explicarse sino como transcripciones de expresiones o ideas orientales. Las actitudes básicas del gnosticismo, el bundamiento de las imaginaciones semi-abstractas, semi-antropomórficas de los mitos gnósticos, el dualismo, la predicación del «Dios desconocido», la invocación de autoridades, algunos de cuyos nombres son *persas* (Parkhôr o Zoroastro), tienen un origen que hay que buscar en la religiosidad del Oriente. La solución del problema dependerá, por tanto, de la que se dé a una cuestión más amplia: la del movimiento de sincretismo entre Oriente y Occidente que caracteriza a la época helenística y del que la Gnosis no es sino un caso particular⁷⁹. Finalmente, tanto por su origen como por su esencia, el gnosticismo parece no sólo exterior, sino incluso anterior al cristianismo⁸⁰.

IV

El problema histórico consiste entonces en establecer: de dónde partió este movimiento, por dónde se transmitió a Occidente, cómo se llevó a cabo su fusión con el cristianismo.

1. ¿Dónde nació la Gnosis? Se ha pensado inmediatamente que en Egipto o en Babilonia⁸¹. La tesis egiptológica no tiene

⁷⁷ *Corp. Herm.*, IX, 4.

⁷⁸ Cfr. igualmente, REITZENSTEIN, *Mysterienreligionen*, 3.^a ed., pp. 66-67.

⁷⁹ Cfr. REITZENSTEIN, *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn, 1921, página 146: «No existe, en un sentido riguroso, una religión gnóstica, sino tan sólo grados diversos de un sincretismo cuyo elemento más importante es iranio»; BOUSSET-GRESSMANN, *Die Religion des Judentums*, 3.^a ed., Tubinga, 1926, página 521, y BOUSSET, *P. W.*, VIII, col. 1524: «La Gnosis se presenta así a primera vista como un fenómeno sincretista en el terreno del mundo religioso antiguo en trance de disolución, fenómeno perfectamente concebible sin que tenga nada que ver, o muy poco, con la religión cristiana. Ésta es la mejor demostración de que un fenómeno semejante no tiene por qué ser considerado como una rama lateral del cristianismo».

⁸⁰ Cfr. BOUSSET, *P. W.*, VII, col. 1507 y 1524.

⁸¹ También en la India, al menos en parte, según Basíledes.

muchos partidarios. Amélineau creía poder basarse ante todo en la semejanza entre los símbolos místicos reproducidos por nuestros documentos coptos y ciertos signos jeroglíficos⁸². Al nacer, y en sus *Poimandres*⁸³, Reitzenstein relacionaba la Gnosis con el hermetismo y veía una influencia egipcia en las doctrinas de la emanación, del Plerōma, y de la derivación de los Eónes por parejas de divinidades masculinas y femeninas. Pero seguía tratándose de referencias muy exteriores, y el propio Reitzenstein, por lo demás, abandonó muy pronto una posición que se le atribuía mucho más de lo que él la sostenía efectivamente. Parece más sólida la derivación babilónica propuesta por Konrad Kessler⁸⁴ y, sobre todo, por Milhelm Anz en 1897. Anz⁸⁵ hace resaltar la presencia en la mayoría de los sistemas de un tema común: el de la ascensión del alma a través de los cielos, provista de contraseñas para los guardianes de los siete planetas. Este tema se halla en el centro del mito astrológico que constituye el fondo de toda teoría gnóstica; es el corazón de la liturgia mágica que es a su vez lo esencial de la práctica. Habría que hacer remontarse semejante concepción a la antigua religión astral de Babilonia. La hipótesis no era decisiva: al margen de que el tema parece hallarse ausente de ciertos sistemas, la religión babilónica propiamente dicha no debió de jugar en las inmediaciones de la era cristiana más que un papel borroso y confundido con otros influjos. Sobre todo en Babilonia, los dioses planetarios eran dioses superiores; en la Gnosis son de naturaleza inferior y maléfica. Un panteón de Entidades más

⁸² *Essai sur le gnosticisme égyptien, ses développements et son origine égyptienne*, Paris, 1887. Amplio análisis y críticas de Ad. FRANCK en el *Journal des Savants*, 1888, pp. 207-218 y pp. 241-255.

⁸³ Cfr. en particular, la p. 248. E. F. SCOTT, en la *Encyclopaedia de HASTINGS*, VI, p. 234, piensa en una combinación de las religiones del Este con las creencias egipcias. Para F. LEGGE, *Forerunners and rivals of Christianity*, Cambridge, 1915, cap. III, los orígenes de la Gnosis habría que buscarlos en el encuentro de la magia egipcia y la antropología caldea.

⁸⁴ *Gnosis und altbabylonische Religion* (en los «Vorhandl. d. S. orientalistischen Kongress», Berlín, 1882, pp. 288 y ss.) y art. «Manichäismus», en la *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, de HERZOG y HAUCK. Cfr., igualmente, W. BRANDT, *Das Schicksal der Seele dem Tode nach mandäischen und parsischen Vorstellungen* (Jahrb. für protest. Theologie, XVIII, 1892).

⁸⁵ *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus* («Texte und Untersuchungen», XV, 4), Leipzig, 1897, sobre todo pp. 59 y ss.

perfectas se superpuso a ellos y los hizo descender a un rango y funciones subordinados. Semejante degradación demanda, a su vez, una explicación: ¿cuál fue la influencia intermedia que transmitió el babilonismo y que actuó más directamente sobre la formación del gnosticismo? Reitzenstein y Bousset piensan identificar este canal con el iranismo. La conquista persa había subyugado a Babilonia; los dioses babilónicos se vieron reducidos por el dualismo iraníano a un papel de dioses vencidos, inferiores al reinado de Ahura Mazda, que es, posiblemente, el prototipo del Dios superior y desconocido de la Gnosis⁸⁶. Tomemos el simple esquema de los gnosticismos primitivos. La doctrina de la Caída, la concepción pesimista del mundo, suponen un dualismo que responde a la oposición radical establecida por la religión persa entre la Luz y las Tinieblas. En la cúspide del sistema gnóstico nos encontramos con una tríada compuesta por el Padre (a veces el *Arkhanthrópos*), la Madre y el Hijo (el *Anthrópos*): ¿no estamos ante la tríada iraníana de Ahura Mazda, de Spanta Armaiti (también aquí hija y esposa de Ahura) y Goyómart?⁸⁷. La doctrina de la Caída misma debe inspirarse en un mito iraníano, según el cual el Hombre (o, sin duda, su paralelo femenino, Psyché)⁸⁸ caía en la Materia y se veía momentáneamente encadenado a ella. La teoría de las Hipóstasis o de los Eónes debe provenir de la de los Amahraspands cuyo conocimiento en Occidente está atestiguado por Filón y Plutarco⁸⁹. El tema, en fin, de la ascensión de planeta en planeta se encuentra en los misterios iraníados de Mithra, con los que ya el propio Celso comparaba justamente el rito gnóstico⁹⁰. A pesar de lo cual, no parece que el iranismo actuara solo y espontánea-

⁸⁶ BOUSSET, *Hauptprobleme*, pp. 21 y ss., y *P. W.*, VII, col. 1510-1512 y, para el Dios desconocido, col. 1512-1513.

⁸⁷ BOUSSET, *Hauptprobleme*, p. 335 y p. 337; *Religion des Judentums*, 3.ª ed., p. 519; *P. W.*, VII, col. 1516.

⁸⁸ La caída del Hombre en la Materia aparece en el maniqueísmo: BOUSSET (*Hauptprobleme*, p. 188) asimila este mito al de la caída de Sophia o de Psyché en el gnosticismo. La cuestión ha sido tratada ampliamente por R. REITZENSTEIN, *Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur* («Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften», 10, 1917).

⁸⁹ BOUSSET-GRESSMANN, *Religion des Judentums*, 3.ª ed., p. 479, n. 1 y 2, página 519.

⁹⁰ En ORIGENES, *C. Cels.*, VI, 22. Cfr. las sugerencias de BOUSSET a propósito de *C. Cels.*, VI, 33, en *P. W.*, VII, 1538.

mente. Se había mezclado con las viejas religiones del Asia Menor y de Siria, es decir, las mismas regiones de las que los datos heresiológicos hacen surgir las primeras gnosis. Un personaje central de los mitos y los sacramentos gnósticos, la Madre, por ejemplo, responde ciertamente al tipo, universal en Asia Menor, de la Diosa Madre; es el resultado de la mezcla de Atargatis de Hierápolis, la Astarté fenicia, la Afrodita siria, la Ístar babilónica y la Anāhitā persa⁹¹. Como madre de los Arcontes, como Sophia Prunicos caída y mancillada, la Entidad recuerda a la diosa de las orgías salvajes y las prostituciones sagradas⁹². De forma más precisa aún, el mito primitivo en el que Simón, encarnación del Gran Poder, desciende personalmente a la tierra para salvar a su *Ennoia*, su paredra, representada por Helena y hallada en un lugar de prostitución en Tyro, ¿no sería acaso una adaptación de un viejo culto en el que, como Simón y Helena en la secta, se adorasen en Ba'al y una Ba'alit, un *kyrios* y una *kyria*, y no provendría *Helenê-Selênê* de la leyenda, atestiguada en otros sitios, de Isis asimilada a la Luna y caída igualmente en Tyro en la infamia?⁹³. Reitzenstein, en fin, ha demostrado que en el mito de los naassenos —una secta dada a conocer por Hipólito— cabía desprender, mediante una especie de desoxidación, una capa primitiva formada por una doctrina secretista y una liturgia de misterios de Attis. Podríamos multiplicar los ejemplos, en particular a propósito de la Serpiente, que juega un gran papel en ciertas sectas. Nos conducirían a la misma conclusión: por muy arriba que nos podamos remontar, nos hallamos siempre en presencia de una Gnosis originariamente pagana y más o menos impregnada de iranismo. Su cuna es primordialmente el país bajo babilónico, y luego Asia Menor y Siria.

⁹¹ Cfr. BOUSSET, *P. W.*, VIII, col. 1513-1515. Sobre la difusión de Anāhitā en Asia Menor, cfr. REITZENSTEIN, *Die Vorgeschichte des christlichen Tausfe*, Leipzig, 1919, pp. 218 y ss., y J. PRZYLUCKI, «Los nombres de la Gran Diosa», en *Revue de l'Histoire des Religions*, marzo-junio 1932, CV, p. 132 y ss.

⁹² BOUSSET, *P. W.*, VII, col. 1535.

⁹³ Véanse, sobre todo, W. BOUSSET, *Hauptprobleme*, pp. 77-83, y H. WAITZ (en *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, V, 1904, p. 121 y ss.), quien piensa en dioses samaritanos y fenicios transformados. Ch. Baur había pensado ya en Melkart, en Astarté y en el culto sirio del Sol y la Luna.

2. Pero hay una segunda etapa del movimiento gnóstico o, mejor dicho, un segundo grupo de elementos dentro de los sistemas de la Gnosis, que no explican de manera suficiente estas primeras comprobaciones. Si, por ejemplo, hacemos referencia a las doctrinas de los naassenos, podemos distinguir una capa judía superpuesta a la capa pagana o que se ha compenetrado con ella. De otra parte, la hostilidad casi general de la Gnosis contra el judaísmo, la asimilación de los Arcontes y de su jefe a los arcángeles israelitas y al Dios del *Génesis* muestran de forma suficiente que también el judaísmo, a su vez, debe ser tenido en cuenta⁹⁴. ¿Se trata de una contaminación posterior al encuentro de la Gnosis pagana con el cristianismo? ¿Ha nacido del deseo de romper con el Antiguo Testamento, oponiendo el Dios bueno al dios de la Creación y la Justicia, de acabar con la Ley puesto que la *exousia* gnóstica vuelve a los hombres superiores a ella? Da la impresión de que la cosa ha debido de venir de muy atrás y de que en un cierto sentido la Gnosis cristiana brotó de lo que puede llamarse la «Gnosis judía»; tal vez de lo que los heresiólogos designaban con el nombre de «herejías judías». Ya en 1898, Moriz Frienländer había lanzado la idea de un gnosticismo judío anterior a la Gnosis judeocristiana y cristiana y cuyos comienzos vendrían a coincidir, de hecho con la helenización del judaísmo en la Diáspora. Sus representantes serían los *uminim* anatematizados por la literatura talmúdica. Un alegorismo radical los habría llevado a rebajar al Dios creador, a multiplicar el número y las genealogías de los ángeles, prototipos de los Eónes intermediarios del gnosticismo, a lanzarse, en fin, contra la Ley⁹⁵. Pero del mismo modo, se puede también —con Gun-

⁹⁴ BOUSSET-GRESSMANN, *Religion des Judentums*, 3.^a ed., p. 522, y BOUSSET, *Hauptprobleme*, p. 324, y *P. W.*, VII, col. 1537.

⁹⁵ *Der vorchristliche Gnosticismus*, Göttingen, 1898 (para el gnosticismo judío y la diáspora, p. 44; resumen de la tesis, pp. 110-111), y *Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu*, Berlín, 1905. La hipótesis de un gnosticismo judío está admitida por HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, I, p. 144. La interpretación de Friedländer relativa a los *minim* se ha visto combatida, en particular, por G. HOENNICKE, *Das Judentum im 1. und 2. Jahrhundert*, 1908, pp. 381-400, pero H. no deja de reconocer (página 240) la influencia ejercida por el sincretismo judeocristiano de Palestina y de Siria sobre los orígenes de la Gnosis. Gerhard KITTEL (en *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. XX, 1921, pp. 49-69) no cree en una gnosis judaizante, sino en un judaísmo gnostizante.

kel⁹⁶, Bousset⁹⁷, Brandt⁹⁸ o Reitzenstein— volver a instalar el judaísmo en el conjunto del sincretismo oriental. La diáspora judía de Babilonia entró en íntima relación con la cultura persa, la de Alejandría con el sincretismo helenístico ya formado en territorio egipcio, y el mismo judaísmo de Asia Menor y aun de Palestina no dejaron tampoco de sufrir las repercusiones de estas contaminaciones. Ante semejantes contactos, en la Gnosis se dibujan dos tendencias cuya exageración constituirá precisamente su fondo⁹⁹. Se multiplican los intermediarios celestes. Se produce una tendencia a separarse de la religión nacional. Junto con las tendencias místicas o visionarias despierta el individualismo religioso, al mismo tiempo que el deseo de elaborar una religión universal. Sucede sobre todo —y la cosa puede advertirse en la apocalíptica judía, sobre todo en el *Apocalipsis de Henoch*¹⁰⁰— que las especulaciones atribuyen cada vez mayor relieve e importancia (sin duda bajo la influencia irania) a la figura del Mesías concebido como el Hijo del Hombre, el *bar'enaša* o *barnaša*, el Hombre preexistente que será el Enviado y el Salvador y cuyo papel será central en la filoniana del Anthropos Celeste, en numerosos sistemas gnósticos y aun fuera de ellos¹⁰¹.

3. Hemos identificado en la historia del gnosticismo una capa judía: ¿cómo llegar a la capa cristiana? El contacto fue relativamente tardío y superficial, si hemos de seguir a algunos de los críticos cuyos puntos de vista resumo aquí, especialmente a Bousset. La Gnosis samaritana parece no haber tenido con el cristianismo naciente más que encuentros fortuitos. Todo lo más, Simón pudo pretender que Jesús había sido una de sus manifestaciones en Judea. Fue Saturnil el primero que anexionó a Jesús

⁹⁶ Sobre todo en *Zum religionsgeschichtlichen Verständniss des Neuen Testaments*, Göttingen, 1903.

⁹⁷ *Religion des Judentums*, 3.ª ed., p. 479 y ss.

⁹⁸ *Die jüdischen Baptismen*, Giessen, 1910, y *Elchasaï*, Giessen, 1912.

⁹⁹ Cfr. BOUSSET-GRESSMANN, *Religion des Judentums*, 3.ª ed., pp. 474 y ss.

¹⁰⁰ La tesis ha sido combatida por N. SÖDERBLOM, WELLHAUSEN, y, más en particular, por J. SCHEFTELOWITZ, *Die alte persische Religion und das Judentum*, Giessen, 1920. En contra, REITZENSTEIN, *Das iranische Erlösungsmysterium*, páginas 115 y 150.

¹⁰¹ REITZENSTEIN, *Das iranische Erlösungsmysterium*, pp. 116-117, y página 124, y en *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 20, 1921. Bibliografía de la cuestión en BOUSSET-GRESSMANN, p. 480, nota.

a su sistema. Pero semejante introducción —y aun en sistemas netamente cristianos como los de Basílides y Valentín— aparece como un enchapado, como una contaminación puramente exterior. Se identificó al Jesús histórico con el Sôtêr mítico, o, más exactamente quizás, se introdujo con posterioridad en el Plerôma un personaje trascendente, un nuevo Eón, que era *Khristos* («el Ungido»), «el Mesías») y a quien se atribuyó llevar a cabo la salvación de Sophia, y luego, una vez descendido a la tierra a fin de reunir los miembros esparcidos de la Sophia caída, adoptar la apariencia de Jesús, siendo así que, primitivamente, era el Padre mismo quien acudía en socorro de su Pensamiento, de su *Ennoia* caída, últimamente identificada a la oveja perdida del Evangelio. También el Plerôma de Valentín se complicó con una nueva pareja —la de *Khristós* y *Ekklêsía*— y otros personajes —la Luz, la Vida, etc.— con el fin de asimilar al sistema (que en realidad embrollan) tanto al Jesús del cristianismo como algunas Entidades extraídas del prólogo joánico. Todo esto es artificial, como lo son igualmente las tentativas de Basílides o de Valentín por sustituir el dualismo de la Gnosis primitiva por una suerte de monismo en el que la materia derivaría a través de degradaciones sucesivas del Plerôma o por transportar al Plerôma mismo el Abismo o el Caos que los primeros sistemas oponían a la Tríada celeste¹⁰². Todo lo cual tenía a la fuerza que resultar artificial. El cristianismo no sólo necesitaba para vivir mantener su vinculación con el judaísmo cuyos profetas habían anunciado a Jesús, sino que además, sostenía que el drama de la salvación se desarrolla en el tiempo de la historia, un tiempo que la aparición histórica de Jesús había venido a dividir en dos. Pues bien, el drama de la caída y la salvación ha sido, en la concepción gnóstica, representado por así decir desde toda la eternidad. La caída y las desgracias de Sophia, la intervención de Khristos, son cosas intemporales, fuera del tiempo o sobrevenidas al comienzo de los tiempos. Para los espirituales que sostenían que la resurrección ya había tenido lugar¹⁰³, la predicación del Dios desconocido atribuida a Jesús se volvía, una vez hecha, inútil. Por otra parte, el Jesús histórico no era, para la

¹⁰² BOUSSET, *Hauptprobleme*, p. 342.

¹⁰³ Cfr. las teorías de DEMAS y de HERMÓGENES en los *Acta Pauli*, y, sobre todos estos puntos, HARNACK, *Dogmengeschichte*, 5.ª ed., I, p. 227 y p. 289, n. 1.

Gnosis, más que un fantasma: lo esencial era el Salvador preexistente. Y nada expresa mejor el carácter exterior de la contaminación que este docetismo profesado por los sistemas gnóstico-cristianos. O Jesús es un hombre como los demás sobre el que ha descendido el eón Cristo en el bautismo para volver a desprenderse de él en el momento de la crucifixión, o el Cristo preexistente y pneumático se manifiesta a través de un cuerpo ilusorio y no ha podido sufrir sobre la cruz. La Pasión se vuelve ineficaz: es una simple broma que Cristo les ha jugado a los Arcontes. Puede decirse que, del mismo modo que el *Sôtêr* mítico e intemporal se había yuxtapuesto al Jesús de la historia, el sistema preexistente de la Gnosis anterior al cristianismo fue un postizo sobre el cristianismo auténtico¹⁰⁴.

En estas condiciones, era imposible que la crítica mantuviera la concepción tradicional del gnosticismo, herejía cristiana, lo mismo que la teoría harnackiana de la Gnosis, levadura del pensamiento cristiano y fruto de una reflexión filosófica sobre el cristianismo¹⁰⁵. La Gnosis, podía escribir Bousset¹⁰⁶, no tiene casi nada que ver con el cristianismo. Aquel movimiento anterior al cristianismo siguió siendo exterior a él; los puntos de sutura eran accidentales y torpes, y, si el movimiento inquietó a la Iglesia en el siglo II, ello se debió a que ésta comprendía el riesgo de aquella tentativa de englobar y ahogar el cristianismo en un sincretismo que le era, por naturaleza, extraño. Si hubiese triunfado el gnosticismo, hubiera empujado al cristianismo mucho más lejos aún de sus orígenes judíos: a la religión arcaica del Oriente. La Gnosis representa una regresión, no un progreso¹⁰⁷. Fue una tentativa de orientalización del cristianismo, no de helenización. La solución del problema se ha transformado de los pies a la cabeza.

¹⁰⁴ Cfr. las observaciones de BOUSSET, *P. W.*, VII, col. 1525-1526.

¹⁰⁵ BOUSSET, *P. W.*, VII, col. 1530 abajo, se opone expresamente a las fórmulas de Harnack.

¹⁰⁶ *P. W.*, VII, col. 1545: «La Gnosis (es) un movimiento religioso que, primitivamente, no tenía nada que ver con el cristianismo, y que puede concebirse perfectamente en todos sus elementos sin acudir para nada a éste. Sólo poco a poco se introdujeron en él influencias al principio véterotestamentarias y luego cristianas.»

¹⁰⁷ BOUSSET, *P. W.*, VII, col. 1531.

La crítica moderna no ha dicho aún su última palabra. Podemos, en efecto, desglosar una última fase del problema que, si bien ya se había dejado presentir a través de algunos de los trabajos que hemos mencionado, sólo se ha desarrollado de veras en los años posteriores a la guerra mundial¹⁰⁸. Si tengo mis dudas sobre la conveniencia en hablar de ella se debe ante todo a que se apoya en un sistema religioso complicado que habría que explicar de antemano, y luego a que, como se verá, esta tentativa de explicación acaba de verse últimamente seriamente amenazada y parece, de todas maneras, prematura. He aquí simplemente sus grandes líneas.

Como habría podido advertirse, faltaba una pieza en las hipótesis que he venido resumiendo. La aproximación de la Gnosis cristiana a lo que se ha dado en llamar la «Gnosis judía», la deuda con las representaciones asiobabilónicas canalizadas por el iranismo, no dejan de ser, a pesar de todo, suposiciones más que pruebas. Suposiciones plausibles, pero, en definitiva, sin que se haya logrado indicar puntos precisos de encuentro. Si es cierto que todas las representaciones y todas las tendencias que se invocan se encuentran, y además sistematizadas, en las gnosis posteriores, hay que reconocer que hasta entonces habían permanecido muy dispersas, y que es la crítica la que las supone reunidas en la vaga atmósfera de un sincretismo en gran parte reconstruido en todas sus piezas y cuya patria se ha fijado en Asia Menor. Las representaciones precisas del iranismo o de los cultos asiáticos —en los que quiere verse los prototipos de los mitos gnósticos— son una cosa; las tendencias, por lo demás muy generales, de la apocalíptica judía o del judaísmo postexílico son otra, y otra también el judeocristianismo y las sectas

¹⁰⁸ El principal representante del movimiento sigue siéndolo REITZENSTEIN, muy en particular con su *Die Göttin Psyche* (1917), *Das mandäische Buch der Herrn der Grösse und die Evangelienüberlieferung* (en *Sitzungsberichten der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, 12, 1910), la segunda y la tercera edición (1920 y 1927) de *Die hellenistischen Mysterienreligionen und Das iranische Erlösungsmysterium* (1921).

baptistas de Samaria. Es preciso, evidentemente, reunir todos estos elementos para dar cuenta en forma exhaustiva del nacimiento de la Gnosis, pero estaremos de acuerdo en que el descubrimiento de una secta gnóstica precristiana que agrupase en sí todas estas tendencias y que procediera de las mismas regiones en que vivía el judaísmo y donde, más adelante, había de desarrollarse el cristianismo, resolvería mucho mejor nuestra cuestión.

Se ha creído haber encontrado esta gnosis en el mandeísmo¹⁰⁹. Seguidores de esta gnosis (*mandā* en arameo corresponde al griego *gnōsis*), siguen aún encontrándose en la Baja Mesopotamia, entre el Tigris y el Eufrates. Los habitantes de la región les dan el nombre de *Šubba*, «baptistas», y un escritor sirio de los siglos VII u VIII, Teodoro bar Kōnāī, los hace descender de un cierto Ado, mendigo venido de Adiabene, eso es del norte de Mossul, y los emparenta con los marcionitas, los maniqueos y los enigmáticos kanteos. Sus libros sagrados (el *Ginzā*, o «Tesoro», de derecha y de izquierda; el *Libro de Juan* y una colección de himnos titulada *Qolastā*), traducidos primero parcialmente por W. Brandt en 1893, y luego, íntegramente, por M. Lidzbarski en 1916, 1920 y 1925, han suscitado y seguirán suscitando el más vivo interés y los más vivos debates. La gnosis mandeana une, en efecto, en ella todos los elementos que, antes del cristianismo, sólo habíamos encontrado dispersos por un sitio y por otro. En algunas de sus capas ofrece el esquema de los mitos gnósticos más primitivos. Un dualismo neto: en un polo, *Mānā Rabbā* o «el Rey de Luz» que se asienta en «el Agua blanca» (el éter) con el mundo de emanaciones que engendra, los *Pirē* o *Uthrē* en el otro polo, «El Agua negra» de las tinieblas donde reina la gran diablesa, *Rūhā* (el «Espíritu» del Génesis) con su hijo *Ūr*, que engendran entre sí a continuación siete hijos (los planetas), y luego doce (los signos del zodiaco). Una especie de Salvador preexistente: el gran *Mānā* o *Mandā d'Haiyē*, la «Gnosis de Vida», que, igual que el Marduk babilónico¹¹⁰, lucha

contra los elementos inferiores del Agua Negra. El mito del Adán inanimado creado por los Arcontes nefastos o el de un Primer Hombre, *Adam* o *Adakas* cuyos miembros son las almas. Otra forma del mito de la Creación, y que se encuentra en ciertas sectas gnósticas, es la siguiente: una emanación celeste, *Abathur*, deja que su mirada descienda sobre el Agua Negra, y de su imagen nace el Demiurgo, *Ptahil*. El Salvador mandeano, que, igual que el *Enōs* bíblico, es denominado como *Anōs*, *Enōs* o *Anōs-Uthra*, al mismo tiempo que Mensajero de la verdad, es «extraño» al mundo, y en consecuencia desciende a él «en tiempo de Paltus» (*Pilatus*) y predica el Rey de la Luz, cura a los enfermos, resucita a los muertos, separa la Vida de la Muerte y la Luz de las Tinieblas, y luego asciende de nuevo al Paraíso de donde sólo regresará al final de los tiempos. Finalmente, la salvación queda aquí también asegurada por un bautismo renovable que confía las palabras de contraseña gracias a las cuales el gnóstico pasará sano y salvo a través de los siete *matīrātā*, de los siete «puestos de guardia» o prisiones planetarias, cuyos vigilantes y carceleros son los hijos de *Ūr*.

Resulta fácil distinguir aquí los diferentes elementos que forman las sucesivas capas de toda gnosis: elementos originariamente babilónicos y venidos de Mesopotamia, por ejemplo, los seres demiúrgicos (*Abathur*, *Ptahil*, *Ūr*), los planetas (*Samis*, *Sin*, *Kēwān*, *Nbū*, *Nēriḡ*, *Bēl*, *Libāt*), la concepción del «Gran Rey de Luz» que parece idéntico al «Rey del Paraíso de Luz» de esa gnosis fuertemente iranizada que es el maniqueísmo; elementos judíos y antijudaísmo (*Rūhā*: la *Rūhā* del Génesis, *Adam*, *Enōs*); elementos cristianos y, en este caso, anticristianismo (*Anōs-Uthra* es el verdadero Hijo del Hombre opuesto a Jesús el Mesías «Engañoso», a Jesús el *rumaya*, «el Romano», que, además, ha confesado ser *Nbū*, el planeta Mercurio, y cuyos discípulos, los *Kristianē*, son los enemigos, los perseguidores de *Miryai*, la comunidad mandeana). Por otra parte, parece, o se pretende, que el mandeísmo tiene vinculaciones con Transjordania y con el precristianismo o, cuando menos, con los comienzos del cristianismo. ¿No habla acaso su sacramento bautismal del Jordán, en cuya región debieron de vivir los mandeos en otro tiempo? El nombre de *Šubba*, que se les atribuye, ¿no recuerda el de los Sabianos, los *Sebouaioi* de Epifanio? ¿No habrían pertenecido los mandeos a las sectas baptistas cuyo desarrollo en las

¹⁰⁹ Al margen de los trabajos de W. BRANDT (*Mandäische Religion*, 1889), de H. POGNON y de M. LIDZBARSKY, se encontrarán buenas exposiciones de conjunto del mandeísmo en el artículo «Mandeísmo» del *Dictionnaire de théologie catholique* de VACANT-MANGENOT y en el librito de C. BURKITT, *Church and Gnosis*, pp. 100 y ss.

¹¹⁰ Cfr. BOUSSET, P. W., VII, col. 1518.

proximidades del Jordán nos han señalado los heresiólogos? ¿No habrían tenido, dicho con más precisión, una cierta relación con las sectas de que nos hablan las *Clementinas*? Estos escritos, como ha sostenido recientemente Oscar Cullmann¹¹¹, ¿no nos habrían conservado así una tradición muy antigua? Más aún: ¿no nos comunica Teodoro bar Kōnai que las gentes de Beth-Aramayê llamaban a nuestros mandeos «nazoreos» —nombre que evoca una secta conocida por los heresiólogos lo mismo que el epíteto de «nazareo» o «nazoreo» dado a Jesús¹¹²— y que había otros que los llamaban «dositeos», lo que les pondría en relación con Dositeo, el maestro de Simón el Mago, y con los discípulos de Juan Bautista¹¹³? Por otra parte, ¿no invocan los mismos mandeos a Juan, a *Yahyâ-Yôhânâ*¹¹⁴?

Puede adivinarse las direcciones en que comprobaciones más o menos sólidas como éstas iban a hacer lanzarse las hipótesis y el nuevo giro que habría de adoptar el problema del gnosticismo. No se dudará en ver en el mandeísmo una gnosis extremadamente primitiva, anterior, ajena al principio y luego hostil al cristianismo. La capa doctrinal más antigua de esas compilaciones que son los libros sagrados de los mandeos, sería, a juicio de Brandt y Reitzenstein, de origen babilónico, y habría, posiblemente, sufrido determinadas influencias hindúes. Luego la cosa se habría engrosado con elementos bíblicos. La forma actual de estos escritos ofrecería, finalmente, la huella de algunas infiltraciones árabes. Además de que el análisis de las diferentes capas llevaría muy hacia atrás en el tiempo, algunos detalles confirmarían la fecha antigua atribuible al fondo primitivo de estos libros sagrados: pequeño apocalipsis del *Ginzâ* de la derecha, que apenas si sería posterior a la destrucción de Jerusa-

¹¹¹ *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin*, París, 1931. Hay que leer toda la segunda parte de este libro, si se quiere seguir con detalle ciertas deducciones que aquí he de contentarme con bosquejar.

¹¹² Cfr. M. LIDZBARSKY, *Mandäische Liturgien*, Berlín, 1920; R. REITZENSTEIN, *Das iranische Erlösungsmysterium*, p. VI, y la bibliografía ofrecida por Robert Eisler, *JÉSOU BASILEUS OU BASILEUSAS*, Heidelberg, 1929, II, p. 20, n. 5.

¹¹³ Textos e hipótesis, por ejemplo, en BOUSSET, *Hauptprobleme*, p. 383.

¹¹⁴ Hasta tal punto, que el primero que dio a conocer a los mandeos, hallados por él en la región del Chatt-el-Arab en Mesopotamia, el P. Ignace de Jésus (1652), les había dado el nombre erróneo de «Cristianos de San Juan».

lén¹¹⁵; mención del Jordán¹¹⁶; tradición sobre Juan Bautista; denominación de dositeos. Una gnosis como ésta, anterior al cristianismo y que pone en primer término la noción mitológica y apocalíptica del Hijo del Hombre, representaría nada menos que la doctrina de los antiguos seguidores de Juan Bautista. De ella sería de donde tal vez hubiera salido, por medio de Dositeo y de Simón, lo que poco a poco iba a acabar siendo el gnosticismo cristiano; por su medio habría recibido éste los elementos babilónicos, iraníes y, en un cierto sentido, antibíblicos que habían puesto de manifiesto las investigaciones anteriores¹¹⁷. Pero el mandeísmo no iba solamente a proporcionar la pieza necesaria para el enlace de nuestros datos. De hecho, no se iba a limitar a completar, sino que trastornaría también todas las concepciones formuladas, en particular por Bousset, sobre el papel representado por la Gnosis. Porque, ahora, ya no es sólo el gnosticismo cristiano el que procede de una gnosis anterior cuyo prototipo sería el mandeísmo: es el mismo cristianismo el que se vincula a la Gnosis desde su aparición. Jesús el Nazoreo, al que los Evangelios ponen en relación con Juan Bautista, ¿no habría podido ser al principio su discípulo? El sobrenombre de Hijo del Hombre que se le atribuye, ¿no adquiriría acaso todo su sentido si se lo explica mediante el mito iraníe y mandeo del Hombre Primitivo y de el *Anōs-Uthra*?¹¹⁸ ¿No se pondría en claro la redacción de los Evangelios, si se viera en sus textos, en un sentido, documentos destinados a acreditar a Jesús como el verdadero Enviado, es decir, una adaptación del mandeísmo y, en conjunto, un acta de separación que opusiera a las dos comunidades, la cristiana y la mandea? El Evangelio joánico (tal vez, según se nos dice, redactado primitivamente en arameo), ¿no podría ser —concretamente por su prólogo, en el

¹¹⁵ REITZENSTEIN, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 20, 1921, pp. 2 y ss.

¹¹⁶ Cfr. M. LIDZBARSKY, «Alter und Heimat der mandaischen Religion», en *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 27, 1928, pp. 321-327.

¹¹⁷ Por otra parte, REITZENSTEIN (Das mandäische Buch des Herrn der Grösse, en *Sitzungsberichte der Heidelb. Akad. der Wissenschaften*, 1919, 12, p. 87) señala afinidades entre la liturgia del segundo libro de *Ginâ* de la izquierda y el ritual de iniciación de los valentinianos.

¹¹⁸ Cfr. REITZENSTEIN, al comienzo de su artículo de la *Zeitschrift f. die neutest. Wissenschaft*, 20, 1921.

que figuran las entidades gnóstico-mandeas de Vida, Luz, Tinieblas— un evangelio antibaptista en el que los atributos del Salvador preexistente se aplicaran a Jesús? Se puede ir, y de hecho se ha ido, mucho más lejos aún en el terreno de la hipótesis. ¿Cuál sería el resultado de todo ello según nuestra opinión? Algo que constituiría una revelación de primera categoría: hemos partido de la concepción tradicional de un gnosticismo que era una rama herética brotada del tronco cristiano. Luego ha surgido la idea de un gnosticismo que casi no tiene nada que ver con el cristianismo: la Gnosis sería una corriente independiente que sólo habría mezclado sus aguas con el cristianismo tardío y ocasionalmente. Ahora, lo que se nos propone, es, en el fondo, ver en el gnosticismo la fuente del cristianismo, la rama convertida en tronco. En suma, si se llevan las cosas hasta el fin, el cristianismo sería algo así como una herejía del gnosticismo. De nuevo, como en los heresiólogos, el gnosticismo ve reanudada su partida con el cristianismo, pero con una total inversión de papeles.

Ahora bien hay que confesar que a partir de los últimos años, esta atrevida construcción amenaza ruina¹¹⁹. Sobre todo por obra de H. Lietzmann y F. C. Burkitt se han lanzado argumentos enormemente perturbadores que denuncian la paradoja de un mandeísmo, movimiento cuya existencia, según ellos, se comprueba lo más pronto en el siglo V, e incluso en el VII, al que se pretende promover como factor esencial del cristianismo. En el campo enemigo se llevaron a cabo todos los esfuerzos posibles para salir al paso de la dificultad mediante la distinción de capas, o el intento de aislar un trasfondo precristiano o contemporáneo del cristianismo verdaderamente primitivo. Pero, para desgracia de la hipótesis, se ha demostrado en particular que el

¹¹⁹ H. GRESSMANN había hecho ya algunas objeciones a la existencia de un mandeísmo precristiano (en *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, N. F., II, 1925, p. 24 y ss.) Críticas de PETERSON, de S. A. PALLIS (*Mandaean Studies*, Londres, 1926), del P. LAGRANGE, en la *Revue Biblique* de 1927-1928. Las objeciones más fuertes —que yo resumo aquí— provienen de H. LIETZMANN, «Ein Beitrag zur Mandäerfrage», en los *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Phil.-Hist. Klasse, 1930, XXVII, pp. 596-608, y de F. C. BURKITT, en el *Journal of Theological Studies*, abril 1928, p. 225-235, y en *Church and Gnosis*, pp. 100 y ss. [El libro de Alfred LOISY, *Le Mandéisme et les origines chrétiennes*, orientado en el mismo sentido, apareció más tarde (París, 1934).]

nombre de Juan Bautista no aparece, precisamente, más que en la capa más reciente de las compilaciones mandeas: las otras lo ignoran. No sólo parece extraído de los Evangelios lo que se nos relata de *Yahyā*, sino que encima el patrocinio de Juan debió de adoptarse en fecha tardía, cuando la conquista islámica obligó a los mandeos a compilar sus libros y a invocar un nombre definido con el fin de convertirse en una secta reconocida. La doctrina mandea no parece tener, en gran parte, otra base que la tradición evangélica (¡historias de *Anōs-Uthra* en tiempo de Pilatos, de Jesús el *rumaya*, o el «bizantino»!); ni su sacramento otro modelo que el rito nestoriano del bautismo. Lo que no se ha extraído de la Biblia siria, la *Pesitta*, parece proceder del marcionismo, de las teorías de Bardesanes o del maniqueísmo, es decir, de doctrinas gnósticas todavía muy florecientes entre los siglos V y VII en el valle del Eufrates. La vieja noticia de Teodoro bar Kōnai no se hallaba quizás muy lejos de la verdad. En resumen, el mandeísmo es una gnosis posterior a los gnosticismos de los heresiólogos. Si sigue siendo de un valor notable para el estudio de las representaciones gnósticas y para la asistencia del gnosticismo en Asia Menor y en Mesopotamia a partir del siglo III, no parece actualmente que pueda esperarse de él una solución más precisa del enigma gnóstico¹²⁰.

¿Nos vemos, pues, forzados a replegarnos a las posiciones anteriores, a volver a las conclusiones de Bousset, o, incluso, a vacilar entre la solución de Harnack y la concepción de los comparatistas? Se hace difícil creer que una de las dos tenga la última palabra. La existencia de una Gnosis precristiana, o al menos no cristiana —cuyo descubrimiento es uno de los resultados más notables de la investigación durante estos treinta últimos años— no permite ya, en mi opinión, seguir a Harnack, pero, por otra parte, he explicado hasta qué punto la vinculación entre la Gnosis de los heresiólogos y el sincretismo del Irán o del Asia Menor y Siria, si bien muy verosímil, aguarda aún

¹²⁰ [Por mi parte no tardé en expresar algunas reservas ante una solución tan negativa (y, además, combatida primero y echada abajo después) del problema mandeo. Así, en el capítulo consagrado al mandeísmo en el segundo volumen de la *Histoire générale des Religions* publicada por la Librairie Aristide Quillet (París, 1945), donde dejé dicho, para concluir: «De todas maneras, por su prehistoria, el mandeísmo puede y debe conocer una renovación favorable en la historia de las religiones. Sigue siendo, en el pleno sentido de la palabra, un "problema abierto"».]

una demostración más rigurosa. ¿La tendremos algún día? Hoy brilla un resplandor de esperanza para los especialistas. Proviene del hallazgo, llevado a cabo en 1930 en Medīnet-Mādi, en Fayún, de una biblioteca que data de la segunda mitad del siglo IV y que contiene escritos maniqueos en copto, la mayoría de ellos inéditos¹²¹. No conocemos todavía el contenido de esos papyri, pegados unos a otros y cuyo desciframiento, emprendido por Carl Schmidt y Hans-Jacob Polotsky, llevará su tiempo. Pero, como escribía Franz Cumont en una carta leída en el curso de una reciente sesión de la Academia de Inscripciones y Bellas Letras, tenemos derecho a esperar de este descubrimiento una auténtica revolución en nuestro conocimiento de los movimientos religiosos del Asia occidental. El gnosticismo es uno de esos movimientos, y el maniqueísmo es una gnosis, nacida en parte de los gnosticismos que los heresiólogos se ocuparon de clasificar. Tal vez no sea demasiado temerario decir que nos hallamos en un momento decisivo de la historia del problema del gnosticismo.

¹²¹ Cfr. Carl SCHMIDT, «Ein Mani-Fund in Aegypten», en las *Forschungen und Fortschritte*, VIII, n. 28, octubre 1932, pp. 354-355, y Carl SCHMIDT y H. J. POLOTSKY, «Ein Mani-Fund in Aegypten Originalschriften des Mani und seiner Schüler», en los *Sitzungsberichte des Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Phil.-Hist. Klasse, 1933, I, pp. 4-90. Hay que señalar ya, en los fragmentos publicados o analizados, la importancia de Sêthêl (= Seth), comparable al Seth de los valentinianos y de los setheos, al *Sêtheus* del Escrito anónimo copto llamado «de Bruce», y al Sitil de los mandeos.