

El pecado de los Arcontes

El título requiere explicación. Extraño, a primera vista, a la antropología, se relaciona íntimamente con ella. El pecado de los *ángeles* se presta al equívoco. Una muy general exégesis de *Gen 6,2*¹ atribuyó a los ángeles el comercio carnal con las hijas de los hombres, en los preliminares del diluvio². Aquí, hablando del problema antropológico, interesa estudiar el primer pecado de los Arcontes contra el hombre. Decimos de los *Arcontes*, y no simplemente de los ángeles, para dar cabida a la falta del propio demiurgo gnóstico.

Los siete Arcontes del demiurgo, cortesanos inmediatos de él, no representan individuos personales, siete personas³, sino más bien las potencias o *dynameis* de un único elemento personal, el Demiurgo. Al definir, pues, la postura de los siete Arcontes ante el hombre por ellos modelado, determinamos *ipso facto* la actitud del demiurgo, llámese Jaldabaot, Samael, Saclas o como se quiera. Lo que hacen los Arcontes, lo hace él. El tránsito del demiurgo a los Arcontes, o viceversa, no tiene misterio.

Los documentos del siglo II sobre que versa el estudio son muchos, y las variantes también. En sano método es ilícito asignar a la Gnosis (heterodoxa) una misma doctrina. El mito desorienta, sobre todo cuando es abigarrado. Lo que al parecer significa una cosa, apunta todo menos aquello. Se impone el análisis. El tema será la actitud del creador (gnóstico) —el Yahve del Génesis, según le entendieron los heterodoxos intelectuales del

¹ Cf. J. MICHL, art. *Engel*, en *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. V, p. 80 (autores y documentos judíos) y 188 s. (escritores cristianos).

² Cf. Y. JANSSENS. *Le thème de la fornication des anges*, en *Le Origini dello Gnosticismo* (Colloquio di Messina: 13-18 aprile 1966), Leiden 1967, pp. 488-494.

³ Intersante el art. de S. PÉTREMENT, *Le mythe des sept archontes créateurs peut-il s'expliquer à partir du Christianisme?*, en *Le Origini dello Gnosticismo*, pp. 460-486.

siglo II— y de sus arcontes, ante la aparición del primer hombre, Adán.

* * *

El propósito de Yahve al formar al hombre interesa aquí ya poco. La índole animal, imperfecta, del demiurgo da lugar a distinguir entre el primer intento suyo y la actitud adoptada ante la aparición de Adán. Sea cual fuere el propósito de los arcontes al modelar el cuerpo del hombre, y el de Yahve al inspirarle el hálito de vida, cabe muy bien, dada la esencial limitación de todos ellos, que la reacción frente a Adán no responda al intento.

La diferencia puede compendiarse en dos versículos:

Gen 1,26: «Y dijo dios (Yahve): *Hagamos* (ποιήσωμεν) un hombre a nuestra imagen y semejanza».

Gen 3,22^a: «Y dijo el señor dios: He aquí que Adán ha venido a ser *como uno de nosotros*, capaz de conocer el bien y el mal».

Habla uno a varios. Según muchos judíos, Yahve a sus ángeles⁴; según los gnósticos, a los arcontes. En todo caso, el demiurgo personal a *dynaméis* impersonales⁵.

El sesgo adquirido por *Gen 3,22^a* entre algunos hebreos y judaizantes⁶ era fácilmente presumible. Agregaba, en efecto, *Gen*

⁴ Según Filón, a sus potencias. Cf., sin embargo, M. SIMON, *Éléments gnostiques chez Philon* (en *Le Origini dello Gnosticismo*, 1967) pp. 366 ss. Sobre la exégesis judía, ortodoxa o heterodoxa, W. BOUSSET, *Die Relig. des Judentums*, Tübingen 1926, p. 158, 3; R. MCL. WILSON, *The Early Exegesis of Gen. 1, 26* (*Stud. Patristica* I, 420 ss.); G. QUISPÉL, *Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie*, Ev. Theol. 14 (1954) 2.

⁵ Véase últimamente R. M. GRANT, *Les êtres intermédiaires dans le Judaïsme tardif*, en *Studi in onore di Alberto Pincherle*, Roma 1967, pp. 245-259.

⁶ Cf. *Recogn. II*, 39, 4 ss. (Rehm 74, 24 ss.): 'Quia igitur scientia mea plenissime cum lege concordat, recte multos esse pronuntiavi deos, quorum unus est eminentior et incomprehensibilis, ipse qui est deus decorum. Quod autem multi sunt dii, ipsa me edocuit lex. Primo quidem ubi ex persona serpentis dicitur ad Evam, primam mulierem (*Gen 3,5*): «Quaecumque die manducaveritis de ligno sciendi bonum et malum, critis sicut dii», hoc est, sicut hi qui hominem fecerunt. Postea enim quam gustaverunt de ligno, ipse deus testatur dicens ad reliquos deos (*Gen 3,22*): «Ecce Adam factus est sicut unus ex nobis». Sic ergo constat multos esse deos qui hominem fecerunt, quia et initio ita dicit deus ad ceteros deos (*Gen 1,26*): «*Faciamus* hominem ad imaginem et similitudinem nostram». Sed et quod ait (*Gen 3,22*; cf. *Homil III*, 39,3), «*Éciciamus* cum», et iterum (*Gen 11,7*): «*Venite* et descendentes confundamus linguas eorum»... Sunt et alia plurima quae proferri possunt ex lego testimonia, non solum obscuriora, sed et manifesta, quibus multi esse doceantur dii. Ex quibus unus, ut Iudaeorum populo deus esset, sorte electus est. Ego autem non hunc adeo, sed illum qui etiam huius deus est, quem ne ipsi quidem Iudaei norunt. Neque enim ipsorum est deus, sed eorum qui agnoverint eum».

3,22^b: «Ahora, pues, no vaya a alargar la mano y tome también del árbol de la vida, coma de él y viva eternamente».

Tales palabras, entendidas con prejuicios, descubrían dos limitaciones en el creador: a) ignorancia ('no vaya a...'); b) envidia ('... vivir eternamente'). Los escritos ps. clementinos se encargaron de formularlas con extrema sobriedad y crudeza⁷.

S. Justino debió de conocer tal exégesis. En alusión implícita a Gen 3,9⁸ impugnaba una idea similar, como si Dios llamase a Adán por ignorancia⁹. S. Teófilo Antioqueno ratifica lo mismo en una cláusula incidental:

«Ahora bien, el árbol mismo de la ciencia era bueno, y bueno también su fruto. Porque no produjo, como piensan algunos (ὡς οἰοῦνται τινες), el árbol la muerte, sino que fue la desobediencia quien la produjo. Pues en su fruto no había otra cosa que ciencia, y la ciencia es buena, como se use de ella debidamente. Aun ahora, cuando nace un niño, no puede inmediatamente comer pan, sino que primero se alimenta de leche, y luego, conforme adelanta en edad, pasa al alimento sólido. Algo así sucedió también con Adán. No fue porque le tuviera envidia (ὡς φθονῶν αὐτῷ), según piensan algunos (ὡς οἰοῦνται τινες), por lo que Dios le prohibió comer de la ciencia»¹⁰.

Había quienes, en exégesis a Gen 3,22, descubrían dos puntos vulnerables del creador: a) el árbol de la ciencia era malo, y produjo la muerte con su mal fruto; b) el demiurgo prohibió a Adán que comiera de él, por envidia.

¿Eran unos mismos los que sostenían ambas aseveraciones? La identidad de la fórmula (ὡς οἰοῦνται τινες) no basta a probarlo. El sentido, al parecer, lo repugna. Si el creador entendía la índole mortal del árbol de la ciencia, y era envidioso del hombre, lejos de prohibirle su fruto, se lo debiera haber recomendado. ¿Ignoró los efectos mortales del fruto sobre el hombre, y se lo prohibió en Gen 2,17 por envidia, en la creencia de que le daría la inmortalidad?

⁷ Cf. *Homil III*, 39,3 (PG 2,136 BC): 'Y cuando dice de Adán (Gen 3,22): «Echémosle, no sea que extendiendo su mano toque el árbol de la Vida y coma y viva para siempre». Al decir *no sea que* (μηπως), ignora; y al añadir *no sea que comiendo viva para siempre*, tiene además envidia (και φθονει),

⁸ «Entonces el Señor Dios llamó al hombre diciendo: ¿Dónde estás?»

⁹ *Dialog.* 99,3: «Y para que nadie objetase: «¿Es que ignoraba que tenía que padecer?, se añade inmediatamente en el salmo: Y es cosa que yo no ignoro. —A la manera que tampoco Dios ignoraba nada al preguntarlo a Adán donde estaba y a Caín por el paradero de Abel, sino que deseaba argüir a cada uno de lo que era, y que llegara a nosotros el conocimiento de todo, al quedar consignado por escrito». Cf. G. STRECKER, *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, Berlin 1958, p. 172.

¹⁰ *Ad Autol.* II, 25.

Tales ideas pasaron de lleno a Marción¹¹, quien extremó posiciones, implícitas en las premisas simonianas.

Los argumentos de Marción tienen a nuestro intento fuerza particular porque se concentran en torno a la figura del creador: Haec sunt argumentationum ossa, quae obroditis —escribe Tertuliano—¹²:

«Si deus bonus et praescius futuri et avertendi mali potens, cur hominem, et quidem imaginem et similitudinem suam, immo et substantiam suam, per animae scilicet censum, passus est labi de obsequio legis in mortem, circumventum a diabolo? Si enim et bonus, qui evenire tale quid nollet, et praescius, qui eventurum non ignoraret, et potens, qui depellere valeret, nullo modo evenisset quod sub his tribus condicionibus divinae maiestatis evenire non posset. Quod si evenit, absolutum est e contrario deum neque bonum credendum neque praescium neque potentem; siquidem in quantum nihil tale evenisset, si talis deus id est bonus et praescius et potens, in tantum ideo evenit, quia non talis deus.»¹³

El diablo que engañó al hombre pasa a segundo término, y cede el paso al demiurgo, culpable de semejante economía¹⁴. Que yo sepa, el autor de las *Antítesis* no hizo particular hincapié en *Ex* 20,5 y 34,14, que presentan al creador envidioso. Pero debió de conocerlos bien¹⁵. La envidia definía mejor que otras limitaciones el espíritu del *Zelotes*.

A los gnósticos les estaba reservado urgir las premisas marcionitas, con la doble vertiente de la celotipia en el demiurgo: hacia el Dios bueno, y hacia el hombre espiritual predilecto de Dios.

Los gnósticos

La actitud del gnosticismo heterodoxo en la exégesis de *Gen* 3,22 aparece sin paliativos en las siguientes líneas de S. Ireneo:

«Quapropter et eiecit eum de Paradiso et a ligno vitae longe transtulit; non invidens ei lignum vitae, quemadmodum audent quidam dicere,

¹¹ Cf. A. HARNACK, *Marcion*. Berlin 1924, pp. 89 ss. Véase TERT., *adv. Marc.* II, 25: «Inclamat deus: Adam ubi es? scilicet ignorans ubi esset et causato nuditatis pudore an de arbore gustasset interrogat, scilicet incertus». Lo mismo MEGECIO, ap. Adamant., *Dial.* I, 17. Cf. HARNACK, o. c. 269* ss.

¹² *Adv. Marc.* II, 5.

¹³ Otros testimonios, en HARNACK, *Marcion* 265* 271* ss.

¹⁴ Cf. TERT., *Adv. Marc.* II, 10: «Sed etsi ab homine in diabolum transcripseris mali elogium, ut in inintorem delicti, uti sic quoque in creatorem dirigas culpam ut in auctorem diaboli».

¹⁵ A juzgar por TERT., *Adv. Marc.* IV, 39: «Si qua a Deo optimo, nescio an sustineat caelum et terra perfici quae *aemulus statuit*. Hoc si patietur creator, *zelotes deus non est*».

sed miserans eius ut non perseveraret semper transgressor, neque immortale esset quod esset circa cum peccatum et malum interminabile et insanabile.»¹⁶

El Santo conoce el lugar paralelo de Teófilo Antioqueno (*ad Autol.* II, 25) y se inspira probablemente en él. Ireneo habla del árbol de la vida, mientras el Antioqueno del de la gnosis. La diferencia es prácticamente insignificante.

La analogía del ὡς ὀνομαί τινες con el *quemadmodum audent quidam dicere*, recae sobre la atrevida exégesis del demiurgo envidioso del hombre. E induce a pensar que S. Ireneo no encontró, en sus personales lecturas, semejante interpretación, sino que depende en ella de Teófilo¹⁷.

Una cosa aparece clara. Ireneo está hablando no contra judíos, ni contra Marción¹⁸, sino contra gnósticos cristianos¹⁹. La envidia nunca pudo afectar, según la ortodoxia judía, al creador, único Dios verdadero.

Aunque Taciano echara en rostro a los paganos la envidia de Zeus, implícita en algunos versos de Homero²⁰, era un axioma desde los días de Píndaro²¹ y de Platón²² la ἐφθονία de Dios. Plotino le utiliza en pugna con los gnósticos²³. Ireneo, contra los ventalinianos:

«Quibus (gnosticis) religiosior Plato ostenditur, qui eundem Deum et iustum et bonum confessus est, habentem potestatem omnium, ipsum facientem iudicium... Et iterum factorem et fabricatorem huius universitatis bonum ostendit: 'Bono autem —inquit (*Tim* 29 E)— nulla unquam de quoquam nascitur invidia'²⁴, hoc initium et causam fabricationis mundi constituens bonitatem Dei; sed non ignorantiam nec aeonem qui erravit nec labis fructum nec Matrem plorantem et lamentantem nec alterum Deum vel Patrem.»²⁵

¹⁶ IREN., *adv. haer.*, III, 23,6.

¹⁷ O de alguna fuente común. Cf. FR. LOUFS, *Theophilus von Antiochien adv. Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus*, Leipzig 1930, pp. 60 y 70.

¹⁸ Como lo supone HARNACK, *Marcion* 271*, quien extrañamente omite el testimonio paralelo de Teófilo.

¹⁹ Que en ello coincidían con los marcionitas.

²⁰ *Ad graec.* 21. Alude a *Iliad.* II, 6 ss. Cf. A. PUECH, *Recherches sur... Tatién*, Paris 1903, p. 136, 1.

²¹ *Pyth.* VIII, 71-72.

²² *Fedro* 247 A; *Timeo* 29 E.

²³ *Enn.* II, 9,17,16 s. (evoca más bien a Píndaro): ὅτι μὴ θεῖμς φθόνον ἐν τοῖς θεοῖς εἶναι. Cf. II, 9,18,43 s.! IV, 8,6,12 s.

²⁴ Cf. IREN. III, praef. 1: 'Quae enim est in Deo caritas, dives et sine invidia existens, plura donat quam postulet ab ea'. Puede verse S. JUSTINO, *De resurrectione* 8.

²⁵ IREN. III, 25,5.

Los valentinianos distinguían entre el Padre (=Dios Bueno), incapaz de envidia²⁶, y el demiurgo (=dios justo y) envidioso. Que Teófilo (en *Autol.* II, 25) se refiera a los valentinianos, sería plausible. Aún más, que sirviéndose de Teófilo o de una fuente común, pensara Ireneo en ellos cuando escribe: 'non invidens ei lignum vitae, quemadmodum audent quidam dicere'.

La envidia del demiurgo convenía tan bien a su sistema como al de los simonianos (o marcionitas?) de las Recongniciones y Homilias ps. clementinas. Testimoniaba con sencillez la imperfección congénita al creador. A partir del hombre, imperfecto, plasmado por él²⁷ érales fácil llegar ahí²⁸.

¿No podía el creador, si omnipotente y bueno, haber hecho al hombre, desde el principio, perfecto, dotándole de todas las gracias que le había de otorgar después? Dios no puede tener envidia²⁹; su misma esencial Bondad le obliga a comunicarse enteramente al hombre, desde el principio, sin escatimarle ningún don. El creador o demiurgo judío hizo lo que pudo. Si no pudo más, fue por su impotencia. De esencia y poder muy inferior a los divinos, tuvo envidia del hombre, como tuvo otras pasiones.

No hay que adivinar mucho para descubrir tal razonamiento en *Adv. Haer.* IV, 38,1 ss.:

«Mas si alguien dice: ¿No pudo Dios haber presentado al hombre perfecto (τέλειον ἀναδείξαι τὸν ἄνθρωπον) ³⁰ desde el principio? (*Iren* IV, 38,1)... No afecta, por tanto, a Dios lo imposible e indigente (τὸ ἀδύνατον καὶ ἐνδεές), sino al hombre recién hecho, pues no era increatedo (ἀγένητος) ³¹... Ya que Dios otorga el bien sin envidia (IV, 38,3)...»

Y poco después:

«Irrationabiles igitur omni modo, qui non expectant tempus augmenti, et suae naturae infirmitatem adscribunt Deo. Neque Deum neque

²⁶ Cf. *Ev. Veritatis*, p. 18,38-40: 'No que el Padre esté celoso (φθονεῖν). ¿Qué envidia (φθόνος) puede haber entre El y sus miembros?' Véase *De resurrectione* (Epistula ad Rheginum), pp. 49,37 ss.: 'Estas (cosas) las recibí de la liberalidad (— φθορεῖν) de mi Señor Jesucristo': con las noticias de H. CH. PUECH ad loc.

²⁷ Cf. mi art. *Homo nuper factus*, de *Gregorianum* 46 (1965) 481-544, sobre todo pp. 508 ss.

²⁸ No consta, sin embargo, que asignaran expresamente la envidia al creador.

²⁹ Cf. ARIST., *Metaph.* I, 983, a. 2; CH V, 2; Sap 7,13; *de mundo*, 391, a. 17; FILÓN, *Opif. mundi* 21 (cf. H. A. WOLFSON, *Philo* I, pp. 25 s.); JÁMBLICO, *De myster.* III. 17. Véase J. KROLL, *Die Lehren d. Hermes Trismegistos* 35; y sobre todo últimamente E. MILOBENSKI, *Der Neid in der griechischen Philosophie*, Wiesbaden 1964.

³⁰ Leo ἀναδείξει con R. y HOLL. Cf. TEÓFILO, *Ad Autol.* II, 24 ante fin.

³¹ IREN. IV, 38,2 in fine: cf. TEÓFILO, *Ad Autol.* II, 10; véase LOOFS, *Theophilus* 60, n. 3.

semetipsos scientes... qui plus irrationales sunt quam muta animalia. Haec enim non imputant Deo, quoniam non homines facit et... Nos enim imputamus ei, quoniam non ab initio dii facti sumus, sed primo quidem homines, tunc demum dii; quamvis Deus secundum simplicitatem bonitatis suae hoc fecerit, ne quis eum putet invidiosum aut impraestantem...» (IV, 38,4).

Análogo razonamiento delata Clemente Alejandrino entre los herejes:

«Con tal razonamiento se deshace la dificultad que nos plantean los herejes: ¿Cómo fue plasmado Adán: perfecto o imperfecto? Si imperfecto, ¿cómo es imperfecta la obra de un Dios perfecto, sobre todo (siendo ella) un hombre? Y si perfecto, ¿cómo falta a los mandamientos?»³²

Los adversarios de S. Ireneo y de Clemente son los mismos. Todos suponen la imperfección congénita al hombre de *Gen* 2,7. Al igual de Marción, cuando del pecado de Adán arguye a la imperfección de quien infundió el alma en él³³ los valentinianos descubrían en las limitaciones de Adán, sobre todo en su pecado, un signo inequívoco de las de su creador. Y se afianzaban con algunos versículos del Génesis, indicio de la ignorancia, impotencia y aun envidia suya³⁴.

S. Ireneo pretendió rebatirlos 'ad hominem'. Si las imperfecciones de Adán prueban las de su demiurgo, igualmente prueban las del Dios Supremo. Ningún mérito hay en conferir la inmortalidad al alma y al espíritu, por naturaleza inmortales. El mérito está en hacer inmortal lo mortal, superando la naturaleza del cuerpo humano. El Dios Sumo, incapaz de conferir la *athanasia* a nuestra carne, denuncia al menos dos imperfecciones fundamentales: a) la impotencia, no otorgando lo que el demiurgo ciertamente promete mediante sus profetas; b) la envidia, y por ende

³² *Strom* VI, 12,96,1; cf. *ibid.* IV, 23,150,3 s. Véase J. DANIELOU, *Message évangélique et Culture hellénistique*. Tournai 1961, pp. 378 s.

³³ Sobre todo supuesta la consubstancialidad entre el alma de Adán y el Creador (cf. *Adv. Prax.* 5,5: 'a rationali artifice non tantum factus sed etiam ex substantia ipsius animatus' —donde Tertuliano coincide con Marción, *Adv. Marc.* II,5 y II,9)—: «quoquo —inquis— modo substantia creatoris delicti capax invenitur, cum adflatus dei, id est anima in homine deliquit, nec potest non ad originalem summam referri corruptio portionis». Cf. J. H. WASZINK, *Tert. de anima*, Amsterdam 1947, pp. 10* s.; HARNACK, *Marcion*, 273* s.; y *uis Est. Valent.* I, 392 s.

³⁴ Las dificultades se repitieron siglos después en forma parecida, pasando de Marción a Apeles y de unos gnósticos a otros. Orígenes debió de recogerlas en los *Silogismos* de Apeles, y de Orígenes fueron a S. AMBROSIO, *De Paradiso* VIII, 38 CSEL 32/1, p. 294,9 (cf. HARNACK, *TU* VI, 3, pp. 116 ss.); y quizá también a PROCOPIO DE GAZA (*in Genesim*, PG 87,108 CD), MOISÉS BAR-CEPHA (*De Paradiso* III, 1 PG 2,135 ad cale. = PG 101), y otros.

la malicia, caso de poder y no querer conferirlo³⁵. El Santo pudo ir más adelante. Si por no haber plasmado al hombre perfecto, demostró su autor limitaciones tan poco divinas como la envidia o la impotencia, iguales las manifestará para siempre el pretendido Dios Bueno de los gnósticos, por no haber inmortalizado enteramente a sus hijos con el alma y el cuerpo que un día tuvieron.

S. Ireneo arguye contra gnósticos valentinianos. Lo decide la oposición *Pater/Demiurgus* llevada hacia el tema de la 'vivificatio corporum', con una terminología y aun problemática extrañas a Marción.

* * *

Ninguno de los grandes gnósticos llegó a decir³⁶ que Dios hubo de plasmar o formar al hombre (sensible) perfecto. Y menos los valentinianos. Habrían incurrido en las dificultades de S. Ireneo (*Adv. Haer.* IV, 38,1 ss.), y eran demasiado listos para no prevenirlas.

También para ellos, un plasma sensible resulta esencialmente imperfecto e incapaz de adquirir en un instante la *teleiotes*. Lo que enseñaban, con arreglo al axioma de Platón y de toda la teología pagana contemporánea, era muy distinto³⁷.

Según ellos, el Dios Bueno —precisamente por bueno, y ajeno a toda envidia y limitación creada— tuvo que formar —caso de ponerse a ello— un Hombre perfecto. De lo contrario, la imperfección del Hombre por él formado argüiría Su propia imperfección. Tal Hombre, fruto del Dios Bueno, existió y no fue otro que el Unigénito Hijo de Dios, Imagen y Semejanza perfecta del Padre; llamado también Anthropos, o Hijo del Anthropos como imagen adecuada del Primer Anthropos (= Padre)³⁸.

³⁵ Cf. IREN. V, 4.1: «Latent autem semetipsos, qui alterum affingunt Patrem praeter Demiurgum et Bonum eum voeant, infirmum et inutilem et negligentem inferentes cum: ut non dicamus, quoniam *lividum et invidum*, in eo quod dicant non vivificari ab eo nostra corpora. Cum enim dicant ea quae omnibus sunt manifesta, quoniam perseverant immortalia ut puta spiritus et anima et quae sunt talia, quoniam vivificantur a Patre; illud autem, quod non alias vivificatur, nisi illi deus praestet, vita derelinqui, aut impotentem et infirmum ostendit Patrem ipsorum aut *invidum et lividum*. Demiurgo enim et hic vivificante mortalia corpora nostra et resurrectionem eis per prophetas promittente... quis potentior et fortior et vere honus ostenditur?... Si autem, cum possit praestare, non praestat, iam non bonus ostenditur, sed *invidus* et malignus Pater». LOOFS (*Theophilus*, 217 s.) coteja el fragmento con otro de S. JUSTINO, *De Resurrect.* 8 (Holl TU XX, 46,289 ss.).

³⁶ Como parece indicarlo el P. DANIELOU, cuando escribe (*Message*, 378): 'Aussi Clément peut répondre aux gnostiques, qui disent que Dieu a nécessairement créé l'homme parfait...'

³⁷ Aunque nunca formularan de manera explícita su pensamiento.

³⁸ La misma fundamental solución implícita más tarde en la doctrina ecles-

A diferencia del Dios Bueno, cuyo fruto es el Anthropos perfecto o Unigénito del Padre, Yahve tuvo su creatura, Adán, llena de limitaciones. Nadie da lo que no tiene, y no pudo el demiurgo animal conferirle la Teleiotes (divina).

Así salvaban los valentinianos y los grandes gnósticos las objeciones a que se exponía la congénita imperfección de un hombre sensible.

Merece citarse una página del *Evangelium Veritatis*. Viene hablando de la crucifixión de Jesús, con referencia asimismo al árbol de la ciencia del bien y del mal, y añade:

«Fue hecho (el Cristo) fruto de la Gnosis del Padre. Cierto, no se echó a perder, porque le comieran. Pues a quienes le comieron, dióles (el Padre) el que entraran en alegría a raíz de este hallazgo³⁹.

El (Padre) empero encontrólos en Sí, y ellos Le encontraron en sí, a este incomprensible, incognoscible; al Padre, ese Perfecto que produjo el Todo (= el Pleroma), porque el Todo estaba en El, y el Todo le necesitaba, pues El retenía en Sí su perfección, la cual no se la había dado al Todo. El Padre no tenía envidia (φθονεῖν). Pues ¿qué envidia (φθόνος) hay entre El y sus miembros (μέλος)? Porque si el Eón hubiera (obrado con envidia?) no hubieran podido retornar (al) Padre.»⁴⁰

El paralelo entre el árbol del Paraíso y el de la Cruz encubre otro más amplio: la actitud del demiurgo, prohibiendo por envidia comer del fruto del primer árbol, y la del Padre, invitando por bondad a comer del fruto del segundo⁴¹. El Padre no tiene envidia de sus miembros, como la tuvo el demiurgo. Ni interpuso ley prohibitiva, cuando su intento era darse. Los hijos de Dios necesitan por entero de El; mientras ni Adán y Eva necesitaban —en su interior— del demiurgo, de quien sólo en parte resultaban miembros.

Si el creador, pues, 'a ligno vitae longe transtulit hominem invidens ei lignum vitae' (Iren. III, 23,6), el Dios Bueno quiso que comieran del fruto del árbol de la Cruz (= Cristo crucificado) para comunicarles la Vida, y con ella la perfección (τελειότης), según la medida de su Hijo Unigénito.

siástica, a propósito del Hijo: 'Dcus, quem genuit, quoniam meliorem se generare non potuit —nihil enim Deo melius—, generare debuit aequalem. Si enim voluit, et non potuit, infirmus est: si potuit, et non voluit, invidus est. Ex quo conficitur aequalem genuisse Filium'. (S. AGUSTÍN, *De divers. Quaest.* qu. 50).

³⁹ Por contraste con la tristeza en que les sumió a los primeros padres el fruto del árbol.

⁴⁰ *Evang. Ver.* 18,24 ss.; puede verse *Est. Val.* III, p. 37 ss.

⁴¹ Sería instructivo cotejar el fragmento del *Ev. Ver.* con el *Evang. sec. Phil.* §§ 93 y 94; pero no llevaría lejos. Véase J.-E. MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe*, Paris 1967, p. 212.

Los kabbalistas del Medioevo concibieron al Anthropos mediante dos metáforas —la del organismo humano, y la del árbol—⁴², aptísimas para jerarquizar las perfecciones del Hombre celeste. Comer del árbol y asimilar al Anthropos venía a ser uno. La Gnosis del Padre, específica del Hijo Anthropos, confiere la perfección misma del Hijo a cuantos de ella participan.

Los valentinianos pensaban lo propio mucho antes. Y así como situaron en las fronteras del pleroma la Cruz ideal⁴³, a cuya imagen y semejanza apareció más tarde la del Calvario, así también concibieron en la región suprema de la Luz al Hijo (= Unigénito), Anthropos y Arbol y Fruto perfecto, en medio del Paraíso de los Eones, ideal del árbol de la ciencia. Pero a diferencia del árbol del paraíso terrenal, como cumplía a la Bondad del Dios Sumo, imaginaron un régimen mucho más levantado que bajo el demiurgo: en que a) todo Hombre (= Eón) lograba la perfección, a la medida de la *teleiotes* del Padre; b) obedeciendo a Su mandato; c) a saber, comiendo del Arbol (= Unigénito) de la Gnosis.

La distancia del Dios Bueno al demiurgo se mide por la del Pleroma a la deficiencia (*ὑστέρημα*):

«Pues el lugar donde hay envidia y disensión es deficiencia (*ὑστέρημα* ?), mas el lugar que (es) la Unidad es Plenitud.»⁴⁴

Y si la Bondad es la nota continua del Padre en su conducta con el hombre, la envidia caracteriza la actitud del demiurgo.

¿Quiere eso decir que el pecado fundamental y primero del demiurgo (resp. de los Arcontes) fue la envidia?

«El Shemá» y la Gnosis

Distingamos. Hay en los documentos gnósticos, dentro y fuera del sistema valentiniano, un pecado básico de soberbia: 'Yo soy el Dios, y no hay más fuera de mí' (*Is* 46,9)⁴⁵:

«Unde exultantem Jaldabaoth in omnibus his, quae sub eo essent, gloriatum et dixisse: 'Ego Pater et Deus et super me nemo'. Audientem autem matrem clamasse adversus eum: Noli mentiri, Jaldabaoth: est enim super te Pater omnium primus Anthropus et Anthropus filius Anthropi.»⁴⁶

⁴² Cf. G. G. SCHOLEM, *Major Trends of Jewish Mysticism*³, London 1955, p. 214.

⁴³ Cf. últimamente R. CANTALAMESSA, *L'Omelia «In S. Pascha» dello pseudo-Ippolito di Roma*, Milano 1967, pp. 122-137.

⁴⁴ *Evang. Ver.* 24,25 ss. Cf. *ibid.* 18,39 y 42,19.

⁴⁵ Cf. *Is* 45,6; 47,8 y 10. Véase IREN. I, 5,4 (= TERT., *Adv. Valent.* 21); HIPPOL., *Ref.* VI, 33 in fine; I, 29,4.

⁴⁶ IREN. I, 30,6.

La Gnosis heterodoxa dramatizó el verso isaiano, síntesis de la fe judía, enfrentando intencionadamente a su demiurgo con el Dios verdadero; y convirtiendo en expresión de orgullo y autosuficiencia ridícula la quintaesencia de la religión de Israel.

No pudo haber mayor paradoja. A fiarnos de Abudarham, autor medieval familiarizado con fuentes antiguas y dignas de fe, la lectura diaria del *Shemá* introdujose como protesta contra los adherentes al dualismo. Las palabras del *Deut* 6,4 ss.⁴⁷, ratificadas en *Deut* 32,38⁴⁸, constituyen la réplica mejor —con siglos de adelanto— a los partidarios de dos poderes⁴⁹. El verso *Is* 44,6 era mil veces utilizado por los rabinos, igual que el *Shemá*⁵⁰, aparte y también en florilegio con *Is* 41,4 y otros lugares⁵¹. Los gnósticos, por una de tantas paradojas, les hicieron valer como testimonio de la radical supina ignorancia del dios hebreo. La audacia, incalificable igualmente para un eclesiástico, no trató de encubrirse. Raro es el texto bíblico —si le hay— citado con más empeño que *Is* 46,9 por los herejes, para testimoniar el orgullo y estulticia del Magno Arconte⁵².

He aquí algunos pasajes:

Valentinianos:

«Y actuando ella (= Sophia), creía él (= el demiurgo hebreo) hacer por sí propio (ἀφ' ἑαυτοῦ) la creación del mundo. Por donde comenzó a decir: Yo soy el Dios, y fuera de mí no hay otro⁵³.

Hi autem hunc quidem (= fabricatorem mundi) labis fructum dicentes et animale cum vocantes, dicentem quoque: 'Ego sum Deus et praeter me non est alius Deus'; mentiri eum dicentes...»⁵⁴

⁴⁷ «Escucha, Israel: Yahveh, nuestro Dios, Yahveh es uno...» Véase BOUTSET, *Relig. d. Judentums*, 190 ss.; WEBER, *Jüdische Theologie*², Leipzig 1897, pp. 41 s.

⁴⁸ «Ved ahora que soy yo, yo mismo, y fuera de mí no existe otro Dios».

⁴⁹ *Sifre Deut.*, § 329; véase A. MARMORSTEIN, *Studies*, 93 s.

⁵⁰ Cf. A. MARMORSTEIN, *Studies in Jewish Theology*, Oxford 1950, pp. 94, 96, 100.

⁵¹ Baste leer el florilegio de ps. clem. *Homil.* XVI, 7. Cf. *Recogn.* III, 6,3. Véase G. STRECKER, *Judenchristentum*, 118 s., 128 y 175.

⁵² Cf. IREN. IV, 5,1: Ipse est autem fabricator; et ipse est qui super omnia est Deus, quemadmodum Esaias ait (*Is* 42,10 ss.): 'Ego testis, dicit Dominus Deus, et puer meus quem elegi, ut cognoscatis et credatis et intelligatis, quia ego sum. Ante me non fuit alius Deus, et post me non erit. Ego Deus, et non est absque me salvans. Annuntiavi et salvavi'. Et iterum (*Is* 41,4): 'Ego sum Deus primus, et super ventura ego sum'. Neque enim varie neque elate neque glorians dicit haec; sed quoniam impossibile erat sine Deo discedere Deum, per Verbum suum docet homines scire Deum.

⁵³ HIPPOC., *Ref.* VI, 33 in fine. —Lugar paralelo, con la cita explícita, en IREN. I, 5,3, del cual pasó a TERT., *Adv. Val.* 21: 'Adco rerum non erat compos, de animali scilicet censu, invalidus spiritalia accedere, ut se solum ratus concionaretur: *Ego Deus et absque me non est*'.

⁵⁴ IREN. II, 9,2.

Basilidianos:

«Reinó en efecto el Magno Arconte, el cual tenía sus confines hasta el firmamento, en la creencia de que él era el único dios y nada había sobre él (αὐτὸς εἶναι θεὸς μόνος καὶ ὑπὲρ αὐτὸν εἶναι μηδέν).»⁵⁵

Apocryphon Johannis:

«Illa igitur (= Sophia) secedente, se solum opinatum esse et propter hoc dixisse: Ego sum Deus zelator⁵⁶ et praeter me nemo.»⁵⁷

Ofitas:

«Unde exsultantem Ialdabaoth in omnibus his, quae sub eo essent, gloriatum et dixisse: 'Ego Pater et Deus et super me nemo'. Audientem autem Matrem clamasse adversus eum: 'Noli mentiri, Ialdabaoth: est enim super te Pater omnium Primus Anthropus et Anthropus filius Anthropi'.»⁵⁸

Nicolaitas:

«El hijo de ésta (= de Barbelo) se apoderó del cielo séptimo⁵⁹ con cierta audacia y tiránicamente. Dice empero a los inferiores: Yo soy —son sus palabras— el primero y el postrero (ὁ πρῶτος καὶ ὁ μετὰ ταῦτα) y fuera de mí no hay otro dios.»⁶⁰

UW (trat. sin título):

«Mas él (= el Archigenetor) alegróse en su corazón y se glorió al punto mientras decía a los suyos: Yo de nadie necesito⁶¹. Decía: 'Yo soy Dios, y ningún otro hay fuera de mí'⁶². Y al saber (el Archigenetor) en verdad, que antes de él hay un Hombre inmortal, Hombre de Luz, pues había comenzado por decir a todos los dioses y a sus ángeles: Yo soy el dios y ningún otro hay fuera de mí...»⁶³

⁵⁵ HIPPOL., *Ref.* VII, 25,3 (W. 203,4 ss.).

⁵⁶ Cf. p. 4.

⁵⁷ IREN. I, 29,4. —La misma cita y variante en las cuatro recensiones ahora conocidas.

⁵⁸ IREN. I, 30,6 inicio. —Variante única por la adición ('Pater et'), no estriba en la Biblia. Se registra poco después (IREN. I, 30,7 in fine): 'Prunicum autem videntem, quoniam et per suum plasma victi sunt, valde gratulatum et rursus exclamasse, quoniam quum esset Pater incorruptibilis, olim hic semetipsum vocans Patrem, mentitus est; et quum Homo olim esset et Prima Femina et haec adulterans peccavit'.

⁵⁹ Esto es, de toda la Hebdómada: cf. HIPPOL., *Ref.* VII, 24,3 s. (202,5 ss.) y mejor 25,3 ut supra.

⁶⁰ S. EPIPH., *Haer.* XXV, 2,3 (Holl I, 269,5 ss.). Esta vez se cita *Is* 44,6 ligeramente cambiado, y no *Is* 46,9 como de ordinario.

⁶¹ Cf. 2 *Mac* 14,35.

⁶² UW 151,8 ss.: véase Gregorianum 42 (1961) 409 ss.

⁶³ UW 155,25 ss. Cf. 148,29 ss.

Hipóstasis de los Arcontes:

«El superior de ellos (= de los arcontes) es ciego... (en su) orgullo dijo: 'Yo soy dios y ningún [otro hay fuera de mí]'...»⁶⁴

Abrió (el demiurgo) los ojos y vio una gran materia sin límites. Y se glorió diciendo: 'Yo soy el dios, y fuera de mí no hay otro'. Al decir esto pecó contra el Todo (= Pleroma).»⁶⁵

El (segundo) Apocalipsis de Santiago:

«Y él (= Jesús) besó mi boca (y) me abrazó, mientras decía: '¡Querido mío! He aquí que voy a revelarte lo que los cielos no supieron y tampoco sus arcontes. Mira que te manifestaré lo que no entendió quien se ha (gloriado)... diciendo: *Yo soy Dios, no hay otro fuera de mí*. Mas yo (= Jesús) vivo porque soy un padre...'»⁶⁶

En otra parte⁶⁷ aduje un documento mandeo de fuerte impronta gnóstica, que recoge el verso de Isaías bajo otra forma: 'Yo soy un rey sin par. Yo soy señor de todo el mundo', que se acerca a *Is* 45,5 s.; y otra similar, indirecta: 'Yo dije que no había rey mayor que yo...'

Clemente Al. aduce el verso célebre contra el Taciano heterodoxo⁶⁸, gnóstico.

* * *

La verdad más sagrada del A. T. pasó a ser por esta vía el pecado fundamental del demiurgo, y el error básico de la economía hebrea y de los eclesiásticos, sus herederos.

Pero decíamos al principio que nuestro interés se dirigía aquí hacia el primer pecado de los ángeles (= Arcontes) o de su respectivo jefe, en relación con el hombre. La economía del demiurgo y de sus ángeles, absolutamente considerada, arranca de un error y pecado de orgullo. Pero ¿en relación con el hombre o simplemente ante los eones y arcontes y el hombre, por ser naturalmente soberbio?

A esto último se inclinan algunos textos⁶⁹. El orgullo y la audacia son pasiones inherentes a la naturaleza racional, limitada, del Demiurgo frente a cualesquier elementos superiores a él. Pero así como la limitación de los eones se dejó sentir (en forma mí-

⁶⁴ HA 134,27 ss.

⁶⁵ HA 142,19 ss. Cf. 143,4 s.

⁶⁶ Ed. A. BÖLIC-P. LABIB (*Koptisch-Gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi*, Halle-Wittenberg 1963), pp. 56,14-57,2. Cf. *ibid.*, p. 60.

⁶⁷ *Gregorianum* 42 (1961) 420.

⁶⁸ *Eclog. proph.* 38: véase *Gregorianum* *ibid.* 401; S. PÉTREMENT, *Le Dualisme chez Platon, les gnostiques et les Manichéens*, Paris 1947, pp. 167 s.

⁶⁹ Cf. *Plot.*, *Enn.* II, 9,11,21 s.

tica) por indebida curiosidad, ante el misterio de la divina trascendencia ⁷⁰, la del Demiurgo se manifestó por otra vía.

Si fuéramos a resumir las conclusiones anteriores, inspiradas casi todas en fragmentarias noticias de los heresiólogos, habría que compendiarlas en la envidia. El creador tuvo envidia del hombre, y la manifestó en *Gen* 2,17 (= *Gen* 3,3) prohibiéndole comer del árbol de la Gnosis; y también en *Gen* 3,22 desterrándole del Paraíso, no fuese que comiera del árbol de la vida.

Afortunadamente, hay documentos directos de los propios herejes que aportan mucha luz al problema y merecen examen. Vayamos por partes.

Ofitas

Los ofitas de S. Ireneo apuntan indirectamente el camino. Luego de atestiguar la soberbia de Jaldabaot y la respuesta del cielo, describen la formación de Adán por los Arcontes. Agregan:

«Illo autem (Ialdabaoth) insufflante in hominem spiritum vitae (cf. *Gen* 2,7), latenter evacuatum cum a virtute dicunt; hominem autem inde habuisse nun et enthymesin —et haec esse quae salvantur dicunt—; et statim gratias agere cum Primo Homini relictis fabricatoribus. —*Zelantem autem Ialdabaoth* voluisse excogitare evacuare hominem per feminam, et de sua Enthymesi eduxisse feminam, quam illa Prunicos suscipiens invisibiliter evacuavit a virtute. Reliquos autem venientes et mirantes formositatem eius vocasse eam Evam, et concupiscentes hanc, generasse ex ea filios, quos et angelos esse dicunt...» ⁷¹

En seguida de formado por los Arcontes, el hombre abandonó a éstos y dio gracias al Primer Anthropos (Dios Sumo), consciente de su dependencia de El. Lo que ni los Arcontes, ni siquiera el padre de ellos Jaldabaot, habían logrado entender —la existencia de un Anthropos Primero—, lo conoció Adán, recién salido de manos arcónticas, en virtud de la 'humectatio luminis' inserta en él por Sophia.

Escribe el autor del *Asclepius*:

«Melius, melius ominare, Asclepi. Hoc enim sacrilegis simile est, cum deum roges, tus ceteraque incendere. Nihil enim deest ei, qui ipse est omnia aut in eo sunt omnia. Sed nos *agentes gratias* adoremus. Haec sunt enim summae incensiones dei, *gratiae cum agantur a mortalibus.*» ⁷²

⁷⁰ IRENEO I, 2,2 la resume en 'audacia' (τόλμῆς) o temeridad. Análoga fue la falta del alma, según la *Kore Kosmou* 46: cf. FESTUCIÈRE, *Les Doctrines de l'Ame*, Paris 1953, pp. 83-85 y 88.

⁷¹ IREN. I, 30,6-7.

⁷² *Asclepius* 41 (NOCK-FESTUCIÈRE 352,12 ss.). Cf. LACTANCIO, *Div. Inst.* VI, 25,11.

No hay forma de culto, ni que más agrade a Dios, como la εὐχαριστία (resp. εὐλογία) ⁷³. El protoplasto acertó con él, sin otro magisterio que el espontáneo e inmediato del germen interior.

Sin cuidar de ofrecer sacrificios materiales al demiurgo, dirigióse en 'acción de gracias', con sacrificio puro de alabanza, al único verdadero espiritual Dios, provocando sin querer la envidia del Arconte ('zelatem autem Ialdabaoth'); el cual, sospechoso de lo que se escondía en Adán, trató de arrebátárselo mediante la formación de la mujer. Aquí está ya el primer pecado de Jaldabaoth contra el hombre. Los ofitas le colocaban en la envidia por el hombre; y más en particular, por la 'enthymesis' (= 'humectatio luminis'), que había movido a Adán, recién plasmado, a dar gracias al Dios Supremo, Primer Anthropos, sin tener en cuenta a los Arcontes (y entre ellos al propio Jaldabaoth, padre de ellos).

En lugar de considerar el misterio escondido en la no aprendida acción de gracias de Adán, trató de eliminarlo, arrebatando al primer hombre su 'enthymesis' ⁷⁴.

Perseveró la actitud contraria del demiurgo, y acabó el hombre por ser expulsado del Paraíso, en castigo a la trasgresión de un mandato, impuesto por envidia ⁷⁵.

Según el mito, los seis Arcontes, hijos del demiurgo, no intervinieron en la producción de Eva, ni por tanto sintieron la envidia de Jaldabaoth, origen de ella. Sino que no bien contemplaron a la mujer, salida de Adán, *la desearon mal* ('concupiscentes hanc') y unidos a ella engendraron los ángeles. El pecado de los Arcontes no fue el primero, sino el segundo. Suponía ya la envidia de Jaldabaoth.

La demiurgia del mundo o del hombre, atribuida a los seis Arcontes (impersonales), puede y aun debe ser asignada como a único ente personal al demiurgo Jaldabaoth: así también la concupiscencia de los Seis frente a Eva. El mito ayuda a perfilar. El pecado más íntimo del creador, raíz de todos los demás, fue sin duda la soberbia contra el Dios Supremo. A raíz de ella, el primero contra el hombre fue la envidia por la dignidad a que Dios le había elevado, no obstante ser obra de sus manos (del demiurgo). Y semejante envidia se empleó en apartar al hombre de Dios, querriéndole arrancar lo divino —ahí el misterio de Eva—, para luego vilipendiarle con un pecado carnal, borrando en él todo rastro de la imagen y semejanza del Dios Sumo.

⁷³ Cf. J. KROLL, *Lehren d. Hermes Trism.* 328 ss.

⁷⁴ Los rabinos vincularon la envidia al privilegio de *Gen* 2,20. Los nombres que no supieron poner Samael ni sus arcontes, se los puso Adán a los animales todos, sin dificultad. Cf. *Pirke R. Eliezer* 13 apud P. BILLERBECK, *Kömm.* z. *NT* I, 137 (in *Mt* 4,1 B 2 a).

⁷⁵ Cf. *IREN.* I, 30,7 s.

El pecado de adulterio de los Arcontes con Eva, simple secuela de la envidia anterior, ratifica la desunión interna del hombre sensibilizada por el demiurgo al separar a Eva —la parte débil, inclinada a la materia— de Adán, la naturaleza fuerte unida en acción de gracias siempre con Dios⁷⁶.

‘Porque Dios creó al hombre para la inmortalidad, y lo hizo imagen de su propia eternidad; mas por envidia de *Jaldabaot*, la muerte entró en el mundo, y la experimentan los que son herencia de él’ (cf. *Sap.* 2.23 s.).

Hipóstasis de los Arcontes

El tratado comienza con unas líneas que permiten adivinar la tonalidad del resto:

«Empero el jefe suyo (de los Arcontes o Potestades) es ciego. A causa de su fuerza, ignorancia y orgullo dijo: ‘Yo [soy] Dios, no hay ninguno [fuera de mí]’ (*Is* 46,9 LXX). Al decir esto faltó contra [los inmortales], y esta palabra llegó hasta la incorrupción. Y he aquí que una voz descendió de la incorrupción, que decía: ‘Yerras, Samael’, esto es, el dios de los ciegos. Sus pensamientos eran ciegos.»⁷⁷

El gran pecado fundamental de *Jaldabaot*, como entre los ofitas, es el de soberbia. El cielo corrige su palabra, mas no enmienda su pecado. Y no tardará en manifestarse entre sus Arcontes.

En efecto, según exégesis de la Escritura, acomodada a los Arcontes,

«tomaron ellos a Adán y lo colocaron en el Paraíso, a fin que lo labrase y custodiase. Y los Arcontes le notificaron con las palabras: ‘De [cualquier] árbol del Paraíso puedes tú comer, [mas de] árbol de la ciencia del bien y del mal, no comas, ni le [toques]. Pues el día en que comiereis [de él], moriréis’ (cf. *Gen* 2,16 s.). Ellos [le dijeron] esto, y no saben lo que le [han dicho]. Sino que habían dicho esto, según la voluntad del Padre (= Dios Sumo), a fin de que Adán los viese y los apreciase como hílicos.»⁷⁸

A juzgar por estas solas líneas, diríase que el precepto de *Gen* 2,16 s. —intimidado según Moisés por el creador, según HA por los Arcontes— era arbitrario, fundado en ignorancia. Pero algunas páginas después se define mejor el pensamiento, por boca de la Serpiente, con variantes sobre el texto bíblico:

⁷⁶ Sobre esta teología, común a muchos escritos, dentro y fuera del gnosticismo, véase *Orientalia Christiana Periodica* 29 (1963) 305-330.

⁷⁷ HA 134,27 ss.

⁷⁸ HA 136,21 ss.

«Y la serpiente, el instructor⁷⁹, dijo: (cf. *Gen* 3,4 s.): 'No moriréis; porque él (= Jaldabaot) os ha dicho esto (*Gen* 2,16 s.) por envidia (φθονείν). Más bien se abrirán vuestros ojos y seréis como los dioses, de suerte que conozcáis el bien y el mal'.»⁸⁰

Por la sierpe habla la Sabiduría. Sus consejos, lejos de ser perversos, van conforme al designio del Dios Supremo. Viene a instruirles contra el demiurgo, ignorante y orgulloso. No han de obedecer a su mandato de no comer del árbol de la ciencia. Se lo ha prohibido *por envidia* de que lleguen a la Gnosis verdadera, a que él por su índole animal nunca podrá llegar.

Es curioso el tránsito de los Arcontes, autores del mandato según HA 136,21 ss., al singular (= Jaldabaot). El demiurgo y sus Potestades hacen sólo uno, el dios psíquico. El es quien prohibió comer del árbol.

Lo atribuido antes a ignorancia ('no saben lo que le han dicho' a Adán los arcontes), aquí se atribuye a envidia. HA no declara las raíces de tal envidia. Hay que buscarlas en las palabras inspiradas de Adán (*Gen* 2,23 s.), superiores a la inteligencia del demiurgo y de los suyos. El anónimo las desfigura así:

«Y la espiritual mujer vino a él (= Adán), habló con él y le dijo: 'Levántate, Adán'.⁸¹ Y al verla él, dijo (cf. *Gen* 2,23 s.): 'Tú eres el que me dio la Vida; tú serás llamada la Madre de los Vivientes (cf. *Gen* 3,20). Ella es en efecto mi Madre, el médico, la mujer, y la que ha nacido'. Las Potencias (= Arcontes) empero vinieron a su Adán. Mas al ver a su doble, cómo estaba conversando con él, cayeron en gran turbación y se enamoraron de ella. Dijéronse unos a otros: 'Ea, echemos en ella nuestra simiente'. Y la persiguieron. Ella sin embargo se le rió a causa de su estulticia y ceguera.»⁸²

La concupiscencia de los Arcontes —el cambio de las Potestades femeninas en Arcontes masculinos salta a la vista— viene después de las palabras de Adán a su mujer. La tradición gnóstica ha visto

⁷⁹ Cf. IREN. I, 30,7: 'Mater (= Sophia) autem ipsorum argumentata est per serpentem seducere Evam et Adam, supergredi praeceptum Ialdabaoth'.— La serpiente es vehículo de los designios de la Sabiduría divina. HA la denomina varias veces 'instructor', pues por su medio se dejó sentir la Sabiduría del Hijo sobre Adán y Eva, aconsejándoles contra el demiurgo y sus arcontes. El mismo epíteto se repite varias veces en UW, aplicado a la serpiente. Le estudia bien A. BÖHLIC en la ed. de UW (*Die Koptisch-Gnostische Schrift ohne Titel...* Berlin 1962), pp. 73 s. nota.

⁸⁰ HA 138,6 ss.

⁸¹ Hasta el momento Adán estaba echado, como cuando dormía. Puede verse G. MACRAE, *Sleep and Awakening in Gnostic Texts*, en *Le Origini dello Gnosticismo*, 496-507. Agregar *El sueño de Adán entre los gnósticos del siglo II*, en *Estudios Eclesiásticos* 41 (1966) 369 s.

⁸² HA 137,11 ss.

en ellas, igual que la eclesiástica, la primera profecía. HA no lo subraya, y en su lugar encubre la reacción ante las sublimes palabras de Adán con un vulgar enamoramiento.

También aquí el mito sexual responde no tanto al deseo de comerciar con Eva, cuanto de manchar y destruir la imagen de Dios, inherente al primer hombre, eliminando de él toda virtud superior.

El demiurgo o sus Arcontes sospechan que con la imagen del verdadero Dios, plasmada por ellos en Adán, ha descendido sobre él una centella divina, que le encumbra muy por encima de ellos. Y tratan de asemejarle a sí, comerciando con su cuerpo y mancillándole en desdoro de Dios; a fin de que se le ausente la centella espiritual, o quizá mejor para que se les sujete impurificada y reducida a servidumbre, previniendo la asimilación (ὁμοίωσις) divina, inherente a su espontáneo dinamismo. Actúa en ellos la envidia.

Tal explicación, muy coherente con otros fragmentos gnósticos, encuentra poca base en el texto mismo, pero va en armonía con unas líneas algo posteriores⁸³, que descubren en la envidia el origen de la muerte.

El tratado UW

HA 142,2 ss. describía así el origen del Magno Arconte Jaldabaoth:

«El gran ángel Eleleth, la Sabiduría, me dijo: 'Arriba, en los infinitos eones⁸⁴, existe la Incorrupección'. La Sabiduría, que llaman 'Pistis', quiso llevar a cabo una obra, por sí sola, sin su consorte⁸⁵. Y su obra (ἔργον) convirtióse en una imagen del cielo, de suerte que viene a haber un velo (καταπέτασμα) entre los eones superiores y los inferiores. Y una sombra nació debajo del velo (καταπέτασμα)⁸⁶. Y aquella som-

⁸³ Cf. HA 144,3 ss.: 'mas al ver Jaldabaoth que él (= el ángel del fuego, figura pareja al Cristo psíquico o al Hijo del Magno Arconte de los valentinos y basilidianos) estaba adornado de tanta gloria y alteza, le envidió. La envidia convirtióse en un ἔργον hermafrodita, y éste fue el origen (ἀρχή) de la envidia. Y la envidia engendró la muerte. Y la muerte engendró a sus hijos'. —Alude quizá al matrimonio de Adán y Eva, hecho posible por degradación cualitativa de su cuerpo, y de que viene —con la génesis carnal— la muerte de los hijos.

⁸⁴ El sentido, como la frase inaugural de IREN. I, 1,1: '... Quum autem a nullo caperetur et esset invisibilis (Summus Deus), sempiternus et ingentis, in silencio et in quiete multa fuisse in immensis aeonibus (ἐν ἀπειραῖς αἰώνσι)'. 'En la eternidad'.

⁸⁵ Mito repetido: cf. IREN. I, 29,4; I, 2,2.

⁸⁶ También Ahriman, en el mazdeísmo, es hijo de la Sombra. Cf. H. CORBIN, *Le Temps cyclique dans le Mazdéisme* (Eranos-Jahrb. XX) 167. Tocamos un motivo muy general en el Oriente.

bra convirtióse en materia (ὄλη). Y aquella sombra fue arrojada a una parte (μέρος). Y (su) figura se trocó en una obra (ἔργον) en la materia (ὄλη), semejante a un aborto⁸⁷. Recibió la impronta (τύπος) de la sombra. Vino a ser una fiera insolente (ἀδιδόγης) con figura de león... Abrió sus ojos y vio una grande, infinita materia (ὄλη). Enorgullecióse y dijo: 'Yo soy Dios, y no hay otro alguno fuera de mí' (cf. *Is* 46,9) Al decir esto, pecó contra el Pleroma. Mas una voz vino de la altura de la Authentía, diciendo: 'Yerras, Samael'...»

La descripción no puede ser más elocuente. A poco de nacido, el demiurgo, lleno de insolencia, peca contra el Pleroma, contra todos los eones incorruptibles, contra el Sumo Dios. Así inaugura su existencia. El primer pecado va contra Dios y es la soberbia.

También en el lugar paralelo de UW aparece la sombra, con categoría personal. Es el propio aborto de Sophia, convertido en Jaldabaot (=Samael):

«El abismo procede de la Pistis (Sophia), de que hemos hablado. Entonces sintió (αἰσθάνεσθαι) la Sombra (= Jaldabaot) que había algo más poderoso que ella. Cayó en envidia y luego de haberse fecundado a sí misma, engendró al punto la Envidia. A partir de aquel día se manifestó el origen de la Envidia en todos los eones y mundos suyos. Aquella envidia fue empero hallada como un aborto, en que no había espíritu (πνεῦμα). Nació como la sombra en una substancia (ὄσις) grande de agua...»⁸⁸

Sintió envidia la Sombra, o el Caos, viendo que había algo superior a ella en poder. El mito atribuye al Caos lo que HA a un fruto posterior. Siempre por compararse con un elemento más alto. Es la línea genérica. Entre las Potestades (ἐξουσίαι) del Caos, que aparecerán más tarde, 'todas ellas le envidiaron (a Sabaot) a causa de su luz (divina)'⁸⁹. 'Cuando el Archigenetor (=Jaldabaot) del Caos vio a su hijo Sabaot y la gloria en que se hallaba —que era muy superior a todas las Potestades (ἐξουσίαι) del Caos—, le tuvo envidia. Y entrado en ira engendró la muerte de su propia muerte'⁹⁰.

La envidia de Jaldabaot, fruto primero y predilecto del Caos, no puede extrañar. La orden de no comer del árbol de la Gnosis, así como toda la escena de la tentación, va orquestada, en líneas generales, como en HA.

La orden parte de los Arcontes. Ellos les hablaron a Adán y Eva:

⁸⁷ Cf. *Iren.* I, 29,4.

⁸⁸ UW 147,1 ss.

⁸⁹ UW 152,13 ss.

⁹⁰ UW 154,19 ss.

«Todos los árboles que hay en el Paraíso han sido hechos por vosotros, para comer de su fruto. Mas guardaos de comer del árbol de la ciencia. Si comiereis, moriréis.»⁹¹

Los Arcontes se retiraron. Sobreviene la serpiente, el ὄφις; dialoga primero con Eva, e insensiblemente se dirige luego a los dos:

«No temáis. No moriréis. Porque [sabe él] que si coméis de él, vuestra mente (νοῦς) despertará (νῆφειν) y seréis como los dioses, conociendo la diferencia (διαφορά) que hay entre el hombre malo (πονηρός) y el bueno (ἀγαθός). Os ha dicho eso porque es envidioso, a fin de que no comáis de él.»⁹²

Por la serpiente habla la Sabiduría, descubriendo la envidia que movió al demiurgo para prohibirles comer del árbol de la Gnosis. Repítese el fenómeno que advertíamos arriba. La prohibición formulada por las Potestades o Arcontes se traduce aquí por una prohibición *de él* en singular, de Jaldabaot. Tanto da lo uno como lo otro.

El objeto de la envidia salta a la vista. Los Arcontes, expresión múltiple de las dynamis del Archigenetor Jaldabaot, se conocen demasiado bien: son un cúmulo de pasiones y limitaciones del Malo (πονηρός). Advierten en Adán algo especial, y temen que por llevar la imagen del Anthropos Superior tenga intimidad de esencia con El.

La envidia sube de punto, a raíz de la desobediencia del hombre, previamente instruido por la serpiente (= la Instructora o el Instructor)⁹³, y quiere emplearse —por odio al Anthropos inmortal— contra el hombre plasmado por ellos, y levantado por Dios a la Gnosis, denegada a ellos. Y por envidia le arrojaron del Paraíso, no fuera a comer del árbol de la vida⁹⁴. No les bastó.

«Como los Arcontes envidiaban a Adán, quisieron reducir sus tiempos (χρόνος).»⁹⁵

⁹¹ UW 166,19 ss.

⁹² UW 166,33 ss.

⁹³ Cf. UW 168,11 ss.: 'No pueden ellos (= los Arcontes), a causa del mal (πονηρόν), producir nada bueno (ἀγαθόν). A partir de aquel día advirtieron las Potestades (ἐξουσία) que realmente (ἀληθῶς) había uno más fuerte en contra de ellas, (mas) sólo sabían que no habían (Adán y Eva) guardado su mandamiento (de ellas). Y trajeron una gran envidia al mundo (κόσμος) sólo (μόνον) a causa del Hombre inmortal (= Adán de Luz, Hijo de Dios). Pero al ver los Arcontes a su Adán cómo había llegado a otra Gnosis, quisieron tentarle (πειράζειν)'....

⁹⁴ Cf. UW 168,35 ss.

⁹⁵ UW 169,13 ss.

Además de hacerle mortal, echándole del Paraíso, desearon por envidia de su vida⁹⁶, hacerle gustar en seguida la muerte. No lo consiguieron, pero mantuvieron la envidia contra él y contra todos los espirituales, venidos de él⁹⁷.

El tratado UW representa la misma ideología que HA. El pecado de orgullo contra Dios se convierte por su aplicación al hombre en envidia por odio a Dios.

Apocryphon Johannis

El AJ no ofrece elemento de interés capital. Destaca la presencia del epíteto 'envidioso', o 'zelador' en la fórmula clásica de exaltación (*Is* 46,9). Helo aquí en su recensión más clara:

«Mas al ver él (= Jaldabaot) la creación (κτίσις) que le rodea y la multitud de los ángeles, en torno suyo, que habían nacido de él, les dijo: 'Yo, yo soy un dios celoso, y fuera de mí no hay otro dios'. Pero en anunciando esto, notifica (σημαίνειν) a los ángeles que le rodean, que hay otro dios. Pues si no hubiera otro alguno, ¿de quién había de estar celoso?»⁹⁸

Las recensiones paralelas confirman la lectura de *Is* 46,9 curiosamente parafraseada mediante el epíteto 'zelotes' de *Ex* 20,5: 'Yo soy el Señor tu dios, fuerte, celador'⁹⁹, y en la misma forma¹⁰⁰.

El autor asigna al epíteto el valor de *envidioso*. Si el demiurgo no aludiera a otro dios, ¿por qué tener celos de nadie? Aparte pues el orgullo, visto por otros, el autor del AJ descubrió en la fórmula los celos del demiurgo. Junta en uno los pecados de soberbia y de envidia, que otros diluían en la doble actitud de Jaldahaot frente al Anthropos divino y frente al hombre plasmado por él (resp. por sus ángeles).

La envidia, por sí sola, atestigua la índole deficiente de Jaldahaot y del mundo presidido por él¹⁰¹; pero en el epíteto que escoge AJ para compendiar la fe hebraica, denuncia la malicia de la Gnosis heterodoxa.

Comparados el demiurgo y el Padre, el dios de los judíos (y eclesiásticos) y el Dios Bueno de los gnósticos, no cabe llegar a mayor extremo.

⁹⁶ Cf. TEÓF. ANT., *Ad Autol.* II, 29. Véase I. M. SANS, *La Envidia primigenia del diablo según la Patristica primitiva*, Oña 1963, pp. 34 s.

⁹⁷ Cf. UW 172,21 ss.

⁹⁸ AJ C. II, 13,5 ss.

⁹⁹ Cf. *Ex* 34,14: 'Su nombre, Dios celador'.

¹⁰⁰ Cf. AJ BG 44,14 s.; C IV, 20,18 ss.

¹⁰¹ Cf. AJ C II, 25,31 s. = C IV, 40,6 = BG 65,15, y sobre todo *Evang. Verit.* 24,25 ss.

'El Padre —según el Evangelio de la Verdad— no es envidioso.'¹⁰²

El dios de los judíos —según confesión propia, recogida por el *Apocryphon Johannis*— lo es, y no obstante saber que hay otro Dios, distinto de él, niega verbalmente su existencia (cf. *Is* 46,9 y *Ex* 20,5). El nombre de 'celador' atribuido por *Ex* 34,14 al Dios de Israel, encuentra aquí su peor expresión.

Decir de Dios que es sin-vidia (ἄφθονος) equivale a llamarle Bueno¹⁰³. Decirle 'celoso' (ζηλώτης) equivale a llamarle malo. Con una malicia que mira primero al Dios Bueno, de quien tiene envidia, pero que afecta sobre todo al hombre favorecido por El.

Evangelium secundum Philippum

El *Evangelio según Felipe* no procede como la mayoría de los escritos hasta aquí analizados. Es una serie de proposiciones, mejor o peor unidas, de longitud muy varia, que a las veces compendian una escena bíblica. Entre ellas hay algunas de interés inmediato para nosotros:

«El alma (ψυχή) de Adán ha nacido de un soplo (cf. *Gen* 2,7). Su compañero es el [espíritu. Quien] se lo dio es su Madre (= Sophia); [y junto con] su alma se le dio un [espíritu en] su (= de ella, de la Madre) lugar. Pues luego que (ἐπει) él (= el espíritu, simiente de Sophia)¹⁰⁴ se escondió (en Adán), [dijo él (= Adán)] unas palabras que eran más levantadas que las Dynaméis (= Arcontes). Ellas le tuvieron envidia (βασκαίνειν)...»¹⁰⁵

El fragmento no tiene pierda. La inserción del pneuma, simiente de la Madre, en el alma y por su medio en el cuerpo de Adán, se manifiesta al punto en palabras misteriosas para los Arcontes.

Los Arcontes, que según un fragmento de Valentín¹⁰⁶ reaccionaron cesando en su obra, responden esta vez con envidia. El verbo empleado es βασκαίνειν¹⁰⁷, rarísimo entre gnósticos, y aun eclesiásticos¹⁰⁸.

¹⁰² *Ev. Ver.* 18,38 s.

¹⁰³ Cf. H.-CH. PUECH, en nota a *De Resurrectione* 49,38, p. 45.

¹⁰⁴ Y no Adán, como entiende SCHENKE, al citar en nota *Gen* 3,8, aludiendo al escondimiento de Adán y Eva. —El contexto reclama, si se escoge el verbo *hōp*, otro significado: 'después que el pneuma, nacido de Sophia, se hubo escondido' en el soplo (= alma) inspirado por los arcontes, y con él en el plasma de Adán...

¹⁰⁵ *Ev. Phil.* § 80 Labib 118,22 ss. —Las líneas que siguen se hallan deterioradas y no autorizan una restitución firme. Cf. si lubet Schenke in h. l.; y sobre todo J. E. MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe*, Paris 1967, pp. 199 e.

¹⁰⁶ Cf. infra, p. 23.

¹⁰⁷ *Ev. Phil.* ignora el verbo φθονεῖν.

¹⁰⁸ Cf. IGN., *Rom* 3,1. Véase asimismo *Gal* 3,1.

A la letra significa *fascinar*, de donde *βασκανία* denota muchas veces el mal de ojo¹⁰⁹. Pero aquí denota simplemente *envidiar*. Su objeto no hace dificultad. Otro pasaje del mismo *Evangelio según Felipe* esclarece la idea:

«Los Arcontes quisieron seducir (*ἀπατάν*) al hombre, pues (*ἐπειδή*) vieron que poseía un parentesco (*συγγένεια*) con el Bien verdadero. Tomaron el nombre del Bueno y se lo pusieron al No-bueno, a fin de engañarle (al hombre) mediante los nombres y encadenarles (a los hombres) a lo No-bueno.»¹¹⁰

Los Arcontes envidian a Adán por el parentesco que le une con Dios. Y por envidia quisieron seducirle.

Fragmento de Valentín

Entre las noticias de Valentín, llegadas por Clemente Al., hay un fragmento sugestivo, que en parte coincide con el del *Evangelio según Felipe* estudiado en primer lugar.

«También Valentín, a lo que parece, había concebido cosas similares en una carta, pues escribe a la letra: 'Y una especie de temor ante aquel plasma (= de Adán) nació entre los ángeles, cuando a causa de la simiente de la esencia superior invisiblemente depositada en él profirió cosas mayores de las que correspondían a la *plasis* (*μείζονα ἐφθέρζατο τῆς κλάσεως*), sin miramiento. Así también en las generaciones de los hombres mundanos, las obras de los hombres vinieron a ser temores (= objeto de temor) para aquéllos: tales las estatuas e imágenes y todo lo que realizan las manos en nombre de Dios. Porque en nombre del Anthropos fue plasmado Adán, proporcionó (a los ángeles que le plasmaron) el temor del Anthropos preexistente¹¹¹, como si éste se hubiera instalado en él. Y se espantaron (ante las palabras de Adán) y al punto abandonaron la obra (*καὶ ταχὺ τὸ ἔργον ἠφάνισαν*).»¹¹²

Aquí no destaca la envidia, sino el temor. Los arcontes habían directamente plasmado el cuerpo de Adán. Mientras le infundían

¹⁰⁹ Cf. TERT., *Scorpiae* 10 (166,7 s.): 'Teletos scilicet et Acinetos et Abascantos Valentini'. En lugar de traducir *ἀβάσκαντος* por *libre de envidia*, como indiqué en *Est. Valent.* V, p. 124, habría que hacerlo por *libre del mal de ojo*: inaccesible al influjo de los arcontes.

Φθονος y *βασκανία* figuran juntos, con igual sentido, en el opúsculo hermético de la peonía, estudiado por el P. FESTUCIÈRE, *Hermétisme et Mystique Païenne*, Paris 1967, pp. 188 s.; y en el *Testam. Salomonis* XVIII 39.40 (ed. C. H. MC COWN, pp. 58*, 17 ss.), *βασκανίω* y *ἐπίφθονός* εἰμι.

¹¹⁰ *Ev. Phil.* § 13 Lab. I, 102,18 ss.

¹¹¹ Quizá mejor: 'del Anthropos Supraexistente'.

¹¹² CLEMENTE AL., *Strom.* II, 36,2-4. Cf. SAGNARD, *Gnose*, 121 s. y 560.

el alma, actuó de manera invisible Sophia, la Madre, depositando en él la semilla espiritual, y consumando la demiurgia humana 'a imagen y semejanza' del Anthropos celeste. Sin advertirlo el demiurgo ni sus arcontes, habían contribuido a formar una estatua viviente, dotada de espíritu, 'en nombre (y a honra) del Anthropos superior'.

Y estando ellos en la creencia de haberle a las manos, como hechura suya, salió Adán con unas palabras muy superiores a las que justificaba la *plasis*. Valentín omite tales palabras. ¿Serían de acción de gracias, dirigidas al Anthropos Preexistente? Así parece, a juzgar por el paralelo ofita. El vocablo *παρηγοια ζωμ.ενων* 'sin miramientos'¹¹³, corresponde a la cláusula ofítica 'relictis fabricatoribus'.

«Hominem autem inde habuisse Nun et Enthymesin... et statim gratias agere eum Primo Homini relictis fabricatoribus.» (Iren I, 30,6 in fine.)

Los ángeles se molestaron oyendo las palabras que dirigía Adán, en acción de gracias al Anthropos Supraexistente, sin cuidar poco ni mucho de ellos.

La dificultad en la exégesis del fragmento de Valentín se presenta con la reacción de los ángeles. Los de *Ev. Phil.* § 80 envidiaron a Adán. Los del fragmento actual 'se espantaron y en seguida borraron la obra' (*κατεκλάγησαν και ταχὺ τὸ ἔργον ἠράνισαν*). El espanto no dice mucho. Es la natural reacción ante un hecho insólito, al que no está uno preparado. Le hay en toda manifestación de índole sobrenatural. Los tres apóstoles se espantaron en el monte ante la Voz divina¹¹⁴, pues venía del Espíritu de Dios, y ellos seguían aún viviendo vida animal. Se espantó también el Bautista ante el anuncio de los milagros de Jesús, porque a la sazón había sido destituido del espíritu profético, y estaba reducido al nivel del hombre vulgar¹¹⁵.

Los arcontes demiurgos se espantaron por igual razón. Siendo psíquicos no pudieron entender las palabras de la simiente espiritual, metida secretamente en el plasma.

La dificultad mayor reside en la última cláusula: «Y borraron la obra» (*τὸ ἔργον ἠράνισαν*). Sagnard se hizo cargo de ella traduciendo: «dissimulèrent (ou: anéantirent) (*ἠράνισαν*) leur

¹¹³ Cf. C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux II*, Paris 1953, pp. 69-70; A. F. J. KILIAN, *The Acts of Thomas*. Leiden 1962, p. 208.

¹¹⁴ Cf. H. RIESENFELD, *Transfiguration*, 284 s.; y sobre todo E. PETERSON, *Eis Theos*, 193 ss. (con muchas citaciones).

¹¹⁵ Cf. *Gregorianum* 40 (1959) 315 ss.

oeuvre»¹¹⁶. Y líneas más tarde: 'Et pourquoi cette stupeur, cette volonté de cacher ou de détruire?' En rigor, no hubo sólo voluntad, sino hecho. El verbo ἀφανίζειν significa borrar, suprimir, hacer desaparecer. El sentido de disimular o esconder va bien con el verbo; pero ¿aquí?

Tratándose de un plasma que acaban de modelar, el contexto parece imponer, sin muchas filosofías, la primera versión. Se espantaron los ángeles y «borraron en seguida su obra». El verbo ἀφανίζειν en sentido absoluto por 'exterminar', y no simplemente por desfigurar, está explícito en Iren I, 4,5¹¹⁷.

Aplicado a nuestro fragmento, significaría que los ángeles no sólo desfiguraron el plasma, sino que le aniquilaron. Cosa gnósticamente absurda, pues ni los arcontes ni el demiurgo tienen poder de aniquilar; y menos una obra a que ha contribuido eficazísimamente la Sabiduría de lo alto.

Se comprende además que la Sabiduría del Anthropos haya instalado en el plasma su simiente 'para destruir la obra de los ángeles'¹¹⁸; mas no viceversa, que los ángeles borrarán su propia obra.

Hay que dar al verbo otro sentido. Hippol., *Ref.* VI, 39,3 (W 171,9 s.) le hace sinónimo de 'corromper'. El valentiniano Heracléon le aplica a la purificación del Templo¹¹⁹. Orígenes atribuye al fuego dos propiedades: la de iluminar y la de borrar a los malos (τῶν μὲν χειρόνων ἀφανιστικόν) y destruir la iniquidad¹²⁰.

En *Acta Thomae* figura el substantivo ἀφανιστής como sinónimo de corruptor o destructor¹²¹. El sentido bíblico más frecuente es también el de corromper, destruir, desfigurar¹²². ¿Por qué no aplicarlo aquí?

¹¹⁶ *La Gnose Valentinienne*, Paris 1947, p. 122. Cita en nota a W. FÖRSTER. *Von Valentin...*, p. 92, «Vernichteten oder versteckten».

¹¹⁷ Por cuenta propia, en *Adv. Haer.* V, 36,1: 'Quum sint enim veri homines, veram esse oportet et plantationem ipsorum, sed non excedere in ea quae non sunt; sed in iis quae sunt, proficere. Non enim substantia, neque materia conditionis exterminatur (ή ὑπόστασις οὐδὲ ἡ οὐσία τῆς κτίσεως ἐξφανίζεται) —verus enim et firmus qui constituit illam— sed (cf. 1 Cor 7,31) 'figura transit mundi huius' (παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου) hoc est in quibus transgressio facta est; quouiam veteratus est homo in ipsi. Et propter hoc figura haec temporalis facta est, praesciente omnia Deo...'

¹¹⁸ Cf. S. IGNACIO, *Ad Ephes.* 19,3 ὅθεν ἔλυετο πᾶσα μαγεία καὶ πᾶς δαιμόνιος ἠφανίζετο κακίας. Véase *Oda Salom.* 33,1; y sobre todo H. SCHLIER, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen*, Giessen 1929, pp. 18, 130, 155.

¹¹⁹ *Fragm.* 13 (ap. Origen., in *Johann.* X 19): 'Con este leño (el mango del azote) fueron destruidos y disipados (καὶ ἠφανίσθη) los jugadores, mercederes y toda la iniquidad'.

¹²⁰ *Selecta in Ps.* 4,7: PG 12. 1164 AB.

¹²¹ c. 106 (LIPS.-BONNET, 218,12).

¹²² Cf. S. DOROTEO, *Instr.* XVI, § 172: τὸ κατ' εἰκόνα ἡμῶν ἠφανίσασμεν

La dificultad radica en la idea. Si es absurdo que los ángeles, plasmadores de Adán, hayan podido aniquilar su obra, a duras penas se entiende que la hayan destruido al punto, como un estatuario deshace la obra salida de sus manos. El hombre en realidad subsistió. Más aún, fue llevado al Paraíso por los propios ángeles (resp. por el demiurgo).

Otra solución simplicísima presenta H. M. Schenke¹²³: Ἀφανίζεν igual a 'hacer invisible'. «Los arcontes se espantaron y al punto *hicieron invisible* la obra». El crítico alemán no comenta su versión. Pudo haber alegado en su apoyo a Platón¹²⁴. Pero ¿cómo y a qué fin invisibilizaron los arcontes el plasma? ¿Llevándole al Paraíso para no tenerle presente? ¿Escondiéndole donde no le pudieran ver? En el mejor de los casos, yo no hallo paralelo entre gnósticos¹²⁵.

Nuevas hipótesis. El escueto 'borraron su obra' evoca fácilmente aquel verso (*Gen* 6,7): 'Delebo, inquit, hominem, quem creavi, a facie terrae'¹²⁶. El verbo griego ἐξαλείφω (resp. αἰεῖφω) es diverso, aunque no muy distante¹²⁷ del nuestro. El contexto cambia mucho. El fragmento de Valentín presenta el fenómeno como decisión inmediata de los ángeles, a raíz de la humana demiurgia. ¿Sintetiza el gnóstico por adelantado el diluvio?

Otro posible sentido: 'Y en seguida borraron su trabajo', haciendo que desapareciera la imagen del Anthropos, impresa en el plasma humano. La idea convencería, si no supiéramos que los ángeles lo intentaron sin conseguirlo. El hombre mantuvo su forma. Con arreglo al mito de HA y UW profanaron, a lo más, la de la mujer carnal.

* * *

διὰ ἀμορτίας. Véase asimismo el fragm. IX de S. JUSTINO (ap. Leont., *Adv. Eutyech. et Nest.* II: Otto III², p. 252).

¹²³ *Der Gott 'Mensch' in der Gnosis*, Göttingen 1962, p. 94.

¹²⁴ *Sympos.* 217 e: 'Me parece una injusticia dejar en la oscuridad una acción preclara (ἀφανίσαι... ἔργον ὑπερῆφανόν) de Sócrates, cuando se ha puesto uno a hacer su alabanza'.—Los mismos dos vocablos de Valentín.

¹²⁵ A guisa de erudición, cabría citar ἀφανισμός, *Ant. Lib.* 33; ἀφανίζεσθαι JOSEFO, *Ant.* IX, 28; ἀφανής γίνεσθαι ARRIANO, *Anab.* VII, 27,3. Cf. G. STRECKER, art. *Entrückung*, *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. V, col. 462; J. E. MÉNARD, *L'Évangile de Vérité*, 175 (8).

¹²⁶ O también *Gen* 7,4: 'et delebo omnem substantiam quam feci, de superficie terrae'.

¹²⁷ Cf. *Dídimo, Cat. in Ps.* 50,11 (PG 39,1397 D): 'Bórranse los pecados con la participación en las virtudes. Pues como la ciencia que viene al alma destruye y borra (ἀφανίζει καὶ ἐξαλείφει) la ignorancia, así se borra todo pecado con la presencia de la virtud perfecta'.—Véase A. KEHL, *Der Psalmenkommentar von Tura*. Quaternio IX, Köln 1964, p. 157.

¿Habrá que renunciar a un sentido satisfactorio? Ninguna de las soluciones hasta ahora propuestas convence, porque se orientan en torno al verbo ἠφάνισαν, descuidando el significado del ἔργον.

A fiarnos de una noticia, muy explícita, de UW (163,15 ss.), lejos de ser los ángeles quienes destruyeron la obra (= el plasma propio), habría venido Adán, sin ellos imaginarlo, para 'destruir su obra'.

«Mas cuando los siete arcontes vinieron y le vieron (a Adán, arrastrándose aún por el suelo), se conturbaron mucho. Se llegaron a él, le agarraron y hablaron al aliento que estaba en él¹²⁸: '¿Quién eres tú? ¿De dónde has venido a estos parajes?' Respondió él y dijo: 'Yo he venido mediante la Dynamis del Anthropos (superior) para destruir vuestra obra (ἔργον)'. Al oírlo ellos, le alabaron porque les había dado descanso del temor y de la solicitud en que estaban. Entonces llamaron ellos aquel día, la ἀνάκκουσις, porque descansaron de fatiga.»¹²⁹

El vocablo ἔργον es muy sintomático. Adán viene a destruir la obra de los arcontes. Naturalmente, no a destruir su propio cuerpo, obra de ellos.

La extraña reacción de los arcontes da la clave. Destruir la obra (ἔργον) arcóntica significa hacer que abandonen su trabajo de los seis días. 'Yo he venido... para acabar con la tarea' vuestra, y traeros el descanso. No tiene la cláusula sentido peyorativo, sino al contrario. Así la entienden los propios arcontes celebrando con júbilo el descanso que les trae, dando por terminada su tarea o acción¹³⁰ demiúrgica. La peyoración va vinculada al trabajo servil (ἔργον) de los Arcontes, empleados hasta entonces en fabricar la materia; en obras condenadas a desaparecer cuando pase la figura de este mundo.

Ya cesó labor tan necesaria. Llegó el Sábado, día del descanso (ἀνάκκουσις). Y según simbolismo generalizado más tarde para justificar el reposo semanal, vino el descanso de la obra específicamente servil, del pecado¹³¹. Con la *plaxis* del hombre terminó la obra material. Sobre Adán vino el espíritu, dando por terminado lo temporal y sujeto a la muerte¹³² y comenzando lo eterno. El espíritu que habla por él lo dice con suficiente claridad: «Yo he venido, mediante la Dynamis del Anthropos, para destruir (dar por acabada) vuestra obra».

¹²⁸ Al pneuma o centella divina inserta en él por Sophia: 163,12 s.

¹²⁹ UW 163,15 ss.

¹³⁰ ἔργον en el mismo sentido del *Symposium* 217 e. Bien puede ser que tuviera entre los valentinianos el significado técnico de acción teúrgica, sacramental (cf. H. LEWY, *Chaldean Oracles and Theurgy*, Le Caire 1956, p. 196, n. 80); imperfecta entre los arcontes, perfecta entre los espirituales.

¹³¹ Cf. J. DANIELOU, *Bible et Liturgie*, 306 ss., 386.

¹³² Cf. FILÓN, *Migrat. Abr.* 91.

Apliquemos tal exégesis a las palabras de Valentín. Los ángeles o Arcontes se espantaron de las (espirituales) palabras de Adán. El espanto entre los demiurgos es una reacción ante la alteza divina del que les habla. E indica, más que el propio asombro, la diversidad de principios: espiritual, el de Adán, y psíquico, el de sus plasmadores.

Se espantaron y *en seguida dejaron su tarea* (καὶ τὰ γὰρ τὸ ἔργον ἤφρασαν). Es la versión exacta. Cesaron de trabajar, para no volver más a la demiurgía. Había sonado la hora del Sábado de Dios. Todo iba preparando la venida del hombre espiritual. Internado éste en el plasma arcóntico, habían concluido su faena. Ahora le tocaba obrar a Dios, con su Sabiduría o Espíritu. El Padre no está sujeto a 'obra servil'; y así como condena el 'pecado', así solicita siempre al trabajo de santidad. Por eso será siempre lícito obrar bien en sábado (*Mt* 12.12)¹³³, conforme al descanso espiritual, simbolizado en él, aun entre valentinianos¹³⁴.

He ahí la exégesis del extraño fragmento de Valentín. Muy contraria a lo que la cláusula obviamente indica; no sólo probable, sino cierta, por su paralelo evidente con UW 163,21-23 y como justificante ideológica del 'descanso' impuesto por el único verdadero Dios a la obra, instrumental e imperfecta, símbolo del pecado (=obra servil), del Demiurgo, mediante la invasión en el hombre del principio de nueva superior actividad, no servil ni sujeta a las leyes de la materia.

A manera de síntesis

Una de las acusaciones formuladas por Marción y por los gnósticos contra el dios de los hebreos fue su ignorancia, repetidamente atestiguada por el A. T.¹³⁵. Junto a la ignorancia y mutabilidad del demiurgo hicieron valer la envidia¹³⁶. Había textos en la Escritura que probaban la ignorancia y la envidia a la vez. El empeño por desautorizar al creador halló cuerpo en florilegios, que

¹³³ Cf. IREN. IV, 8,2: «Continere enim iubebat eos Lex ab omni opere servili, id est ab omni avaritia, quae per negotiationem et reliquo terreno actu agitur; animae autem opera, quae fiunt per sententiam et sermones bonos in auxilium eorum qui proximi sunt, adhortabatur fieri»; TERT., *Adv. Jud.* 4 (ed. Tränkle, 9,18 ss.): 'unde nos intellegimus magis sabbatizare nos ab omni opere servili semper debere et non tantum septimo quoque die sed per omne tempus, ac per hoc quaerendum nobis, quod sabbatum nos deus velit custodire, nam sabbatum aeternum et sabbatum temporale scripturae designant...'.—Agrega CLEM. AL., *Strom.* I, 13,1; IV, 8,6; S. JUST., *Dial.* 12,3.

¹³⁴ *Epla. ad Flor.* 5,12: véase G. QUISPEL, *SCh* 222, pp. 96 ss.

¹³⁵ Cf. TERT., *Adv. Marc.* IV, 20: véase HARNACK, *Marcion* 93; MARMORSTEIN, *Studies* 18 ss.

¹³⁶ Cf. MARMORSTEIN, *Studies* 24 ss.

entendidos según humanas categorías denunciaban en el dios de Israel muchas limitaciones.

El fenómeno, harto conocido, no merecía insistencia mayor. Nuestro intento al catalogar las noticias gnósticas iba por otro camino. Hubo en el demiurgo ignorancia, orgullo, envidia. Pero ¿cuál de esas pasiones le arrastró a faltar contra el hombre, salido de sus manos? Convenía definirlo por lo que afecta a Adán. Y también por interés histórico, a fin de esclarecer la angelología desde un punto de vista preterido, sin salir de los módulos gnósticos ni confundir el Primer Arconte con el simple diablo.

Grosso modo es conocido el influjo diabólico en el primer pecado del hombre. El libro de la Sabiduría alude a él (*Sap* 2,24): «Mediante la envidia del diablo vino la muerte al mundo». Otros escritos judaicos le dramatizaban¹³⁷, en torno a la misma idea: la hermosura inherente a la naturaleza inferior del hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios.

No sólo los hebreos. La primera literatura cristiana, anterior a Orígenes, parece haber sido unánime. S. Clemente Romano apenas excede la noticia del libro sapiencial¹³⁸.

Más explícito resulta S. Justino. En la tentación del Paraíso —según él— es cuando el Diablo, uno de los Arcontes de Dios hasta el momento, 'dio la gran caída por haber engañado a Eva'¹³⁹. Según Teófilo Ant., Satanás, ángel al principio, volvióse demonio. No define la naturaleza del pecado que así le hizo. Presenta, en cambio, la envidia diabólica como origen del fratricidio de Caín, e introductor de la muerte en el mundo. Tal envidia —dentro del pensamiento del santo— iba flechada en Abel *contra la vida*

¹³⁷ *Caverna de los Tesoros*, 2,12 ss.: «Y Dios formó a Adán con sus santas manos, a Su imagen y semejanza. Cuando los ángeles observaron su espléndido aspecto, se conmovieron ante la hermosura de su vista...»; 3,1 ss.: «Cuando el jefe de la jerarquía inferior vio qué majestad se le había dado a Adán, tuvo al punto envidia de él, no le quiso venerar y habló a sus Potencias: 'No le veneréis ni le alabéis con los ángeles! A él le toca venerarme a mí, que soy fuego y espíritu; y no a mí, venerar al polvo plasmado de polvillo' (insignificante)».—En la misma línea de S. EFRÉN, in *Genes. Opera* I, 32 B.

Anterior quizás, o más bien exponente de una tradición primigenia común, la *Vita Adae et Evae*, c. 14 s. Véase BOUSSET, *Rel. d. Jud.*, 408 s. Con leves modificaciones, la *Vida de Adán y Eva* vers. de E. PREUSCHEN, *Adamschriften*, pp. 12,3 ss. Agregar KLIJN, *Acts of Thomas*, 238; W. STAERK, *Soter* II, Stuttgart 1938, pp. 8 y 478.

¹³⁸ La obra de K. BEYSCHLAG, *Clemens Romanus und der Frühkatholizismus*, Tübingen 1966, se ocupa largamente del tema de la envidia (ef. páginas 48-67), con mayor erudición que hondura.

¹³⁹ *Dial.* 124,3.—Cf. I. M. SANS, *La envidia primigenia*, 134: 'Justino ve en la seducción del paraíso el pecado del diablo. Conoce la elevada vocación del hombre a la divinización. Pero ni lanza claramente un puente entre la enemiga primitiva del diablo y el destino grandioso del hombre, ni eualifíca como envidia el sentimiento promotor de la seducción'.

humana agradable a Dios, y venía ya de antiguo, probablemente desde la seducción del Paraíso. 'La combinación de estas dos conclusiones --escribe el P. Sans (o. c. 134)-- da por resultado una probable envidia diabólica primigenia contra la vida, agradable a Dios de Adán y Eva'.

En Ireneo apunta la doctrina integral. Con la seducción del hombre, el ángel se hace *ἀρχηγός de la apostasía*. La envidia del diablo introduce en el mundo el pecado, causa de la muerte física. Tiene por objeto los *numerosos dones* otorgados al hombre generosamente por el Padre, y denegados al ángel¹⁴⁰. Ante la predilección de Dios por el hombre, el arcángel administrador del Cosmos no se resignó a su destino. Al sentirse postergado al plasma terreno, en un arranque de envidia sedujo a los primeros padres. Envidia y seducción, vertiente interna y externa del pecado primero del Arcángel, son causa moral del primer pecado del hombre.

Tertuliano y S. Cipriano siguen la línea de S. Ireneo. No así la escuela alejandrina. Clemente conoce la seducción del Paraíso. Menciona varias veces una cierta envidia diabólica, actual, sin proyectarla al origen del hombre. Tampoco describe el pecado inicial del diablo. Según Orígenes, el diablo fue tan ángel o mente como los hombres, y cayó probablemente por *soberbia*, mas --en sana lógica--¹⁴¹ no por envidia del plasma humano.

* * *

El pecado del Diablo, aquel que de ángel le hizo diablo, fue pues --dentro de la magna tradición de la Iglesia, representada por S. Ireneo, Tertuliano, S. Cipriano y muy probablemente por

¹⁴⁰ SANS, *La envidia primigenia*, 135: «Ya en la primera plasmación de Adán... el Padre toma por Modelo su propia Imageu, sensibilizada en el futuro por la Encarnación. El hombre es copia del Hijo encarnado, imagen de la Imagen del Padre. Aun en los rasgos puramente naturales, humanos. Porque el Verbo había de hacerse carne como nosotros. No para quedarse en un plano inferior, sino para elevarla a su orden divino. El plasma capta así al Verbo e, impregnado por su Espíritu, asciende hasta una perfección suma... hasta la divinización. En Cristo alcanza el hombre la perfección. Y en Cristo, por medio de su Espíritu, todos nosotros podemos aspirar... a asemejarnos progresivamente a la Imagen plena del Padre. A *conformarnos* con Quien ha querido *concorporarse* con nosotros. Por medio de esta asimilación dinámica a Cristo visible nos asemejamos al mismo tiempo al Padre invisible, consiguiendo así la inmortalidad y una auténtica divinización. De esta plenitud sobrenatural, cumbre de la creación, fluye naturalmente la realeza universal por derecho propio. El hombre, destinado por Dios desde un principio para rey del Cosmos, alcanza la plenitud de su edad y de sus derechos reales en el hombre perfecto, Jesucristo, 'Rey eterno'...»

¹⁴¹ Hay, sin embargo, algunos pasajes intrascendentes en que recoge el texto, expresamente o no, de Sap, 2,24.

S. Justino y S. Teófilo Antioqueno—¹⁴² de envidia, y tuvo por objeto la *vida divina* del plasma humano, la imagen y semejanza divina impresa en él¹⁴³. Por envidia sedujo al hombre a fin de borrar el *carácter* divino de su cuerpo y alma. Sobre su hondura teológica, dijimos en otro lugar¹⁴⁴.

A la tradición eclesiástica (y hebrea), prenicena, sobre el pecado del Diablo por envidia al hombre, responde la tradición gnóstica sobre el pecado del Demiurgo. La Gnosis heterodoxa aplica al creador lo que la Iglesia al diablo. Mejor aún, atribuye al demiurgo, arcontes y ángeles suyos, lo que la Iglesia al diablo y seguidores angélicos.

Muchos particulares cambian. El paralelismo no puede ser exacto, ya que la Gnosis heterodoxa —mientras no se pruebe lo contrario— admitía sin reparo la existencia del demiurgo (con sus ángeles) y la del diablo (= Cosmocrátor, con los suyos). Pero se salva la comunidad en líneas generales, entre el pecado del creador contra Dios y contra el hombre —según los gnósticos—, y el pecado del diablo contra Dios y contra el hombre —según los eclesiásticos—.

Los grandes gnósticos apenas cuidaron del diablo. Diríase que en la economía por ellos planteada había que solucionar las interferencias entre el Dios Bueno y el dios hebreo; entre la Iglesia de los espirituales y la de los animales. Para ello, sin rebajar al demiurgo a la categoría de diablo, hubo que situarle en una intermedia entre el Dios Sumo y el Demonio: asignándole un mundo propio, con arcontes y ángeles y hombres de su misma naturaleza, y sobre todo con una esencia característica asequible a las pasiones. El demiurgo no era ningún espíritu del mal. Frente al Cosmocrátor habría pasado por muy bueno. Pero tampoco era un espíritu puro, nacido del Dios Bueno. Había margen para cierta natural animadversión entre él y el Altísimo. Bastaba ir anotando escrupulosamente los antropomorfismos bíblicos, las reacciones improvisadas ante cualquier evento humano, tales como la duda, el arrepentimiento, la ignorancia, la ira, la crueldad con pueblos ajenos al suyo, su misma circunscripción geográfica al gobierno de Israel y mil limitaciones más.

La enemistad de la serpiente con el creador saltaba a la vista. Y tenía lugar justamente en torno a la Gnosis. La serpiente hacía valer la vida divina, a él asignada.

La celotipia del creador asoma en la prohibición del árbol más

¹⁴² Los demás escritores no alejandrinos callan sobre el particular.

¹⁴³ Cf. S. ACUSTÍN, *De Genesi ad litteram* XI, 14,18: «Nonnulli enim dicunt ipsum ei fuisse casum a supernis sedibus, quod invidit homini factu ad imaginem Dei».

¹⁴⁴ Gregorianum 43 (1962) 484 ss.

noble. La nobleza de la Sabiduría, escondida en la serpiente para 'instruir' a Adán, en su recomendación. El árbol y fruto de la Gnosis están por encima de toda ley demiúrgica¹⁴⁵. El creador no le entiende, pero le adivina accesible al hombre e inaccesible a sí, y trata de prevenir la exaltación de su obra. En el drama no intervienen el demiurgo y el diablo —como entre los eclesiásticos—, sino el creador (=Magno Arconte) y la Sabiduría (=Espíritu de Dios). El precepto del primero quiere mantener al hombre sometido a sí; mientras el consejo de la serpiente (resp. Sabiduría) trata de orientarle libremente hacia la Gnosis deífica. El uno hace valer su *plasis* o demiurgia externa; la otra, su espiritual maternidad sobre el hombre en quien depositó un germen divino. La victoria será a la postre de Dios (resp. de la Sabiduría); no sin haber antes servido el hombre al demiurgo, rey del Cosmos. La Gnosis llegará en su día, mas no en el Paraíso del creador, ni en seguida ni con la sencillez de quien toma el fruto de un árbol. Vendrá con el Salvador, tras prolongado destierro y multiplicación de la humana especie (espiritual).

Antes empero del drama entre el demiurgo y la Sabiduría, en torno al árbol del Conocimiento, habíase significado la envidia de aquél. Los gnósticos la situaron a raíz de la humana *plasis*, mediante un mito que tiene su fundamento en la profecía de Adán (cf. *Gen* 2,23). Sea por los gestos, sea por las palabras que a poco de plasmado manifestó el primer hombre, descubrió Yahve en él un elemento misterioso que escapaba a su ciencia. Elemento arcónticamente incontrolable, superior a sí, de origen recóndito.

El creador reacciona con espanto. Y en lugar de acatar el misterio del Anthropos escondido en él, y del cual tiene evidentes barruntos, le resiste. No pudiendo dar batalla directamente al propio Anthropos, se la da al hombre. Los elementos místicos reparan tales reacciones entre los Arcontes y Jaldabaot, sin disimular su aversión primera y última al Dios Bueno, tan generoso en dones con el hombre modelado por ellos. De ahí el pecado de envidia. Igual que en S. Ireneo y Tertuliano, la envidia arcóntica se ceba en la imagen y semejanza de Dios, impresas en el plasma; que si entre los eclesiásticos dicen relación al *Hombre/Dios*, glorioso un día en carne, entre los gnósticos la dicen al Anthropos divino, revelado (preexistente) desde el cielo.

El punto capital merece ser fuertemente subrayado. Entre unos y otros, dentro y fuera de la Iglesia, el objeto de la envidia por parte del diablo o del demiurgo es algo derechamente relacionado con el cuerpo humano. Más aún, con el plasma en lo que tiene de 'imagen y semejanza de Dios'. Y apurando aún más, en cuanto

¹⁴⁵ Contra lo que al pronto enseña *Evang. sec. Phil.*, § 94 (Labib 122, P. 76,5): La Ley ($\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$) era el árbol.

refleja la 'imagen y semejanza de un Dios-Hombre'. Para la Gnosis heterodoxa, Hombre equivale en Dios al Padre (= 'Primus Anthropus'), o al Hijo (= 'Secundus Anthropus = Filius Anthropi'). Apurando, el Anthropos reflejado en el plasma humano es 'primo et per se' el Segundo Hombre, Imagen de Dios Padre.

El equívoco Dios-Anthropos o Anthropos-Dios, según se aplique al Hijo de Dios, Imagen del Padre, preexistente al mundo, o al Hijo encarnado de Dios, salta a la vista y da la medida de lo que separa a los miembros de la Iglesia, de los gnósticos en su exégesis a *Gen* 1,26. Todos admiten igual —supuesta la identidad del hombre plasmado en *Gen* 2,7 con el 'hecho a imagen y semejanza de Dios' en *Gen* 1,26 s.— la relación del cuerpo al Hombre=Dios, a cuya imagen y semejanza fue modelado. Pero mientras S. Ireneo y Tertuliano le relacionan con el futuro Verbo encarnado, los grandes gnósticos le refieren al Hombre-Dios anterior a los siglos.

La envidia del diablo y del demiurgo versa, pues, fundamentalmente sobre la imagen y semejanza del Hombre-Dios reproducida en el cuerpo humano e inserta en él. Urgiendo, afecta de modo especial a la semejanza del Hombre-Dios, al principio divino asimilante (deificante) que anuncia en un futuro más o menos lejano la 'similitud perfecta', la igualdad y unidad de Espíritu del hombre con Dios. La forma externa, 'a imagen del Anthropos', aprisionada por el demiurgo (resp. los Arcontes) en el barro humano, no bastaría por sí a moverla a envidia, si no la acompañase la vida divina, extraña al creador, que le constituye al hombre 'a semejanza del Anthropos Dios', exaltándole internamente a un nivel superior.

Gnósticamente, ni el cuerpo ni su forma externa podían preocupar al demiurgo, condenados como estaban, por materiales, a la muerte. Le preocupaba el destino del germen interior, misteriosamente escondido en el plasma, en que cristaliza la semejanza de Dios¹⁴⁶.

Aparte el objeto de la envidia, polarizado rigurosamente en la semejanza interna del hombre con el Dios Sumo, cambian otros perfiles. Entre los eclesiásticos, uno es el que envidia al hombre

¹⁴⁶ A este mito se reduce el simoniano de Ennoia (Helena). Cf. IREN. I, 23,2: 'Dicens (Simon) hanc (= Helenam) esse primam mentis eius conceptionem, Matrem omnium, per quam in initio mente concepit angelos facere et archangelos. Hanc enim Ennoiam exsiliensem ex eo, cognoscentem quae vult pater eius, degredi ad inferiora et generare angelos et potestates, a quibus mundum hunc factum dixit. Posteaquam autem generavit eos, hacc detenta est ab ipsis propter invidiam, quoniam nollent progenies alterius cuiusdem putari esse'.

La envidia que en otros sistemas provoca el germen de Sofía, la despierta entre los simonianos la propia Sofía o Ennoia.

—el diablo— y otro el que le moldea. Al paso que entre los gnósticos el mismo que le moldea —el demiurgo con sus arcontes— concibe envidia del hombre.

Humanamente hablando, se concibe mejor la envidia en la teoría gnóstica que en la eclesiástica. Pues el enemigo, instrumento viviente de la humana *plasis*, queda ajeno por completo a las perfecciones divinas que atravesaron por él. Mientras el diablo, arcángel cuando más de Dios antes del pecado, ni siquiera pudo —en la teoría eclesiástica— modelar como instrumento de Dios el cuerpo hecho a imagen de El. El diablo no tiene en su persona título alguno para reclamar las perfecciones impresas en Adán mediante el Logos y Sophia, manos del Padre. A lo más, le posee en su naturaleza más noble. Mientras el demiurgo y sus arcontes tienen un título estrecho personal para desearlas: el hecho de habérselas dado ellos: a) la forma (resp. la Imagen), a sabiendas de dársela; b) la semejanza o vida divina (=siente de Sophia), como órgano inconsciente pero inmediato de infusión.

No todas las familias gnósticas han visto igualmente la cosa. A juzgar por algunos pasajes valentinianos, la cláusula *Gen* 1,26 ('a imagen y semejanza de Dios') habría de referirse al demiurgo, no al Hombre-Dios: a) el hombre hílico —plasma corpóreo— fue hecho a imagen del demiurgo; b) el hombre psíquico —el alma—, a semejanza de él ¹⁴⁷.

El demiurgo valentiniano recibió previamente, a juzgar por un fragmento del fundador de la escuela ¹⁴⁸, la forma del *Anthropos*, y sin necesidad de inspirarse en ninguna imagen llovida del cielo ¹⁴⁹, pudo configurar al hombre con arreglo a su propia forma. Así lo hizo, ajeno al misterio escondido en ella.

En la Gnosis de Valentín no hay, que yo sepa, mención expresa de la *envidia* en el creador ni en los arcontes. Va tal vez implícita en la reacción de espanto de los arcontes ante las misteriosas palabras de Adán. La elevación del plasma humano a las alturas de la filiación del Dios Sumo, escondida en las primeras expresiones de Adán, basta a descubrir ante el demiurgo y sus arcontes la economía a que han servido, como meros instrumentos de una Sabiduría superior. La envidia no se cebaría en la figura humana, en cuanto tal, pero sí en cuanto vehículo de una simiente divina, que hace del plasma el objeto de la predilección del Dios Ignoto.

El sistema valentiniano ha disimulado muy bien la animadversión entre el demiurgo y el verdadero Dios, para acortar dis-

¹⁴⁷ Cf. *ET* 50; *IREN.* I, 5,5.

¹⁴⁸ Que analizamos en *Est. Val.* II, 352 ss.

¹⁴⁹ Como en el mito, muy común, de la imagen reflejada en las aguas o aparecida en el cielo.

tancias y disponer el camino a la reconciliación y sumisión absoluta en los días del Salvador ¹⁵⁰.

La *forma* del demiurgo, en otras familias gnósticas *bestial*, fue siempre en la valentiniana de hombre. Las palabras del mismo ('Ego deus et praeter me nemo') se ofrecen sin el dramatismo que en los sistemas setianos.

Hay que acudir a otras familias para descubrir la distancia que separa al dios arcóntico del primer hombre, y el calculado antagonismo entre los Arcontes o arcángeles de la economía hebrea y el hombre espiritual, malamente encubierto en el plasma corpóreo. Y, en consecuencia, la trabazón íntima entre la ignorancia divina inherente al demiurgo hebreo, y la envidia bifronte de Dios y del hombre espiritual, que determina sus actos, luego de haber creado el mundo.

ANTONIO ORBE, S.J.

Universidad Gregoriana. Roma.

¹⁵⁰ Cf. IREN. I, 7,4: 'Demiurgum autem, quippe ignorantem quae essent super eum, moveri quidem in iis quae dicuntur, contempsisse vtro ea, aliam atque aliam causam putantem, quam spiritus qui prophetat —habens et ipse suam aliquam motionem— sive hominem, sive perplexionem peiorum; et sic ignorantem conservasse (= perseverasse) usque ad adventum Salvatoris. Quum venisset autem Salvator, didicisse eum ab eo omnia dicunt, et in gaudium ei cessisse cum omni virtute sua, et eum esse illum in evangelio centurionem, dicentem Salvatori (*Mt* 8,9 et par.): 'Et ego enim sub potestate mea habeo milites et servos, et quod iussero, faciunt'. Perfecturum autem eum eam, quae secundum ipsum est, mundi creationem, usque ad id tempus quod oportet, maxime autem propter ecclesiae diligentiam atque curam et propter agnitionem praeparati praemii, quoniam in locum Matris transibit'. Véase igualmente IREN. I, 8,4 y el fragm. 40 de HERACLEÓN (ap. Origen., in *Johann.* XIII, 60). Asimismo ORIGEN., in *Johann.* I, §§ 98-100, y BASÍLIDES (ap. Hippol., *Ref.* VII, 26-27).