

El Homoousios Preniceno Extraeclesiástico

INTRODUCCION

El «homoousios» constituyó la manzana de la discordia en el Concilio Niceno. Rebotaba en la calcárea resistencia, no sólo del bloque arriano, sino aun en la de otros elementos no emparentados con sus doctrinas. Atanasio mismo no hacía excesivo hincapié en el término, con tal de que se admitiese el contenido conceptual del mismo. Contra el «homoousios» se objetaba que era ajeno a la Escritura¹ y que había sido condenado en el Concilio particular Antioqueno de 268².

El salto de una condenación eclesiástica a una canonización conciliar del «homoousios» sugiere ya de por sí las dificultades de significado y contenido que implica. Tanto más si se considera la post-historia del término en las corrientes homoiousianas y en las pretendidas neonicenas.

Los historiadores del Dogma, siguiendo las huellas de estudios realizados preferentemente por la Crítica independiente alemana, han adoptado un patrón común de explicación de los hechos y de afirmaciones históricas, contentándose los católicos con frenar al borde de las últimas conclusiones³. Tiene razón LEBON al enunciar valerosa-

¹ ATANASIO, *De Synodis*, c. 36.

² ATANASIO, *De Synodis*, c. 43; HILARIO, *De Synodis*, c. 81.

³ En el fondo está la obra de ZAHN, *Marcellus von Ancyra*, Gotha 1867; y GUMMERUS *Die homoüsanische Partei bis zum Tode des Konstantius*, Leipzig 1900. Sobre la precisión de esta última obra, cf. RASNEUR, *L'homoïoustanisme dans ses rapports avec l'ortodoxie*, en *RevHistEccl* 4 (1903) 189-206; 411-431. De entonces no se ha escrito nada importante sobre la teología homoiousista. Sobre esta base han venido HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*¹, II, 253, 263, 266 s.; LOOPS, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Halle 1906, p. 156 s.; SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* II, Leipzig 1910, p. 173. Un intento de establecer el control textual de la teoría es el realizado por BETHUNE-BAKER, *The meaning of Homoousios in the Constantinopolitan Creed*, Cambridge 1901.

mente una nueva ruta metodológica en estos problemas ⁴, ya sugerida y seguida por ORTIZ DE URBINA en su monografía sobre el Símbolo Niceno ⁵.

«La solution du problème du néonicienisme ne peut être obtenue que par la comparaison de ce que fut *réellement* la théologie des Homoiouisiens avec ce qu'est *réellement* celle des Cappadociens, mais cette comparaison fournit une réponse claire et sûre» ⁶.

Lo que LEBON afirma de la posthistoria del Niceno hay que entenderlo a todo el campo del «homoiouios». Estamos ya habituados a modos de exponer determinados procesos históricos, que en realidad distan mucho de haber sido objeto de un estudio detallado y serio. No puede uno menos de admirar el aplomo con que autores de innegable autoridad escriben afirmaciones como la siguiente:

«In übrigen widerspricht —strenggenommen— das ἐκ τῆς οὐσίας dem ὁμοούσιον; letzteres lässt Vater und Sohn dieselbe Substanz sein, ersteres lässt den Sohn aus der Substanz des Vaters hervorgehen» ⁷.

Para ver cuán mal se encuadran tales afirmaciones en la mentalidad de la época, basta la mera comparación con este otro texto de Eusebio de Nicomedia:

«Si el Hijo hubiera sido engendrado de la sustancia del Padre, le convendría el predicado «ingénito» y poscería la identidad de naturaleza con el Padre» ⁸.

La prehistoria del «homoiouios» apenas si ha sido tocada explícitamente por ningún autor hasta los tiempos recientes. Encontramos afirmaciones aisladas en grandes obras como las de HARNACK y SEEBERG ⁹. BETHUNE-BAKER estudia más de propósito la prehistoria del «homoiouios» dedicando una pequeña parte de su trabajo al uso del término en Ireneo y Tertuliano. En Ireneo recoge naturalmente algunos pasajes gnósticos. Pero su contenido preniceno extraeclesiás-

⁴ LEBON, *Le sort du consubstantiel nicéen*, en *RevHistEccl* 47 (1952) 485-529.

⁵ ORTIZ DE URBINA, *El Símbolo Niceno*, Madrid 1947.

⁶ LEBON, *Le sort du consubstantiel nicéen*, en *RevHistEccl* 47 (1952) 491.

⁷ SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, p. 42, n. 2.

⁸ *Carta a Paulino*, en TEODORETO, *H. E.* I, 6: MG 82, 916A.

⁹ HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4. edic. I, 284-285; II, 197; SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, p. 40, n. 1.

tico es casi nulo¹⁰. STRONG, alabando su estudio, juzga así la obra de BETHUNE-BAKER:

«I cannot think that the author has given sufficient weight to the influence of greek philosophy in his account of the word»¹¹.

Más extenso es el estudio de STRONG sobre la historia del término teológico «sustancia», recorriendo su contenido en Platón, Aristóteles, Filón, Plotino, Orígenes y la controversia de Nicea¹². El trabajo, además de no ser excesivamente preciso ni exhaustivo, presenta el inconveniente de ceñirse a las grandes figuras de la filosofía sin descender a la significación concreta en corrientes populares. Hace la impresión de los juicios de S. Hipólito al encuadrar las doctrinas de los diversos gnósticos en las categorías de Aristóteles o Pitágoras. En todo caso apenas si dedica unas líneas a recoger algunos textos sobre el «homoousios» en Ireneo.

Recientemente KELLY en su serena y ponderada obra dedica página y media al «homoousios» preniceno extraeclesiástico concluyendo con esta sencilla y decidida frase:

«Here again the dominant meaning is the generic one»¹³

Aun es más decidido PRESTIGE en el capítulo que dedica al «homoousios»:

«This word demands full investigation, both in its secular meaning, and, above all, in its long association with theological discussion. The original signification of homoousios, apart from all theological technicality, is simply «made of the same stuff». «Stuff» here bears a generic sense, necessarily, since no objects of physical experience are composed of identical portions of matter; it really means «kind of stuff»¹⁴.

Y partiendo de esta base a priori inconcusa propone varios textos sin detenerse en su análisis.

La monografía más completa escrita hasta ahora sobre el tema, y a nuestro juicio la más perfecta, es la dedicada por el P. ORTIZ DE URBINA al símbolo Niceno¹⁵. Abarca respecto del «homoousios» los

¹⁰ BETHUNE-BAKER, *The meaning of Homoousios*, en *Texts and Studies* 7 (1901) 1-83.

¹¹ STRONG, en «*Journ. of theol. Stud.*» 3 (1901/2) 40 nota final.

¹² STRONG, *History of the theological term «substance»*, en «*Journ. of theol. Stud.*» 2 (1900/1) 224 s.; 3 (1901/2) 22 s.

¹³ KELLY, *Early christian creeds*, London 1952, p. 245.

¹⁴ PRESTIGE, *God in patristic Thought*, London 1950, p. 197.

¹⁵ ORTIZ DE URBINA, *El simbolo niceno*, Madrid 1947.

tres estadios que concebimos ideales para el estudio completo de la materia:

- 1) El Homoousios preniceno extraeclesiástico.
- 2) El Homoousios preniceno eclesiástico.
- 3) Las controversias de Antioquía y Nicea.

Pero aun siendo la monografía más extensa y completa, en cuanto se refiere al Homoousios preniceno extraeclesiástico no pasa de una proposición somera de los datos.

Nos ha parecido, por tanto, que podría ser útil a la investigación el seguir sus huellas, continuando la labor lenta y monótona del estudio de los textos completando en algún punto sus referencias. El trabajo es difícil por la maleabilidad de acomodación intelectual y la objetividad que supone. Fácilmente cede uno a la tentación de encuadrar en categorías modernas o en construcciones intelectuales simplificadoras a priori, expresiones que en su *realidad* interior distan mucho de nuestras concepciones. Nos hemos propuesto examinar el sentido real y concreto de cada expresión en cada escuela concreta que lo emplea, determinando cuál es el sujeto, cuál el término de la relación de consustancialidad y cuál la relación misma que los diversos autores establecen entre sujeto y término ¹⁶.

Ante la imposibilidad de abarcar en nuestro trabajo toda la Prehistoria del Homoousios, nos hemos ceñido al Homoousios Preniceno Extraeclesiástico, de cuyo estudio presentamos hoy una pequeña parte: El Homoousios en el Pleroma Valentiniano ¹⁷.

¹⁶ Conste aquí mi agradecimiento y admiración al P. ANTONIO ORBE, que me ha orientado eficazmente en mis trabajos y puesto a mi disposición los elementos que él viene recogiendo en sus pacientes investigaciones.

¹⁷ Las abreviaturas más usuales que aparecen en las notas son:

- AAA = LIPSIVS-BONNET, *Acta Apostolorum Apocrypha*, I-II, Leipzig 1891-1898.
- CH = NOCK-FESTUGIERE, *Corpus Hermeticum*, I-IV, Paris 1945-1954.
- ET = Excerpta ex Theodoto, en CLEMENTE ALEJANDRINO, ed. STAEHLIN III, Leipzig, 1909; ed. SAGNARD, en *Sources Chrétiennes*, t. 23, Paris 1948.
- RHT = FESTUGIERE, O. P., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, III *Les doctrines de l'âme*, Paris 1953; IV *Le Dieu inconnu et la Gnose*, Paris 1954.
- SVF = V. ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Leipzig 1903.
- TU = *Texte und Untersuchungen*.

EL SISTEMA VALENTINIANO

La escuela designada con el nombre general de «Valentiniana» incluye numerosas ramas, con diferencias accidentales encabezadas por Maestros que les han comunicado sus nombres. Al lado de Valentín, inteligente cabeza de toda la Escuela, nos han conservado los here-siólogos los nombres de Tolomeo y Teódoto en la rama oriental, y de Heracleón, Marcos y Colabarso en la occidental.

Los Valentinianos son sin duda los más cristianos entre los gnósticos, eliminándose en ellos el aspecto de mitología pagana y formalmente astral que inunda los escritos de los otros gnósticos.

En la Gnosis Valentiniana recurre con frecuencia notable el término «homoosios», en los diversos planos de su Cosmogonía, tanto en el orden Pleromático como en el Pneumático y en el Psíquico-Hí-lico. Para poder localizar las referencias que iremos haciendo, expon-dremos antes brevemente todo el sistema valentiniano sin entrar en las diferencias accidentales que lo complican ¹.

Dios Supremo.

El punto culminante e inicial de todo el orden del Ser lo cons-tituye para los Valentinianos el Dios Supremo, denominado Bythos. Acentúan más o menos la superexistencia de este Dios, pero en todo caso, incluso en Heracleón y Tolomeo, posee un carácter enteramente

¹ Los textos valentinianos que conservamos son: La carta de Ptolomeo a Flora: en EPIFANIO, *Panar.* 30, 3; ed. QUISPÉL, en *Sources Chrétiennes*, 24. Los Extractos de Teódoto: en CLEM. ALEJ.; ed. SAGNARD, en *Sources Chrétiennes*, 23. Los escritos gnósticos del Codex Jung: presentados por PUECH-QUISPÉL, en «Vig. Christ.» 8 (1954) 1-51. La Gran Noticia de IRENEO, *Adv. Haer.* I, 1, 1 - I, 8, 4; ed. HARVEY, Cambridge, 1857; MANUCCI, Roma, 1907. La noticia de S. Hipólito: *Ref.* VI, 29, 1-36, 4; ed. WENDLAND, III, 155, 15-166, 14. Los usos culturales de Marcos: en IRENEO, I, 13, 21; ed. HARVEY, I, 115-125, 181-188. El comentario al Prólogo de S. Juan, de Ptolomeo, en IRENEO, I, 8, 5-6; ed. HARVEY, I, 75-80. Los frag-mentos de Heracleón, en ORÍGENES, y CLEMENTE ALEJANDRINO; ed. BROOKE, *Texts and Studies*, I, 4 (1891) 50-108; VÖLKER, *Quellen zur Geschichte der christl. Gnosis*, p. 63-86. Los fragmentos de Valentín, en CLEMENTE ALE-JANDRINO, HIPÓLITO y ANTIMO; ed. VÖLKER, *Quellen zur Geschichte...*, p. 57-60. Carta doctrinal de Valentín, en EPIFANIO, *Panar.* 31, 5-6; ed. HOLL, I, 390, 6-395, 15. Otras noticias nos han llegado por las obras de TERTU-LIANO, EPIFANIO, FILASTRO, TEODORETO, EUSEBIO. Cf. SAGNARD, *La Gnose Valentinienne*; ORBE, *Estudios Valentinianos*; COLLANTES, *La Teología de Heracleón*. Disert. Roma, 1953.

reservado. Ese Bythos concebido ya como asexual, ya como bisexual, es el Ser infinitamente fecundo que piensa y quiere manifestarse al exterior y emite su Nous, igual y semejante al Bythos.

Este Nous es concebido ya como másculo-fémica, ya como cónyuge de Verdad. Es al mismo tiempo el Horos superior o límite que aísla el Dios supremo de todo el resto de los Seres, pleromáticos y extrapleromáticos ².

Pleroma.

El Nous, primer paso del Padre abismal en su tendencia de manifestación ad extra, conociendo la finalidad de su emisión expresada en su misma esencia, emite el Logos, y en él toda la sustancia del Pleroma. El Logos es, pues, la semilla de todo el mundo futuro, pleromático y extrapleromático, aun cuando con diversa clase de actividad. A partir de él comienza la segunda tétrada: el mundo pleromático, común a todos los Valentinianos, es una expansión del Logos: una emisión de un único ser personal que se expresa en sus diversas potencialidades en orden a un mundo extrapleromático. En el Logos es hecha la Vida como principio de iluminación respecto de los hombres espirituales. Esta Vida es una disposición del Logos consustancial a él, en orden a plantar en los pneumáticos la semilla de la visión del Padre.

Logos y Vida producen el Par: Anthropos-Ecclesia, en que se contienen en germen y ejemplarmente todos los hombres espirituales.

De esta segunda tétrada: Logos-Zoé, Anthropos-Ecclesia, proceden los demás Eones. De Logos-Zoé, diez eones, con las características del orden sobrenatural; de Anthropos-Ecclesia, doce eones, con las características del orden natural. El último de estos eones es Sofía ³.

Caída de Sofía.

Por la ley de la deminoración, cada ser emitido sólo conoce al anterior. De ahí que necesariamente en el proceso evolutivo se introduce la ignorancia. A partir del Logos existe ya esa ignorancia intuitiva, conocida racionalmente; y consiguientemente un deseo tranquilo de

² VALENTÍN, *Fragm.* 2.7: VÖLKER; ET 29 IRENEO, I, 1, 3; I, 11, 1; I, 11, 3; I, 12, 1, 3; I, 14, 1; I, 15, 5; HIPÓLITO, *Ref.* VI, 29, 1-7; El Nous como Horos, en IRENEO, I, 11, 1.

³ IRENEO, I, 1, 2; I, 8, 5-6; I, 11, 1; I, 12, 3; I, 17, 1; HERACLEÓN, en IRENEO, II, 4, 1; *Fragm.* 1, 11, 13, 16; BROOKE; HIPÓLITO, *Ref.* VI, 29, 8-30, 5; EPIFANIO, *Panar.* 31, 5-6; PSEUDO-TERTULIANO, c. 4; sobre el carácter de las emisiones de la década y dodécada, cf. ORBE, *Estudios Valentinianos*.

conocer al ser superior y en último término al Bythos. Más aún: el mismo Nous deseaba comunicar ese conocimiento a los eones; pero le detuvo el Silencio del Padre, que no quería dar esa visión inmediatamente, sino sólo después que los eones la hubieran deseado racionalmente. Aquella pasión fundamental de ignorancia, que existía silenciosa en todo el pleroma, estalla en Sofía, que llevada de su deseo desordenado rompe el orden pleromático y se deshace en un repugnante aborto: como un flujo de su sustancia que empieza a correr hacia abajo. Así se hace patente la inseguridad de todo el Pleroma, y todos los eones gimen con Sofía pidiendo remedio⁴.

Eliminación de la pasión y confirmación del Pleroma.

Como respuesta a las súplicas de los eones, el Bythos por el Nous emite el Par Cristo-Espíritu Santo, que cortan el flujo de la sustancia pasional de Sofía [= crucifixión de Sofía] y confirman el Pleroma. El Horos sin cónyuge emitido por el Padre para eliminar a la pasión de Sofía, y designado también como «cruz», por la imagen del corte horizontal dado por el Horos al flujo vertical de Sofía, no es probablemente distinto del Cristo-Espíritu Santo: es la virtud del Cristo en cuanto separador y confirmador. La otra función del Par Cristo-Espíritu Santo es la de quitar la posibilidad misma del pecado en el Pleroma mediante la instrucción del Espíritu Santo y consiguiente formación que los iguala al Nous y les enseña a glorificar al Padre de modo digno de él.

El Pleroma así instruido y ordenado entona himnos de alabanza al Padre y en honor suyo emiten, poniendo cada uno lo mejor suyo, la fina flor del Pleroma: Jesús⁵.

Fructificación de Sofía Achamoth.

La Sofía pasional echada fuera del Pleroma por el Cristo-Espíritu Santo quedó sin conocimiento, bulliente, informe, muerta. Hasta que el Salvador Jesús, en doble función de Logos y Nous, le da la formación primero según la sustancia, y luego la gnosis. El Salvador elimina de ella todo elemento pasional. Y una vez separados, concentra la entymesis en elemento psíquico y las pasiones más gruesas en elemento hílico.

Los Hombres espirituales son el fruto de la visión del Cristo; o según otra versión, del recuerdo de los Eones en Sofía desterrada.

⁴ IRENEO, I, 2, 1-3; I, 11, 2; ET 42; HIPÓLITO, Ref. VI, 30, 6-8.

⁵ HIPÓLITO, Ref. VI, 31-32, 2; IRENEO, I, 2, 4-6; I, 11, 1; ET 42; cf. SCHLIER, *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, p. 18-26: Die himmlische Mauer.

En todo caso Sofía no les puede formar porque son consustanciales a ella. Entonces se vuelve a la formación del elemento psíquico e hílico. Para ello recibe las ideas del Logos-Salvador.

De la sustancia psíquica forma entonces al Demiurgo, instrumento suyo para la formación del Cosmos, rey de psíquicos e hílicos, pero Padre solamente de los psíquicos. Mientras constituye el Demonio las primicias del elemento hílico.

El orden topológico cósmico correspondiente al metafísico viene consiguientemente ordenado así: Pleroma - Ogdóada (Sofía) - Hebdómada (Demiurgo) - Atmósfera (Demonio) - Mundo material. En este mundo material está el hombre ⁶.

Antropología.

En paralelismo perfecto con la cosmografía, los Valentinianos conciben al Hombre pneumático en este mundo como una chispa del elemento pneumático de Sofía, que ha caído hasta la tierra revistiéndose al paso por las diversas regiones, de los elementos correspondientes a ellas. Así el hombre pneumático de aquí abajo está revestido del hombre psíquico de la Hebdómada, del hombre hílico de la atmósfera y del revestimiento material sensible de aquí abajo.

Pero no todos los Hombres son pneumáticos. Otros tienen únicamente el elemento psíquico revestido de hílico y material sensible, porque proceden sólo de la Hebdómada. Otros son puramente hílicos con revestimiento material sensible.

En medio de este mundo corruptible de vida átona, temporal y fluyente el mismo pneuma se debilita. Tiene que estar en lucha constante con la materia hasta que con la ayuda del Salvador se libera del mundo ⁷.

Soteriología.

La salvación es realizada por Jesús, el fruto común del Pleroma. En su descenso a la tierra va revistiéndose las capas antropológicas de las regiones por las que pasa, si es que éstas son capaces de salvación. El relato de la Anunciación expresa el revestimiento pneumático de parte del Espíritu Santo (= Sofía) y el psíquico de parte del Demiurgo (= Altísimo).

⁶ VALENTÍN, *Fragm.* 5; VÖLKER; IRENEO, I, 4, 1-2, 5; I, 5, 1, 3; I, 11, 1; I, 14, 2; HIPÓLITO, *Ref.* VI, 32, 2-34, 8; ET 7, 5, 28, 33.39.48, 56 68; HERACLEÓN, *Fragm.* I, 2, 40.46.47; BROOKE.

⁷ IRENEO, I, 5, 5-6; I, 13, 6; I, 21, 4; ET 50.55; HIPÓLITO, *Ref.* VI, 34, 3-8; HERACLEÓN, *Fragm.* 13.24.40.44; BROOKE; cf. COLLANTES, *La teología de Heracleón*. Véase QUISPÉL, *La conception de l'Homme dans le Gnosticisme Valentinien*, en «Eranos Jahrb.» 15 (1947) 249-286.

El Cristo psíquico prestado por el Altísimo y el Pneumático dado por Sofía entran ocultamente en el seno de la Virgen María para formarse allí su cuerpo personalmente. La Virginitad en el parto es consecuencia de la constitución psíquica del cuerpo de Cristo.

Este cuerpo es real y verdadero, aunque no material. Es naturalmente invisible, pero pasible, de modo que será sacrificado.

El Salvador viene a iluminar a los pneumáticos y a salvar a los psíquicos. Todos los pneumáticos se salvarán por naturaleza. No así todos los psíquicos, puesto que éstos pueden inclinarse a una parte o a otra, pudiendo salvarse en la Ogdóada o ser entregados a las fuerzas destructoras y aniquilados. Los hílcos no tienen remedio, como tampoco las potencias del mal. Y no porque sean reprobados, sino porque su naturaleza es así.

Cuando el Salvador habla, a veces es el Cristo pneumático que habla a los suyos, a veces el Cristo psíquico que habla a los de su misma naturaleza. Es la Revelación de Jesús, que llevará la iluminación a los que se tienen que salvar por medio de la Fe: imperfecta en los psíquicos, Fe intuitiva y gnóstica en los pneumáticos⁸.

Iluminación y ascensión espiritual.

Por la revelación del Salvador el psíquico que primero estaba sumergido en *silencio* en la vida del mundo cree con la fe primero vaga y luego *fe pura*, aunque imperfecta. Así recibe la fuerza del Cristo psíquico que le sostiene en la lucha del mundo.

El pneumático vive también primeramente en medio del mundo sin distinguirse de los otros elementos. Los demonios han ultrajado su templo. Por la influencia del Salvador se va separando del mundo. Superada la vida hílca, por la fe psíquica y apartamiento del mundo, el semen pneumático despierta y tiende hacia la transformación perfecta.

Esta transformación se incoa en esta vida, pero se completa cuando depuesta la vestidura nupcial en la Ogdóada entre al Pleroma. Esa transformación se realiza prácticamente por la Iluminación o Fe gnóstica, con el conocimiento perfecto del Padre, del Origen propio del Padre y del origen y valor de las demás cosas.

Pero en varias de las ramas no bastaba la pura *gnosis*. Sobre todo entre los Marcosianos se añadían las ceremonias de la *apolytrosis*, en las que fácilmente se desviaban a usos menos morales.

⁸ HIPÓLITO, *Ref.* VI, 35-36; IRENEO, I, 6, 1-2; I, 7, 2-3; I, 15, 2-3; HERACLEÓN, *Fragm.* 7.8.10.13.14; 44.46; BROOKE; ET 9.26.40. 41, 2. 47, 2. 59.

Esta elevación graduada del elemento pneumático hasta la redención perfecta es la versión antropológica de la ascensión cósmica que algunos de los valentinianos admitían después de la muerte y para la que preparaban a los moribundos con la enseñanza de las fórmulas que les abrieran las puertas de los diversos pisos celestes vigilados por los publicanos de la correspondiente región.

En todo caso la iluminación era instantánea. Comportaba un triple aspecto: *esencialmente* era una verdadera regeneración; *intelectualmente* suponía una elevación e iluminación subjetivas del Nous humano fijándolo constantemente en el Salvador-Nous y por él en el Padre; *moralmente* comportaba la perfecta impecabilidad, puesto que anulaba toda concupiscencia carnal y desorden psíquico⁹.

Escatología.

Después de la muerte el Hombre emprende el camino de vuelta a la región y sustancia de la que procede. El pneumático deja el cuerpo aquí abajo, el elemento hílico en la atmósfera, el elemento psíquico en la Hebdomada-Ogdóada donde se celebra el banquete de las Bodas. Y por fin, dejado el vestido de bodas será admitido en el Pleroma al desposorio con su ángel, hecho él mismo ángel.

Una vez entrados los pneumáticos en el Pleroma, el Demiurgo, con los Psíquicos, pasará a la Ogdóada, donde gozarán oyendo los himnos y músicas del Pleroma.

Entonces el Fuego consumirá todos los demás elementos hílicos y materiales¹⁰.

Usos rituales.

Los heresiólogos antiguos nos informan con bastantes detalles de algunos ritos escabrosos que usaban los Valentinianos. Sobre la existencia de tales ritos no puede dudarse. Pero no es necesario extenderlos a todos los Valentinianos. Ciertamente existían en la escuela de Marcos. Pero no consta con certeza que estuvieran en uso entre los Maestros más insignes, como Valentín, Heracleón y Ptolomeo.

Puestos los elementos gnósticos, y las imágenes en uso, quedaba abierto el campo a tales desviaciones para hombres que quisieran abusar indignamente de la simplicidad de los incautos.

⁹ VALENTIN, *Fragm.* 2: VÖLKER; HERACLEÓN, *Fragm.* 5.11.13; 17-20. 27. 37. 39. 40. 46. 50; IRENEO, I, 6, 1; ET; 3. 41. 66; *Epist. ad Regh. de immortalite*, en «Vig. Christ.» 8 (1954) 42 s.

¹⁰ IRENEO, I, 6, 1; I, 7, 1; I, 17, 4; HERACLEÓN, *Fragm.* 18. 38; BROOKE; ET 36. 63. 64.

Pero aun la existencia de «ritos», como tales, con carácter no deshonesto, no parece que fuera común entre todos los valentinianos. Probablemente había entre ellos tipos diversos al modo de lo que sucedía entre los Neo-Platónicos, donde hallamos el tipo intelectual puro: Plotino; el tipo teúrgico: Jámblico; y el tipo moderado mixto: Porfirio¹¹.

CONSUSTANCIALIDAD PLEROMATICA

§ 1.

Las «syzygias»

S. Ireneo presenta a un «preclaro Maestro» valentiniano, que inicia sus profundas especulaciones con estas palabras:

IRENEO I, 11, 3: HARVEY I, 103-104:

«Ἔστι τις πρὸ πάντων Προαρχή, προανεννόητος, ἀρρητός τε καὶ ἀνονόμαστος, ἣν ἐγὼ μονότητα ἀριθμῶ. ταύτη τῇ μονότητι συνυπάρχει δύναμις, ἣν καὶ αὐτὴν ὀνομάζω ἐνότῃτα. Αὕτη ἡ ἐνότῃς, ἣ τε μονότης, τὸ ἐν οὐσαι, προήκαντο, μὴ προέμεναι, ἀρχὴν ἐπὶ πάντων νοητῆν, ἀγέννητόν τε καὶ ἀόρατον, ἣν ἀρχὴν ὁ λόγος μόνάδα καλεῖ. ταύτη τῇ μονάδι συνυπάρχει δύναμις ὁμοούσιος αὐτῇ, ἣν καὶ αὐτὴν ὀνομάζω τὸ ἐν, αὗται αἱ δυνάμεις, ἣ τε μονότης καὶ ἐνότῃς, μονὰς τε καὶ τὸ ἐν προήκαντο τὰς λοιπὰς προβολὰς τῶν αἰώνων.

Antes de todas las cosas existe un Preprincipio, preincognoscible, que es indecible e innominable, que llamo «monotes». Con esta «monotes» coexistía una dynamis que llamo «henotes». Esta «monotes» y «henotes», siendo una misma cosa, emitieron sin emitir nada el principio de todas las cosas, inteligible, ingénito e invisible, al cual Principio el logos llama «mónada». Con esta «mónada» coexistía una dynamis consustancial a ella, la cual denomino «uno». Estas dynameis: Monotes, Henotes Mónada y Uno emitieron las demás emisiones de los Eones.

No es uno el esquema valentiniano del Pleroma¹². Pero ni las diferencias accidentales, ni sobre todo la diversidad de denominaciones cambian las líneas fundamentales. El fondo lo constituye siempre la tétrada pitagórica con inspiraciones astrales¹³.

¹¹ IRENEO, I, 13; I, 21.

¹² Cf. IRENEO, I, 1, 1; I, 11, 1; I, 12, 1; I, 14, 1; EPIFANIO, *Panar.* 25, 2; 26, 8.12; 31 5-6; 33, 1; ET 7. 25. 29; HIPÓLITO, *Ref.* VI, 29, 8-30, 5; TEODORETO, *Haer. Fabul.* I, 13; PSEUDO-TERTUL, c. 4.

¹³ IRENEO, II, 14, 6. Sobre la Tétractis, generatriz de la década, cf. AE-

En la frase que directamente nos interesa se habla de que una *dynamis* consustancial a la Mónada coexistía a ella. El término «*dynamis*» por sí solo no bastaría para concluir que se trata del elemento femenino de una syzygia valentiniana, ya que en el mismo fragmento citado la denominación de «*dynamis*» se extiende a todos los elementos de la primera tétrada: «Estas *dynameis*: Monotes, Henotes, Mónada y Uno emitieron las demás emisiones del Pleroma»¹⁴. Pero estableciendo el paralelo con otros pasajes pleromáticos valentinos, v. gr. con las primeras líneas del primer capítulo de Ireneo, es evidente que la Mónada-Uno corresponde exactamente al Nous-Aletheia. Es decir: El «preclaro Maestro» hace alusión a la relación de consustancialidad existente entre el elemento masculino y su cónyuge.

Entre el Nous, Logos y Anthropos Eones no hay en los discípulos de Valentín ninguna distinción personal. Son aspectos o nociones de una persona única: el Unigénito de Dios¹⁵.

Cada una de estas nociones tiene su elemento femenino característico.

Este es uno de los puntos típicos de la gnosis valentiniana que causaba disgusto y escándalo a los Eclesiásticos¹⁶.

Eran las syzygias pleromáticas que según ellos tenía en su mente Pablo al exponer la unión Cristo-Iglesia¹⁷. Los nombres de estos elementos femeninos en la Ogdóada primera son Ennoia, Aletheia, Zoe, Ecclesia¹⁸.

El aspecto femenino en el Pleroma tiene su sentido profundo. No es solamente una expresión mítica de la limitación o de la negación

CIO: DIELS, I, 3, 8; ANATOLIO, *Peri dékados*, HEILBERG, 8; en JAMBlico, *Theolog. Arithm.*: LIPS, p. 18; HIPÓLITO, *Ref.* VI, 2; VI, 23; VI, 52, 1-2; DAMASCIO, *Dubit.*: RUELLE, p. 63; cf. DELATTE, *Etudes sus la littérature pythagoricienne*; SAGNARD, *La Gnose Valentinienne*, p. 337 s.; FILON, *De plantat. Noë*, 123.125.

¹⁴ Sobre las diversas acepciones de «*dynamis*» entre los Valentinianos, cf. SAGNARD, *La Gnose*, p. 637-638.

¹⁵ IRENEO, I, 12, 3; PSEUDO-TERTUL., *Adv. omnes Haer.* c. 36; cf. ORBE, *Estudios Valentinianos II*.

¹⁶ Cf. ORÍGENES, *In Matth.* XVII, 33; KLOSTERMANN, 692, 22-29; HARNACK: TU 42, 4, p. 72.

¹⁷ Eph 5, 32: cf. IRENEO, I, 8, 4 fin; I, 6, 4. Sobre el influjo de S. Pablo en las concepciones gnósticas, véanse las observaciones de PUECH-QUIPEL, en «*Vig. Christ.*» 8 (1954) 42-44.

¹⁸ La cónyuge de Bythos recibe otros nombres a más de *Ennoia*; cf. IREN. I, 12, 1; la misma *Ennoia* adquiere las variantes de «*Enthymesis*» (ET 7, 1) y «*Epinoia*» (Simonianos, *Ref.* VI, 13: aunque aquí no se refiere a la *Ennoia* del Bythos). Para «*Aletheia*» nos dan una etimología simple IRENEO, I, 12, 2; y EPIFANIO, *Panar.* 35, 5-6. Pero quizá más profundamente le daban este nombre los Valentinianos, fuera de las referencias escriturísticas, por designar la propiedad característica de la mente del Padre: el Unigénito por ser Nous es el único que conoce «de veras» al verdadero Dios

expresada en forma positiva¹⁹. Tiene otros matices, sobre todo en orden a explicar la comunicabilidad de las perfecciones contenidas en el elemento masculino. Los Valentinianos aparecen extremadamente concisos al hablar de los elementos pleromáticos. Sobre la esencia interna de la syzygia poseemos pocos datos. Más se extienden al hablar de la Vida hecha en el Logos. Conducidos de la mano o inspirados por el Evangelio de S. Juan ven en la expresión «Quod factum est in ipso vita est» la indicación de la syzygia con todas sus características. Veamos en rápido resumen el sentido de este elemento femenino pleromático para así determinar exactamente el alcance de la consustancialidad afirmada por el anónimo valentiniano.

Poseemos dos comentarios valentinianos algo detallados sobre el pasaje en cuestión. Ambos lo exponen en dos planos distintos, aunque unidos íntimamente por la ley de ejemplaridad. El comentario de Ptolomeo al Prólogo de S. Juan [IREN. I, 8, 5] y los Fragmentos de Heracleón.

Según los Valentinianos la Vida adviene sobre el elemento masculino Logos, como un elemento añadido que deja intacto el substrato del Logos, pero que lo perfecciona en orden a una actividad: «fructifica por medio de él», es decir, «da a luz los demás cones»²⁰. Este elemento femenino presenta dos características tratándose de la Vida: está «en él» y, por cierto, «hecho». Estos dos aspectos no deben confundirse, porque no se deben trasladar igualmente a los demás pares eónicos.

El ἐν αὐτῷ designa la relación entre el elemento masculino y el femenino. En el comentario de Tolomeo y en Heracleón se oponen al δι' αὐτοῦ. Menos acertadamente procede NORDEN²¹ al afirmar que la expresión ἐν τινὶ εἶναι significa una dependencia incondicionada de aquel en quien algo está, como de elemento más poderoso. Al menos la generalidad de la expresión no parece suficientemente basada en los ejemplos aducidos²². Más bien nos dejaríamos guiar por *Simpli-*

con un conocimiento intuitivo, eje de toda la economía gnóstica. En cuanto a *Zoé* y *Ecclesia* venían impuestos por el Prólogo de S. Juan y por las cartas de S. Pablo.

¹⁹ Sobre el elemento femenino, cf. STEFFES, *Das Wesen des Gnostizismus*, p. 148; BAUR, *Die Christliche Gnosis*, p. 148 s.; SCHLIER, *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, p. 60-75; BAYNES, *A Coptic Gnostic Treatise*, 142-143; SCHMIDT, TU 46, I, p. 25-31; SAGNARD, *La Gnose*, p. 348-355. También en los escritos Pseudoclementinos juega un papel importante la doctrina de la «syzygia» con el elemento femenino; cf. Hom. II, 15-17; III, 16; XII, 26; XII, 32; XVI, 12; HILGENFELD, *Die klementin. Rekognit.*, p. 282-286; SCHOEPS, *Theologie und Geschichte*, p. 161-162.

²⁰ IRENEO, I, 8, 5.

²¹ NORDEN, *Agnostos Theos*, p. 23, n. 1.

²² En S. Pablo existe la fórmula ἐν χριστῷ Ἰησοῦ, pero se trata de un sentido completamente distinto: cf. GAECHTER, *Comment. in I Cor.*—Otras

*cio*²³, que ofrece ante nuestros ojos once diferentes acepciones de la expresión ἐν τινί, coincidiendo una de ellas con la recogida por *Séneca*²⁴: «Id in quo forma est quae aptatur illi.» Es hallarse en un elemento a manera de forma suya, prescindiendo de otras circunstancias, sean finales, sean causales. La forma que sobreviene a la materia reconoce en ésta su ὑποκείμενον, y con él hace una sola hipótesis; es el ἐγγινόμενον, que unido al ὑποκείμενον constituye un concreto cualificado²⁵. Es lo que vio bien Epifanio al decir que el elemento femenino es una diathesis del masculino²⁶.

Al aplicar el tecnicismo del ἐν αὐτῷ al mundo pleromático hay que conservar el elemento común y esencial al concepto, es decir la íntima unión existente entre la forma y el substrato para constituir ambos una misma hypostasis con su circunscripción propia. Esta unión es tan íntima que el mismo nombre vale en los valentinianos para designar ambos elementos. En el comentario al Prólogo de S. Juan leemos:

«Y la vida era luz de los Hombres»: al decir Hombre significó al mismo tiempo a la Iglesia aplicándole el mismo nombre: a fin de que por la unidad del nombre se significase la comunión de la syzygia»²⁷.

Coincide con esta concepción la referencia de Ireneo:

«Y esta es la primera ogdóada, raíz e hipóstasis de todas las cosas, designada por ellos con cuatro nombres: Bythos, Nous, Logos y Anthropos: y que cada uno de ellos es másculo-fémينا»²⁸.

Pero aun siendo tan íntima esa unión entre la dynamis y el substrato, en que está sustantivada, eso no impide que el elemento femenino tenga sus caracteres propios. Ireneo, que comprendió muy bien el sentido no sustancial, sino dispositivo, de los elementos femeninos,

locuciones tienen sentido local, como ἐν θεῷ γίνεσθαι: FESTUGIERE, RHT, III, 131.152: ἐν φωτὶ γίνεσθαι: *Acta Pauli et Theclae*, c. 6: LIPSIUS-BONNET, AAA, I, 239, 7; consiguientemente significa deificarse, iluminarse.

²³ SIMPLICIO, *In Categor.* c. 2 (ARISTOT, p. 1.^a 24); KALBFLEISCH, 46, 5 s.

²⁴ SÉNECA, *Ep.* 65, 8: HENSE, 205, 14-16.

²⁵ KALBFLEISCH, II, 31 s.; cf. V. ARNIM, SVF, II, 378; ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, III, I, 98, n. 1.

²⁶ EPIFANIO, *Panar.* 33, 1, 5: HOLL, I, 448, 15; IRENEO, II, 14, 6; II, 18, 2.

²⁷ IRENEO, I, 8, 5; cf. ET 6, 4: «Yo soy la Vida».

²⁸ IRENEO, I, 1, 1 fin.

parece que al identificar sustancialmente ambos elementos quiso eliminar el carácter propio de cada uno de ellos:

«¿Cómo era posible que la enthymesis suya con la pasión fuera separada? Porque la enthymesis no se concibe si no está en unión con alguien; ella separada nunca podrá estar. Sino que la mala enthymesis será absorbida por la buena, como la enfermedad por la salud»²⁹.

No es que sea fácil explicar filosóficamente la concepción valentiniana justificándola. Ni todos los valentinianos con los que Ireneo discutió lo podrían hacer. Pero no cabe duda que los jefes de la escuela se habían preocupado del problema y sugerido su explicación.

Aun contando con la identidad sustancial de estos dos elementos, era aún necesaria para una fructificación perfecta la unión, por decirlo así, *moral* de ellos, en el orden y medida determinado por Dios. Si los nombres de los Eones inferiores a la primera Ogdóada no son otra cosa que denominaciones de las características naturales y sobrenaturales de los seres racionales procedentes del Pleroma³⁰ es fácil ver en el par Theletos-Sofía la expresión de dos magnitudes contenidas, respectivamente, en el elemento masculino y femenino, que son en sus relaciones mutuas las determinantes de la degradación al mundo inferior.

Es interesante notar que para el jefe de la Escuela la conexión entre las dos compartes de la syzygia es el *thelema* del Padre³¹. La *dynamis* del Pleroma homogéneo habría que considerarla como cargada de una *epithymia* que debe ser controlada por la parte masculina [Logos] según el *thelema* del Padre. Si no es controlada o si no se somete a ese orden de la voluntad del Padre, sustentivada como está en su cónyuge produce su fruto, informe como de hembra, pero sustancial por estar hipostasiada en el elemento masculino, aunque no

²⁹ IRENEO, II, 18, 2.

³⁰ ORBE, *Estudios Valentinianos*, II.

³¹ EPIFANIO, *Panar.* 33, 1, 2-7; HOLL, I, 448, 8-449, 6; *Panar.* 31, 5-6 máx. HOLL, I, 392, 1-2.7.13; IRENEO, I, 12, 1; cf. PLATÓN, *Tim.* 41b. «Thelema» se opone a «Epithymia». Designa la voluntad racional deliberada. Se aplica con frecuencia al querer divino; IGNACIO ANTIOQ. *Ad Eph.* 20: LIGHTFOOT; TACIANO, *Adv. Graec.* c. 5. 12; CH V, 7; X, 2; XIII, 19.2. Para acercarse a Dios hay que refrenar las «epithymias» con perfecto querer: IRENEO, I, 6, 4; CICERÓN, *Disp. Tusc.* IV, 2. La «epithymia» no nace de la carne, sino de la materia pasional: cf. TACIANO, *Adv. Graec.* c. 12, 4, 15. La «epithymia» que acometió al hombre en el Paraíso no debe entenderse necesariamente como deseo carnal, sino como desorden racional pasional, cf. CLEM. ALEJ., *Protrept.*, 11; STÄHLIN, I, 78, 26. Esta «epithymia» aparece según los Estoicos en la segunda semana de la vida: WASZINK, *De anima*, p. 434; HERACLEÓN, Fr. 2: BROOKE; COLLANTES, *La teología de Heracleón*, p. 396 s.

recibe de él la forma por no ser conforme al Logos que debe intervenir en todas las formaciones del Pleroma constituyendo el querer perfecto.

Es el caso de Sofía, mitificado en dos versiones cuyo común denominador es un deseo desordenado [epithymia] de Sofía no limitado a sus proporciones según razón conforme a la voluntad [thelema] del Padre ³².

La razón de ser de la introducción del elemento femenino en el Pleroma es la explicación de la comunicabilidad del elemento masculino. Por tanto el aspecto estático de la unión con la cónyuge viene determinado en su necesidad o accidentalidad por la relación al aspecto dinámico de la generación de Eones. De ahí que la esencialidad y entidad del elemento femenino varíe en las diversas categorías de syzygia pleromática ³³.

Respecto del Logos, Zoe es considerada no sólo como «en él», sino como «hecha en él». Es que la Zoe de que se trata no se halla en el Logos οὐσιωδῶς, sino que debe presentarse como un ἐγγινόμενον. Zoe es, en efecto, el elemento femenino en orden a la formación e iluminación de los hombres espirituales ³⁴, encerrados seminalmente en el Anthropos Eon por su cónyuge Ecclesia ³⁵.

En este caso, aun reteniendo la unidad sustancial que hemos indicado arriba, la aparición de Zoe puede designarse como realmente «adventicia». Zoe fué hecha en él, sin que baste decir que «coexistía con él». La razón es sencilla. La emisión del Logos en cuanto manifestación ad extra de la Divinidad lleva consigo en su misma noción la capacidad de comunicar lo propio del Logos, i. e. la racionalidad, a los entes sucesivos. Si el principio de esa comunicabilidad hubiera de ser designado por un elemento mítico femenino, habría que decir que ese elemento femenino coexistía con el Logos. Pero la Zoe que entienden los Valentinianos no es un medio de explicar la comunicación de la racionalidad. La Zoe valentiniana tiene valor de «semilla sobrenatural», que será formada por el Cristo-Espíritu Santo. El concepto de Logos no incluía esta comunicación de vida. Por eso el Logos no es Zoe. Y no la puede comunicar si antes no la recibe del Padre. No se trata de una anterioridad temporal ³⁶. Basta que no se contenga en el concepto de Logos, sino que le sea adventicio. Y esto

³² IRENEO, I, 2, 1; ET 42, 44.45; HIPÓLITO, *Ref.* VI, 30, 7 s.

³³ Este sentido valentiniano ha escapado a Ireneo, quien dice: «Prius erat ponenda [Vita], quia Pater vivit et Nous vivit»: II, 13.

³⁴ HERACLEÓN, *Fragm.* 2: BROOKE.

³⁵ Cf. ET 26, 1; *Codex Jung*, en «Vig. Christ.» 8 (1954) 29; ORBE, *Estudios Valentinianos* II.

³⁶ IRENEO, I, 1, 1; ORIGENES, *In Ioann.* II, 19 (13): PREUSCHEN, 76, 16-29; IRENEO, I, 8, 5.

es lo que significa que el Nous, o mejor el Padre por el Nous [el Nous contiene en sí cuanto natural o sobrenatural puede realizarse en el exterior del Bythos], deposita en él la Vida como Luz de los hombres espirituales³⁷.

Aplicando el mismo tecnicismo al Dios infinito y su cónyuge Ennoia, la distinción entre ambas es mucho más diluida. Aunque haya habido Valentinianos que le hayan atribuído hasta tres cónyuges, esa misma facilidad en buscarle esposas es señal clara del poco interés objetivo que los nombres femeninos del Bythos representaban para ellos³⁸. En realidad, los tres nombres Ennoia, Sige, Charis y para algunos Thelesis³⁹ no son tres nombres personales que afectan a una entidad distinta personalmente del Dios infinito. Ni siquiera se trata de tres disposiciones distintas del mismo Dios. Es un mero artificio para explicar en términos humanos el motivo de la nueva Economía no eterna escogida por Dios. Antes de ella Dios había estado en un Silencio eterno, en autocontemplación, donde no había ni disposición ni dynamis alguna accesoria libremente adoptada. De ahí que la Sige la presente Ireneo «συνπαράουσα» con el Bythos. Es la expresión mítica de la inactividad discursiva y creativa de Dios. Como así no se explica el origen de los seres de Dios, los valentinianos a favor del Mito encontraron otros dos términos para designar a Sige: Ennoia y Charis⁴⁰.

Así considerados los tres nombres se ve el significado último de su carácter sexual. Un simple expediente que sin menoscabo de la alteza de Dios coloca en su pensamiento gratuito orientado a la creación futura el principio de la multiplicación de los seres. Si el pensamiento de Dios es en sí fecundo bastará darle una forma femenina para justificar el mito del matrimonio inicial, que despojado de su ropaje mítico no dice más que una sobria concepción eclesiástica⁴¹.

³⁷ Este aspecto veían los Valentinianos en el descenso del Espíritu Santo después del Bautismo de Jesús: ET 61, 6.

³⁸ IRENEO, II, 14, 6; II, 18; cf. CASEY, *Two Notes on Valentinian Theologie*, en «Harvard Theol. Revue», 23 (1930) 278; SAGNARD, *La Gnose Valentinienne*, p. 350-351.

³⁹ IRENEO, I, 12, 1.

⁴⁰ Es la profunda idea filosófica que apareció quizá por vez primera en Aristóteles al presentar a Dios ocioso y no providente por estar ocupado en su propia contemplación; *De Coelo*, 29a, 22; 292b 4; *Ethic. Nic.* 1178b 10; 1154b 26. Cf. CICERÓN, *De nat. deorum* I, 51; DIANO, *Epicuri Ethica*, p. 115-116.

⁴¹ De ahí la variedad de concepciones sobre el Dios supremo: **Sin cónyuge**: IRENEO, I, 11, 5. **Másc.-fémína**: TERTUL., *Adv. Valent.*, c. 34. ASCLEPIUS, 20, en NOCK-FEST. II, 9, 11; S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* VII, 9; DOMBART I, 287; FIRM, MAT. V, praef. 3; LACTANCIO, *Div. Inst.* IV, 8, 4-5; SCOTT, IV, 17, 16 s.; *Orphica, Fragm.* 21a 4; KERN 168, 3; 81, 4; 56; HIPÓLITO, *Ref.* VI, 18, 2-7; WENDLAND 144, 9 s.; *Mon. Piot.* 38 (1941) 147 s.: *Le symbole du Phénix et le mysticisme hermétique*; KROLL, *Die*

Esta concepción del Bythos supracategorial es común a todos los valentinianos. Dejen o no caer expresamente la cortina del Horos ante el Bythos, con todo es claro que en todos ellos el Dios supremo constituye una entidad aparte⁴². Y ese es también el caso del Maestro Ilustre que comentamos.

En estudio paralelo con Iren. I, 1, 1, la Monotes-Henotes del Maestro anónimo corresponde al Bythos-Ennoia de los otros Valentinianos. Y también él designa esta suprema syzygia con términos de trascendencia. Entre los dos elementos masculino y femenino no existe la distinción, ni siquiera de orden de naturaleza, que distinguíamos entre Logos y Zoe. Con cuidado dialéctico exquisito va corrigiendo sus expresiones sobre el Pleroma: «Esta Monotes y Henotes, siendo una misma cosa, emitieron sin emitir nada...»⁴³.

Consiguientemente la relación entre ambos elementos es la de una identidad absoluta. La misma fórmula «coexistía», análoga a la que leemos en Ireneo I, 1, 1, más que una coexistencia entre dos elementos distintos significa un modo de concebir una misma entidad simplicísima y supracategorial: un mero modo de hablar para hacernos inteligible la capacidad productiva del Dios Supremo.

Demos un paso más. La cortina del Horos, explícita o implícita en los Valentinianos, no separa sólo al Bythos. A nuestro entender

Lehren, p. 51-55; BIDEZ-CUMONT, *Les Mages hellénisés*, II, p. 110, nota 7; FESTUGIERE, RHT IV, 43-44; MASSUET, *In Iren. Dissertatio* I, 40; MG 7, 59-60; CLEM. ALEJ., *Strom.* V, 125, 2; STÄHLIN, II, 411, 3.16 s., donde alude a las emisiones valentinianas, cf. *Strom.* III, 1, 1; STÄHLIN, II, 195, 1 s.; WOBBERMIN, *Religionsgeschichtliche Studien*, p. 96; EVANS, *Against Praxeas*, p. 237-243. **Con cónyuge**: estadio de hermafroditismo desarrollado: IRENEO, I, 11, 5; ET 7; cf. MATTER, *Histoire critique du Gnosticisme*, 112, 53-56; BEAUSOBRE, *Histoire du Manichéisme* I, 583-585. La Ennoia como **mera disposición**: IRENEO, I, 12, 1; EPIFANIO, *Panar.* 33, 1. Para la concepción eclesiástica a que nos referimos, cf. CLEMENTE ALEJANDRINO, *Quis dives salvetur*, c. 37; STÄHLIN III, 184, 2.

⁴² También en Basilides queda en una absoluta penumbra. El «dios que no es» basilidiano no es el Dios Supremo, cuya existencia con todo reconoce, aun cuando sus indicaciones sobre él son escasísimas. Cf. HIPOL., *Ref.* VII, 20, 2-21, 1; WENDLAND 195, 24-196, 22. En este relato hay que distinguir entre el Bythos «ni ser ni no-ser» y el Dios Padre «dios que no es» origen del semen cósmico. Este detalle parece haber escapado a LEISEGANG, *La Gnose*, Paris, 1951, p. 148. Al modo de LEISEGANG parecen también entenderlo FUNK, *Ist der Basilides der Philosophumena Pantheist?*, en «Theol. Quartalschrift», Tübingen 1891, p. 277 s.; HILGENFELD, *Der Basilides des Hippolyt*, en «Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie», Jena 1875, p. 288-350; UHLHORN, *Das basilidianische System*, Göttingen 1855; BAUR, *Das basilidianische System der Philosophumena*, en «Theol. Jahrbuch» (1856) I, 143-144.

⁴³ La expresión es susceptible de una doble interpretación, bien como emisión a modo de germinación (cf. IRENEO, II, 17) o bien en sentido de supracategorialidad, al modo de Basilides.

esta cortina de hierro divide por la mitad, por así decirlo, al Nous. Dicho de otra forma: El Horos superior es muy probablemente el mismo Nous, que en su cara superior intuye al Dios infinito y en su inferior unido a la Aletheia [= Hen de nuestro «preclaro Maestro»] es el origen del mundo inferior⁴⁴. Por eso en el mismo Nous el elemento femenino tampoco tiene un sentido adventicio, sino que es algo que coexiste con él. Es esencial al Nous el ser verdad⁴⁵. Y puesto que su esencia es precisamente la tendencia al exterior, el elemento femenino queda totalmente circunscrito al masculino; ya que en el Nous se contienen en germen todas las posibles manifestaciones de Dios, tanto en el orden natural como en el sobrenatural, tanto el Logos como el Cristo. Esta es la razón por qué el Maestro Ilustre no dice que el Hen fué hecho en el Nous (y ninguno de los valentinianos, que yo sepa, hace semejante afirmación), sino que de un modo semejante al usado en la syzygia del Bythos utiliza la fórmula «coexistía». El elemento femenino no es algo sobreañadido que no estuviese contenido en el concepto del Nous emitido. Es, pues, una syzygia *esencial*. Por tanto su unión es más íntima si cabe que la existente entre Logos y Zoé, entre las que como decíamos no hay distinción entre cosa y cosa, sino entre forma y substrato, entre disposición e hypokeimenon.

La consustancialidad que describe el Valentiniano no sólo designa una unión de identidad personal como la que existe entre la causa τὸ ἐν ᾧ y el ὑποκειμενον que la hipostatiza, sino aún más íntima. Tal que apenas da lugar a una distinción de razón fuera de la de querer dar una explicación a la formación del mundo a partir de un solo principio y sin admitir la creación.

Pero en todo caso nos hallamos en un grado inferior. El «homousios» parece la traducción a este grado inferior del «siendo una misma cosa» enunciado antes del Bythos y Ennoia. Por hallarse en este grado inferior e inmediato hacia fuera, las emisiones que procedan de aquí no se designarán «emisiones sin emitir», sino que serán emisiones estrictamente dichas.

Cabe indicar una última sugerencia. El término de consustancialidad es aquí aplicado a dos elementos que anteceden al menos en orden de naturaleza, al Logos. Ahora bien: se nos dice que en el Logos fué emitida toda la «sustancia» del Pleroma⁴⁶.

⁴⁴ Sobre los caracteres personales atribuidos al Horos, cf. SCHLIER, *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, p. 18-26.

⁴⁵ Es el significado de su nombre; cf. supra nota 18. Coincide con la designación hermética: CH I, 1: τῆς ἀπενθήας νοῦς. Cf. HIPÓLITO, *Ref.* VII, 33, 3; WENDLAND 281, 11; *Ref.* VII, 28; WENDLAND 208, 14; IRENEO, I, 24, 1.

⁴⁶ IRENEO, I, 8, 5.

Concediendo que el sentido de esta expresión es que el Logos es la causa de la generación y formación del Pleroma⁴⁷, queda con todo un punto que dilucidar. ¿Se puede hablar de la «sustancia» del Nous, del Unigénito? Siendo el Unigénito fuente del orden natural y sobrenatural por el Logos y Cristo Eones, es anterior a esas categorías que probablemente no las consideraban como existentes actualmente en el Nous, sino sólo en energía. Esa sería la explicación de por qué el Códice Bruciano para decir que el Espíritu Santo, cónyuge de Cristo, igualó a los Eones del Pleroma con el Nous, dice que los hizo insustanciales [ἀνουσίους]⁴⁸. El Nous sería, pues, «insustancial» en sentido de «supersustancialidad». Estaría en otra categoría de seres⁴⁹.

Consiguientemente, el término «consustancialidad» no sería aquí designativo de una sustancia en sentido estricto, sino más bien serviría únicamente de medio de expresar meramente la relación entre dos elementos: disposición y sustrato, en el mismo orden que *de hecho* es considerado esencialmente superior al del Pleroma. Nos hallamos en el ambiente rarificado del Horos superior del Pleroma. Y quizá, con una lógica gramatical no seguida por el anónimo valentiniano, pudiéramos decir que esos elementos son «*homoanousios*».

§ 2.

Las emisiones

Describiendo Ireneo el arte con que los Valentinianos atraían las almas cautas a sus errores, dice:

«Y hasta aquí sirviéndose de las afecciones humanas y diciendo cosas semejantes a las que piensan muchos que no tienen idea exacta de Dios, con la apariencia de verosimilitud con que presentan su doctrina hemos visto que han atraído a muchos: llevándoles a partir de los elementos a que están acostumbrados, a todas sus historias sobre los Eones [= de omnibus] exponiendo la generación del Verbo de Dios y de la Vida y obstruyendo las emisiones del Nous y del Bythos. Y lo que dicen de estas cosas es inverosímil y sin ninguna demostración, y de arriba abajo mentiras. Como los que presentan a un

⁴⁷ IRENEO, I, I, 1.

⁴⁸ BAYNES, *A coptic gnostic treatise*, (3)-(7).

⁴⁹ Es el término supracategorial que estuvo en boga en diversas gnosis. Cf. ORBE, *Variaciones*, en «Gregorianum» 35 (1954) 35 nota 63. Entre los Valentinianos podrían añadirse con sentido supracategorial: IRENEO, I, 15, 5; I, 24, 2; I, 14, 1 medio y fin; II, 9 (cf. MANUCCI, p. 339 n. 1); II, 12, 8; II, 19, 2. En el *Codex Brucianus* aparece frecuentemente: SCHMIDT, *Koptisch-Gnostische Schriften*, pp. 337, 23; 349, 8; 358, 29; 362, 19; 363,

animal los alimentos que le gustan para cazarlo, halagándole con cosas agradables a las que está acostumbrado hasta que lo agarran; y una vez que lo tienen cogido lo amarran amargamente y lo llevan a la fuerza arrastrándolo consigo adonde quieren; de la misma manera éstos ganando con manjares acostumbrados por medio de un lenguaje cautivador [pythanologiam] a sus secuaces les obligan a tragarse la dicha emisión y les endilgan cosas incongruentes y toda la increíble sucesión de clases de emisiones»⁵⁰.

Los pocos documentos que conservamos de los Valentinianos confirman plenamente este juicio de Ireneo sobre la táctica Valentiniana. La diferencia entre los escritos exotéricos y los esotéricos es total. Esa Pythanología se palpa constantemente en los Fragmentos de Heraclión y en la carta de Ptolomeo a Flora. Y que precisamente la instrucción sobre el Pleroma y sus emisiones fuera la doctrina esotérica aparece evidente de las siguientes líneas de Ptolomeo, en las

6.15; 366, 38; BAYNES, *A Coptic Gnostic Treatise*, (3), (7); HIPOL. *Ref.* VI, 42, 4: WE 174, 3; *Ref.* VI, 42, 8: WE 175, 8. El mismo sentido de supereminencia atribuye Marcos al Dios Padre, al designarlo como *προόντα*: IRENEO, I, 21, 5; cf. VALENTÍN, en EPIFANIO, *Panar.* 31, 5, 5: HOLL I, 391, 7; *Panar.* 31, 5, 7: HOLL 392, 4; *Panar.* 31, 6, 2: HOLL 393, 4. En el CH, además de la forma *ἀνουσιάστος*: CH II, 5, hallamos *περιούσιος*, probablemente con el mismo sentido de *ἀνούσιος*: CH I, I, 19. Cf. nota de NOCK-FESTUGIERE, p. 23, n. 49; FESTUGIERE, *RHT* IV, 71-78; SAGNARD, *La Gnose Valentinienne*, 431, n. 1. También entre los Neoplatónicos hallamos el término: PROCLUS, *In Tim.* DIEHL II, 164, 22; 203, 23; 295, 14.19; 300, 8; 303, 23. Es siempre el mismo sentido de superación categorial que viene, por prescindir de ARISTÓTELES (Fragm. 49, *De oratione*, WALZER, p. 100), del mismo PLATÓN, *Politeia*, 509b: *οὐκ οὐσίαν ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπεχεινά τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος*.—PLOTINO, *Enn.* V, 5,6; VI, 7, 32: *ἀρχὴ δὲ τὸ ἀνείδειον, οὐ τὸ μορφῆς δεομένου, ἀλλ' ἀφ' οὗ πᾶσα μορφή νοερά*. *Enn.* III, 8, 9: *τοιοῦτο μέντοι, οἷον μὴδενός αὐτοῦ κατεγορεύσθαι δυναμένου, μὴ ὄντος, μὴ οὐσίας, μὴ ζωῆς, τῷ ὑπερ πάντα ταῦτα εἶναι*.—*Enn.* V, 1, 8: *ἐπεχεινά οὐσίας*; PORFIRIO, *Sent.* 30: *ὑπερουσίως*.

También entre los autores eclesiásticos hallamos el término *ἀνούσιος*: con el mismo sentido de excelencia: MARIO VICTORINO, *Adv. Arium*, II, 1.2; IV, 26: ML 8, 1089.1132; MARCELO ANCIR, en LOOFS, *Paulus v. Samosata*, TU 44, 5, p. 209; DION. AREOPAGITA, en BENZ, *Marius Viktorinus*, 193-194 nota. En cuanto a Basíliides, hablando del Dios segundo, no lo designa nunca como *ἀνούσιον*, pero sí frecuentemente como *οὐκ ὄντα*. En cambio, del Dios supremo dice que es *οὐκ οὐσία, οὐκ ἀνούσιος*: *Ref.* VII, 21, 1: WE 196, 15. Parece, por tanto, que la forma *ἀνούσιος* designaría entre los Basilidianos la naturaleza del «reino que no es» por su eminencia.

⁵⁰ IRENEO, II, 14, 8.

que se propone netamente el problema que los Valentinianos trataban de resolver con su doctrina de las emisiones:

EPIFANIO, *Panar.* 33, 7, 8: HOLL, 1, 457, 8-13:

Μηδὲ σε τανῶν τοῦτο θορυβεῖτω, θήλουσαν μαθεῖν πῶς ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς τῶν ὄλων, (οὐσῆς)τε καὶ ὁμολογουμένης ἡμῖν καὶ πεπιστευμένης, τῆς ἀγεννήτου καὶ ἀφθάρτου καὶ ἀγαθῆς, συνέστησαν καὶ αὐται αἱ φύσεις, ἧ τε τῆς φθορᾶς καὶ (ἡ) τῆς μεσότητος, ἀνομοούσιοι αὐται καθεστῶσαι, τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν ἔχοντος τὰ ὅμοια ἑαυτῶ καὶ ὁμοούσια γεννᾶν τε καὶ προφέρειν.

De momento no te preocupe demasiado esto: queriendo saber cómo de un solo principio de todas las cosas, que es y confesamos y creemos ingénito e incorruptible y bueno, pudieron venir a existir aun estas naturalezas: a saber, la de corrupción [triple] y la intermedia [psíquica], ambas de diversa sustancia [que el Principio de todas las cosas], siendo propio de la naturaleza del Bien engendrar y emitir cosas consustanciales a sí y semejantes.

Ptolomeo parte aquí de dos bases inconcusas: la triple naturaleza de corrupción y la psíquica son no-consustanciales a Dios. Es propio de la naturaleza de Dios el engendrar y emitir cosas consustanciales a Él y semejantes. No toca más el problema. Pero es evidente que de los principios propuestos se llega inmediatamente a dos consecuencias: que los elementos hílcos y psíquicos no han sido engendrados o emitidos por el Principio de todas las cosas. Y que si el Principio de todas las cosas ha emitido algo, eso debe ser consustancial a él.

No propone Ptolomeo en toda generalidad que lo engendrado es consustancial al generante. Quizá valga también tal principio general. Pero aquí sólo se afirma de la naturaleza del Bien.

Urgiendo la estructura de la cláusula clave podría quizá perfilarse más la idea haciendo corresponder los miembros paralelos de esta forma: Es propio del Bien engendrar cosas consustanciales a sí mismo y emitir cosas semejantes a sí. Resultando de esta forma la consustancialidad vertical propiedad de la generación y la semejanza propiedad de la emisión.

Como Ptolomeo no se detiene a especificar el género de emisión, queda abierto el campo al análisis que nos presenta Ireneo, en el cual una de las emisiones se denomina precisamente a modo de generación.

El problema es, pues, acuciante. Excluida de antemano la posibilidad de la creación de la nada, y excluida ahora la emisión de Dios, ¿cómo puede explicarse la presencia de seres no consustanciales al Principio de todas las cosas?

A Flora no le debe preocupar por ahora la solución de este problema. Cuando haya picado en el anzuelo, como decía Ireneo, le endilgarán toda la serie de emisiones diversas del Pleroma.

El hecho es que, a la manera de otras soluciones filosóficas, los Valentínianos adoptaron como solución del problema las emisiones⁵¹. No está la dificultad de la sucesión pleromática en que los productos sean consustanciales al emittente. Eso es en la mentalidad valentiniana una cosa que se cae de su peso: «Es propio de la naturaleza del Bien engendrar y emitir cosas consustanciales a sí y semejantes». Lo repite también Ptolomeo en el comentario al Evangelio de S. Juan:

«Y el Verbo era Dios, consiguientemente en pura lógica, comenta, porque lo que es engendrado de Dios es Dios»⁵².

El verdadero problema estaba en la deminoración constante y coetánea aparición de las pasiones que darían origen a las sustancias en que serían consustanciales los elementos del mundo hílico entre sí y los del mundo psíquico entre sí. En la deminoración hallan precisamente los valentinianos la explicación del doble dato de la existencia del mundo inferior y de la presencia en él de elementos pneumáticos.

Para determinar con la mayor exactitud ese concepto de consustancialidad que les parecía evidente, vamos a analizar el hecho de las emisiones en el Pleroma tal como lo conciben los Valentínianos.

No era única la interpretación gnóstica de las emisiones pleromáticas. Para mentalidades menos cultas de los secuaces de Valentín, fácilmente pudo degenerar en una concepción antropomórfica cruda. Pero no necesariamente debía llevar ahí. El mismo Ireneo refiere la concepción destilada del Preclaro Maestro. Y entre esos

⁵¹ La doctrina de las emisiones no arguye necesariamente un origen oriental. Escribía acertadamente ZELLER (*Die Philosophie der Griechen*, III, 24, 86-87): «La doctrina de las «emanaciones», tal como se halla en esta época (Platonismo medio), no obliga a pensar en una dependencia del Oriente... Como un flujo de la divinidad en sentido estricto, consideran los primeros, los Estoicos, las fuerzas de la naturaleza y las del Espíritu humano; y a los Estoicos deben muchísimo en su representación de las fuerzas divinas Filón y Plotino. La determinación de que el ser derivado decrece en perfección con su alejamiento del originario juega un papel importante en la visión del mundo Aristotélica. Y cuán cerca del Sistema de las emanaciones se había de llegar en el intento de asociar la immanencia estoica con la transcendencia aristotélico-platónica lo muestra el *De mundo*.»

⁵² IRENEO, I, 8, 5. Con la misma lógica se aplican a sí mismos los Valentínianos el nombre de Hijos de Dios en Io 1, 13, que según Tertuliano ellos pusieron en plural; «non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt». Cf. TERTULIANO, *De carne Christi*, c. 19: ML II, 829: «Sic enim scriptum esse contendunt: "non ex sanguine, nec ex carnis voluntate, nec ex viri, sed ex Deo nati sunt", quasi supra dictos credentes in nomine eius designet, ut ostendat esse semen illud arcanum electorum et spiritualium, quod sibi imbuunt.» Cf. IRENEO, III, 16, 2; III, 19, 2; III, 21, 5; V, 1, 3. Véase la discusión filológica de la variante en LAGRANGE, *L'Évangile selon S. Jean*, París, 1925, p. 15-19.

dos extremos podemos suponer toda una gama. Lo que nos interesa aquí es el sentido filosófico-teológico que los jefes de la Escuela atribuyeron a las emisiones del Pleroma y la justificación que intentaron de ellas.

Ireneo ya ve que está tratando con mitos que expresan imperfectamente la idea filosófica. Por eso con frecuencia expone como designaciones y nombres de virtudes los diversos Eones. Jamás acusa de politeístas a los Valentinianos⁵³. Sin embargo, no siempre parece llegar al fondo de la idea expuesta por los adversarios⁵⁴.

Frecuentemente disputó con los valentinianos sobre el alcance de las emisiones en todas las variantes o matices que ellos proponían para huir de las objeciones del celoso Obispo. Vamos a seguir paso a paso el discurso de Ireneo, haciendo notar dónde la mentalidad ortodoxa y eclesiástica de Ireneo rozaba sin tocar la mentalidad e hipótesis valentinianas.

La causa final de toda emisión viene siempre considerada la «gloria del Bythos»⁵⁵.

Ireneo propone una definición de Emisión propiamente dicha: «Emissio est eius quod emittitur *extra* emittentem manifestatio»⁵⁶. Puede en efecto concebirse, dice Ireneo⁵⁷, una emisión dentro del emittente; tal es la que describen los Valentinianos en el caso de la Ennoia y el Nous: «pegados al Propator»⁵⁸. Esta unión no quiere, con todo, decir que se identifican completamente. Advuértase que ninguno de los heresiólogos acusó a los valentinianos de politeísmo: y sin embargo dice muy bien Ireneo: que si todos los elementos de la Ogdóada son *una misma cosa*, que cae por tierra todo el tinglado de su ochote⁵⁹. En tal caso se trataría para Ireneo de una emisión *impropia*⁶⁰. Y no existiendo distinción personal, no serían otra cosa que nombres dados a virtualidades existentes en Dios⁶¹. El resul-

⁵³ IRENEO, I, 22, 2.

⁵⁴ Cf. PLOTINO, *Enn.* 3, 5, 9: HENRY 332, 24-29: «Los mitos, para ser verdaderamente tales, tienen que distribuir en el tiempo y separar unos de otros seres que de hecho no están separados, sino solamente se distinguen en el rango y en la potencia; hacen nacer lo que jamás ha comenzado, lo dividen. Así enseñan lo que pueden y dejan al que los entiende el cuidado de recomponerlos.»

⁵⁵ IRENEO, I, 1, 2; I, 2, 6; I, 5, 1; I, 14, 1, 7; II, 5, 3; II, 7, 1 collato II, 15, 3; cf. CLEM. ALEJ., *Strom.* IV, 90, 2; STÄHLIN, II, 287, 30; SAGNARD, *La Gnose Valentinienne*, p. 327; EPIFANIO, *Panar.* 31, 5, 9: HOLL., I, 392, 15-16.

⁵⁶ IRENEO, II, 3, 5.

⁵⁷ IRENEO, II, 13, 6.

⁵⁸ IRENEO, II, 12, 2; cf. I, 1, 1; I, 2, 4; I, 11, 4; I, 8, 5; I, 2, 2.

⁵⁹ IRENEO, I, 9, 3 fin.

⁶⁰ IRENEO, II, 13, 6.

⁶¹ IRENEO, II, 13, 9; II, 17, 8; I, 11, 4.

tado sería que en ese caso todos los seres así emitidos no sufrirían deminoración alguna, y siendo perfectamente semejantes al emittente ⁶², puesto que no se distinguen de él, lo conocerán plenamente.

Acostumbrado a cubrir todas las escapatorias, Ireneo hace todavía una hipótesis en esta emisión ad intra: «a no ser que *dentro* se entienda en un vacío que exista en el interior del Padre». Pero tal hipótesis es absurda ⁶³. No sería espiritual si en su interior pudiera concebirse la limitación de un vacío.

Creemos que a esta proposición del argumento asentirían plenamente los jefes valentinianos. Esa emisión de Ennoia e incluso la del Nous la consideraban ellos también como emisiones improprias supra-categoriales. A eso se refería el Preclaro Maestro al decir que «emittieron sin emittir nada». Más difícil sería su acuerdo en el aspecto de que hay identidad absoluta.

En cuanto al concepto de exterioridad, la mentalidad valentiniana estaba muy lejos de la Eclesiástica. Anota muy bien COLLANTES:

«El Logos gnóstico era un Eón circunscrito como todos los Eones. La separación de los mundos, sobre todo del mundo del Pleroma y el mundo visible era un dogma central en el valentinianismo. El concepto católico de la penetración divina y aun el concepto estoico de la penetración del Logos en el mundo visible era incompatible con el dogma gnóstico de la trascendencia del Pleroma y el contenido. Ni siquiera el Dios supremo tenía una omnipresencia en el Pleroma» ⁶⁴.

En cambio, Ireneo parte del concepto de extra-pleroma, que a lo largo de los cinco primeros capítulos del segundo libro trata de reducir al absurdo. He aquí el proceso de su argumento:

- II, 1: No hay tal distinción de Pleroma y Extrapleroma. En efecto: si existe el Extrapleroma contiene al Pleroma, puesto que Sofía salió. Luego el Pleroma no es tal, ya que le falta algo; y es inferior al Extrapleroma, como contenido por él. Y si dicen que ni contiene ni es contenido, sino que distan infinitamente, entonces existe un tercero intermedio, que contendrá y limitará a ambos.
- II, 3: Si se admite el Vacío fuera del Pleroma, lo conoció Dios con su omnisciencia. Vió el mundo que se formaría allí. Luego es su causa. Como Dios hace las cosas tal como las concibe, si concibió un mundo espiritual, lo hubiera hecho espiritual. Y si lo hizo material y temporal es porque lo preconció así. Luego es blasfemo atribuir a ignorancia lo que preconció Dios mismo.

⁶² IRENEO, II, 10, 2.

⁶³ IRENEO, II, 13, 6-7.

⁶⁴ COLLANTES, *La teología de Heracleón*, p. 89. En cuanto a PLOTINO, es interesante su concepto de *alejamiento* de las almas particulares: *Enn.* IV, 3, 17 in fine.

II, 4: El Vacío no pudo existir: porque o fué *emitido* por Dios y entonces es *consustancial* a él [y, por tanto, no es Vacío], o no fué emitido por Dios, y entonces existe generado de por sí: y en ese caso también es *consustancial* a Dios.

Antes de pasar adelante permítasenos llamar la atención sobre el uso que hace aquí Ireneo del término «homooosios». En su primera acepción, en nada se distingue del que examinaremos inmediatamente, al considerar la consustancialidad como consecuencia de la emisión. Pero el segundo uso es un ejemplo interesante de la traslación del término valentiniano a la mentalidad eclesiástica. «Consustancial» es desligado de todos los matices que apreciaremos en seguida entre los valentinianos y extendido a designar seres de idéntico modo de origen, aun cuando no provengan por generación o emisión de un principio común. No queremos con esto decir que Ireneo no viera en el caso expuesto la necesidad de identificación formal y real entre Dios y un tal Vacío. Pero al menos no es ésa su expresión formal. Lo que puede afirmarse en todo caso es que tal uso del término «homooosios» sería absurdo en un valentiniano.

Los raciocinios de Ireneo para excluir la posibilidad de nada exterior a Dios tenían que chocar necesariamente con la mentalidad valentiniana, cuyo dogma fundamental, como hemos visto, era precisamente el contrario ⁶⁵.

De hecho, no se puede negar que todo el discurso de Ireneo en los seis primeros capítulos del Libro II lleva el sello de una sustancialización excesiva del Vacío; y muchos de sus argumentos podrían volverse contra la doctrina eclesiástica de la existencia del mal, meramente permitida por Dios.

Es claro que el mismo Ireneo veía que sus razones no eran contundentes ante sus adversarios. De lo contrario no se hubiera alargado tanto en atacar las emisiones estrictas valentinianas, que él mismo define: «*eius quod emittitur extra emittentem manifestatio*». Pasemos a este aspecto.

Ireneo trata de exponer todas las hipótesis que le ha dado la experiencia se pueden hacer sobre los modos de emisión estricta ⁶⁶. Aunque en la introducción parece que se ciñe a las emisiones plero-

⁶⁵ Lo mismo se diga de los Estoicos: cf. STOBEO, 1, 392; DIELS, *Doxog.* 460; V. ARNIM, SVF II, 503; DIÓGENES, 140.143; SIMPLICIO, *De Coelo* 285, 32; PLUTARCO, *De Stoic. rep.* 44, I: 1054b; *De comm. not.* 30, 2: 1073e; todos ellos admiten un vacío ilimitado, que no es impedimento a la existencia del mundo. Cf. PLATÓN, *Tim.* 49E, 50 C-E; 52 A-C; KROLL, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, 121 s.; BAEUMKER, *Das Problem der Materie*, 377 s. Véase también *Hom. Pseudoclem.* XVII, 8; REHM 233, 11-234, 3.

⁶⁶ IRENEO, II, 17, 9; II, 17, 1-2.

máticas, excluida la primera Ogdóada, con todo, sus proposiciones son más generales y en alguno de los puntos hace expresa referencia al Nous y Logos.

Considerada la relación entre lo emitido y el emisor, se pueden excogitar —dice— tres modos de emisión:

Modo A: Lo emitido está unido al emisor, como los rayos del sol [ib. 7].

Modo B: Procede por modo de eficiencia y división, de modo que cada uno exista separadamente con su figuración propia.

B₁ Sea según estricta generación —como procede el hombre del hombre [ib. 3].

B₂ Sea como la luz de la luz [ib. 4-5]. Los mismos valentinianos consideraban los eones como estrellas de diferente esplendor [II, 17,5].

Modo C: Procede a manera de germinación —como los ramos del árbol [ib. 6].

De cada uno de estos modos de emisión se puede preguntar si son *consustanciales*⁶⁷ al emisor o de diversa sustancia y cualidad; si son *del mismo tiempo* respecto del emisor y entre sí o si de diversos tiempos; si son *simples* y *uniformes* como el espíritu y las luces o compuestos y con diferentes miembros.

Ireneo comienza su examen por la hipótesis segunda: el Modo B. Aun cuando no en el encabezamiento general, pero en su desarrollo distingue Ireneo dos subhipótesis [B₁-B₂] que analiza separadamente. Ambas quedan incluídas bajo el epígrafe «*efficabiliter et partiliter secundum propriam genesin*»⁶⁸, pero se diferencian en el modo: «*ut ab homine homo*» - «*ut lumen a lumine*».

Modo B₁: «*Efficabiliter et partiliter, ut ab homine homo*».

En esta hipótesis descubre Ireneo dos absurdos. Primero: que los emitidos tendrían que ser impasibles. Lo cual contradice a lo que sostienen los Valentinianos.

Vel generationes Patris erunt *eiusdem substantiae* ei et similes generanti; vel si dissimiles parebunt, ex altera quadam substantia confiteri eos necesse est. Et si quidem Patris generationes similes emissor, impassibilia perseverabunt ea quae emissa sunt, quemadmodum et is qui emisit illa; si autem ex altera quadam substantia, quae est capax passio-

O son generaciones del Padre, consustanciales a él y semejantes al generador; o si son desemejantes hay que confesar que proceden de alguna otra sustancia. Y si son generaciones del Padre, semejantes al emisor, seguirán siendo impasibles las cosas emitidas, como el que las emitió; y si proceden de alguna otra sustancia capaz de pasión, ¿de dónde

⁶⁷ Probablemente *ὁμοούσιοι*: HARVEY I, 307.

⁶⁸ Según GRABE-MASSUET: *ποιητικῶς καὶ μεριστῶς*; según HARVEY, 307: *ἐνεργῶς καὶ χωριστῶς*.

num, unde haec dissimilis substantia intra illud, quod est incorruptelae Pleroma?

ha aparecido esta sustancia desemejante dentro de aquel que es Pleroma de incorrupción?

Como se ve, la dificultad es exactamente la misma que se planteaba Ptolomeo en su carta a Flora⁶⁹. Se usan precisamente los mismos términos: «serán *consustanciales* y *semejantes*».

La conjunción «y», que une ambos términos, es en Ireneo declarativa intensiva, interesando la cualidad sustancial, por así llamarla; sin perjuicio del pensamiento general de Ireneo, que la similitud incluye la consustancialidad y la eficiencia con influjo positivo de la causa al efecto que se dice semejante. Esa cualidad en el caso se refiere muy principalmente a la *imposibilidad*.

Los Valentinianos hacían diferencia, admitiendo que los elementos emitidos, aun siendo consustanciales, no eran perfectamente semejantes en su cualidad, puesto que en vigor de la deminoración aneja a la emisión ad extra eran pasibles radicalmente. En este sentido, reconocían la imposibilidad de una emisión estricta sin desemejanza. Precisamente por eso la adoptaban ellos para explicar el origen del mundo psíquico y material y la presencia de los pneumáticos en este mundo⁷⁰.

San Ireneo, por su parte, proclamando la necesidad lógica de una semejanza absoluta entre el emitido, el emitente y los coemitidos⁷¹, semejanza que debe extenderse hasta el hábito y figura⁷², ve una irreconciliabilidad absoluta entre tal semejanza y la emisión estricta⁷³.

El segundo absurdo que descubre Ireneo es que en tal hipótesis los seres engendrados son *cuerpos* y deberían ser incorpóreos. Entre sí considerados, serán en efecto separados uno de otro [separatim], no mezclados ni unidos sino en figura discreta, y con circunscripción definida y delimitada con su cantidad de grandeza correspondiente. Todas ellas cualidades que corresponden a los cuerpos⁷⁴. Y como

⁶⁹ Cf. supra, p. 168.

⁷⁰ BEAUSOBRE, *Histoire de Manichéisme*, II, 15 s.; PLOTINO, *Enn.* II, 8, 9; PORFIRIO, *Sent.* 25; *De modo informat.* VI, 2; KALBFLEISCH, 42, 18 s.

⁷¹ IRENEO, II, 4, 1; II, 7, 3; II, 12, 2.

⁷² IRENEO, I, 5, 5; I, 4, 5; II, 7, 3; II, 7, 7.

⁷³ IRENEO, II, 12, 2: «necesse est indiscretam emissionem fieri, ut non sit dissimilis».

⁷⁴ IRENEO, II, 7, 6: «Sic nec ea quae sunt corruptibilia et terrena et composita et praetereuntia, eorum quae secundum ipsos sunt, spiritualium, imagines erunt; nisi et ipsa composita, et in circumscriptione, et in figuracione confiteantur esse, et non iam spiritualia et effusa et locupletia et incomprehensibilia. Necesse est enim ea in figuracione esse, et circumscriptione, ut sint imagines verae: et absolutum est ea non esse spiritualia.» Cf. II, 13, 7.

cada uno de ellos es consustancial al Padre, se sigue que también el Padre ha de ser corpóreo.

Se parte también aquí de la consustancialidad vertical que necesariamente ha de existir en la emisión. Nada se nos dice de la consustancialidad horizontal. Esa consustancialidad vertical debe llevar consigo que si los unos son cuerpos, también el emisor lo sea. Probablemente no llevaría consigo que siendo corpóreo hubiera de tener la misma circunscripción y magnitud.

Ireneo deduce el concepto de corporeidad de la posesión de circunscripción y figura propia. Es interesante establecer el paralelo entre su argumento con el de Simón Mago en las Homilias Pseudoclementinas, cuando trata de refutar la doctrina de Pedro, que había concedido esquema, forma y cuerpo al mismo Dios:

¿Tiene Dios forma? Si la tiene, existe con figura propia. Si existe con figura propia, ¿cómo no va a ser circunscrito? Si es circunscrito, ocupa lugar. Si ocupa lugar es menor que el que le contiene»⁷⁵.

De hecho, aun cuando él mismo no lo diga expresamente, pero lógicamente se sigue que para Ireneo el alma es cuerpo, ya que claramente afirma que tiene figura de hombre⁷⁶. Por lo demás, expresamente designa el alma como cuerpo Tertuliano⁷⁷, y aun al mismo Dios lo llama cuerpo, aunque en sentido completamente diverso del autor de las Pseudoclementinas⁷⁸. Ni era otro el uso de los estoicos, que consideraban como cuerpo no sólo al alma⁷⁹, sino a todo lo que es⁸⁰.

⁷⁵ *Hom. Pseudocl.* XVII, 3, 5-6: REHM 230, 12-15; cf. *Hom.* XVII, 8.

⁷⁶ IRENEO, I, 34, 1: «Per haec enim manifestissime declaratum est, et perseverare animas, et non de corpore in corpus transire, et habere hominis figuram ut etiam cognoscantur...»

⁷⁷ TERTULIANO, *De anima* 7: CSEL, XX, 309, 22; *Ibid.* 13-15: «Ceterum est invisibilis anima, et pro condicione corporis sui et proprietate substantiae.»

⁷⁸ TERTULIANO, *Adv. Prax.* 7: CSEL XLVII, 237, 11-12: «Quis enim negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis cum sua effigie.» Y la razón es la que da Tertuliano en el *De anima*, 7: CSEL XX, 308, 14: «Nihil enim, si non corpus.»

⁷⁹ Cf. CLEANTES (*Fragm.* 36), en NEMESIO, *De Nat. hom.* 2 MATTHAEI (Halae 1802), p. 33A. 78M (cf. TERTUL., *De Anima*, c. 5: CSEL, XX, 304, 24 s.): «Nada incorporeal compadece al cuerpo, ni el cuerpo a lo incorporeal, sino el cuerpo a lo corporal. Ahora bien, el alma compadece con el cuerpo enfermo..., luego el alma es cuerpo.»

⁸⁰ Cf. SEXTO, *Math.* VIII, 258: «A quienes (los Estoicos como Basíldes) pareció que nada era incorporeal.» Cf. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen* III, 1, 88-89; 120-122. La misma idea existía en los epicúreos: cf. EPICURO, en DIÓGENES, 67; USENER, *Epicurea*, 22, 2: «Por lo mismo no se puede conocer lo incorporeal fuera del vacío. Pero el vacío no puede ni hacer ni padecer, sino por sí solo ofrece movimiento a los cuerpos: así que los que dicen que el alma es incorporeal desvarían; porque si fuese así no podríamos hacer ni padecer nada.»

De este modo nos hallamos en la pista para establecer una correspondencia entre «cuerpo» y «scr» o «ousía». Si al término «corpus» lo sustituimos por «ousia», al término «spiritus» correspondería el de «anousion». Pues bien: de manera curiosa tendríamos en la frase de Tertuliano: «*Quis negabit Deum corpus esse etsi Deus spiritus est?*», traducida con las correspondencias indicadas: «*Quis negabit Deum ousiam esse, etsi Deus anousios est?*». Tal es exactamente la terminología de Basíledes.

Pero esta correspondencia «corpus» - «ousía» no es una mera hipótesis interesante. Apuntada por las últimas referencias de los estoicos, la hallamos expresamente formulada en los mismos estoicos: «Es lo mismo cuerpo que sustancia»⁸¹.

Inversamente, aun cuando no se trate de seres inmateriales, basta la concepción de ellos como indefinidos, incircunscritos o amorfos para que sean designados como incorpóreos. Así, los mismos Valentinianos a la materia concretizada de las pasiones de Sofía, sustrato precedente a la constiución de las diversas «sustancias» la denominan «incorpórea»⁸².

Hay que tener siempre muy presente el valor relativo del término «cuerpo». En Ireneo, hace la impresión de que solamente viene vinculado a esta primera forma de emisión a modo de generación humana. Pero de hecho es común a todas ellas. Ni siquiera queda limitado por la división general entre «partiliter» y «non-partiliter».

La limitación y circunscripción no están refinadas en mentalidad valentiniana con el mantenerse unidos al emisor. Ni siquiera lo está en la mentalidad eclesiástica de Clemente Alejandrino, que discute así:

«Pero ni los pneumáticos, ni los inteligibles, ni los Arcángeles Primigenios, ni siquiera el Hijo mismo, están sin forma, sin contorno, sin figura, sin cuerpo, sino que tiene forma propia y cuerpo correspondiente a su supereminencia sobre todos los pneumáticos: como los pneumáticos correspondiente a su eminencia sobre todas las naturalezas que están debajo de ellos. Porque nada génito es insustancial, aunque no tienen forma y cuerpo igual a los cuerpos de este mundo... Los Primigenios, aunque numéricamente diversos y cada uno bien delimitado y definido, pero la semejanza de sus obras muestra la unidad e igualdad y semejanza»⁸³.

⁸¹ V. ARNIM, SVF II, 359: «*τὰ αὐτὸν σῶμα καὶ οὐσία*».

⁸² IRENEO, I, 4, 5. Sobre la correspondencia «sustancia»-«materia», cf. SCHLOSSMANN, *Tertulian im Lichte der Jurisprudenz*, en ZKG 27 (1906) 410-411.

⁸³ ET 10.

Según Clemente, el mismo Hijo tiene figuración propia, al menos en el estadio de Verbo emitido. Y sin embargo no quiere esto decir que esté separado del Padre, ni que el Padre tenga la misma delimitación. Más bien la delimitación es signo de procedencia de más arriba. Dios Padre, el Logos en identidad, según el mismo Clemente, es perfectamente indivisible⁸⁴. Por otra parte, la distinción numérica y de configuración entre los Primigenios no quita la semejanza e igualdad entre ellos.

Modo B₂: «ut lumen a lumine» [II, 17, 4-5].

Si autem velut a lumine lumina accensa sunt Aeones a Logo, Logos autem a Nus, et Nus a Bytho, velut, verbi gratia, a facula faculae; generatione quidem et magnitudine fortasse distabunt ad invicem: *eiusdem* autem *substantiae* cum sint cum principe emissionis, ipsorum, aut omnes impassibiles, perseverant, aut et Pater ipsorum participabit passiones. Neque enim quae postea accensa est facula, alterum lumen habebit quam illud quod ante eam fuit. Quapropter et lumina ipsorum composita, in unum, in principalem unionem recurrunt, cum fiat unum lumen, quod fuit et a principio.

Si han sido encendidos como luces de la luz los Eones del Logos, el Logos del Nous, el Nous del Bythos, como por ejemplo se enciende una tea de otra, entonces quizá se diferencien en generación y grandeza unos de otros, pero siendo consustanciales al Principal emisor de ellos, o todos continúan siendo impassibles, o también el Padre de ellos participará de las pasiones. Ni la tea que ha sido encendida más tarde, tendrá otra luz distinta de la que existió antes de ella. Por eso sus luces juntas en uno recurren a la unión principal, haciéndose una única luz solamente, la cual existía ya desde el principio.

Ni vale aducir, continúa Ireneo, que «la estrella difiere de la estrella en claridad». Porque es cierto que han de ser de la misma sustancia: por tanto, no pueden tener diferencia según la *sustancia* ni según la *cualidad* ni según el *tiempo*, en cuanto son luz. A lo sumo, podría existir diferencia en el tiempo que se encendieron y en la magnitud de la llama. Por lo tanto, la posibilidad o conviene a todos o a ninguno.

El argumento corre fundamentalmente por los mismos carriles que en la hipótesis anterior. La clave está también en la consustancialidad consiguiente a la emisión, que se considera únicamente en el aspecto vertical, y que incluye sustancia, cualidad y tiempo de sustancia. Más acentuado aparece el aspecto de identidad, que pasando los límites de mera conveniencia específica, parece penetrar hasta la identidad numérica. La llama, en efecto, se dice que existía ya en

⁸⁴ ET 8, 1.

la primera tea, y que nada nuevo aparece con la iluminación de la nueva tea, al menos en cuanto luz. La suma de todas las teas no representa más luz de la que existía antes de las emisiones.

La diferencia mayor con el modo de emisión precedente se refiere sobre todo al aspecto de circunscripción y corporeidad que aquí queda definido. Es lo que anunciaba el mismo Ireneo al principio de su tratado de las emisiones: «si son simples como las *lucēs* y los *es-piritus* o compuestos como los cuerpos»⁸⁵. Esta hipótesis se opondría a la primera como una emisión de espíritus a una emisión de cuerpos.

Pero ya hemos indicado que para los valentinianos las tales luces o llamas de las teas no dejan de ser corpóreas. Sólo el revestimiento imaginativo cambia. La realidad interna es la misma.

Esta imagen del origen de la luz a partir de la luz la encontramos con frecuencia en la literatura coetánea a Ireneo⁸⁶. La emplea Basilides para explicar la obra de iluminación de las Filiedades, mediante la bella imagen de la nafta⁸⁷: una iluminación a distancia en que la tea iluminante claramente se conserva intacta, sin perder nada, al ser encendida la inferior.

Entre los Estoicos encontramos la idea de que en cada nueva formación del mundo, los hombres son puestos allí con sola la aplicación del fuego divino, que tampoco parece quitar nada a la luz de la divinidad⁸⁸.

Ni falta la imagen en la filosofía independiente de Numenio, precursor de las doctrinas que sellará el Neo-Platonismo. El la aplica a la comunicación de la Ciencia de parte de la Divinidad, sin que ésta pierda nada:

«Así puede verse que una lámpara se enciende al aproximarla a otra lámpara; no quita la luz a ésta, sino que la mecha que tenía se ha inflamado al fuego de la otra lámpara»⁸⁹.

⁸⁵ IRENEO, II, 17, 2.

⁸⁶ DOELGER, *Antike und Christentum* I, 271-290.

⁸⁷ El ejemplo de la nafta es muy frecuente. Lo usan los Ofitas para explicar la atracción de los elementos ya consustanciales con la Serpiente o Logos; cf. HIPÓLITO, *Ref.* V, 17, 9-10: WENDLAND 115, 18-24. Basilides parece concebir las «*dynameis*» como una corriente sutilísima que comunica a la materia inflamable (= Tercera Filiedad) el fuego de la iluminación. Vendrían a ser como unas ondas hertzianas de la Filiedad que explican por qué arde a distancia. También PORFIRIO, *De informatione embryonis* XI, 2: WACHSMUTH 48, 27 s., usa el mismo símil, explicando, con todo, la razón de la inflamación más bien al modo naaseno que al basilidiano.

⁸⁸ CENSORINO, *De die natur.* 4, 10.

⁸⁹ NUMENIO, *Fragm.* 23: LEEMANS 139, 18 s.; PLATÓN, *Phil.* 16, c. 41; JÁMBLICO, *De Anima*, en STOBEO: WACHSMUTH, I, 365, 9 s.

Taciano es uno de los escritores eclesiásticos que usa la misma imagen, que después fué adoptada en Nicea para expresar la procedencia del Hijo⁹⁰.

Modo C: «secundum germinationem, velut ab arbore rami» [II, 17, 6].

Haec autem eadem ratio sequetur etsi, velut ab arbore ramos, dicant a Logo natam esse emissionem Aeonum; cum Logos a Patre ipsorum generationem habeat; *eiusdem enim substantiae* omnes inveniuntur cum Patre, tantum secundum magnitudinem, sed non secundum naturam differentes ab invicem, et magnitudinem complentes Patris, quomodo digiti complent manum.

Si igitur Pater in passione et ignorantia, et ii utique qui ex eo generati sunt Aeonnes. Si autem impium est Patri omnium ignorantiam et passionem affingere, quomodo ab eo emissum dicunt Aeonem passibilem, et hoc ipsi Sophiae Dei eam impietatem affigentes, semetipsos religiosos esse dicent?

Y a la misma conclusión llegamos, aunque digan que la emisión de Eonnes nació del Logos como los ramos del árbol; puesto que el Logos tiene del Padre el generarlos; son todos consustanciales con el Padre, distinguiéndose los unos de los otros según la magnitud, pero no según la naturaleza, y completando la magnitud del Padre, de la manera como los dedos completan la mano.

Por tanto, si el Padre está en pasión e ignorancia, también lo están aquellos Eonnes generados por Él. Pero si es una impiedad atribuir ignorancia y pasión al Padre de todos, ¿cómo se atreven a decir que emitió un Bón pasible, y atribuyendo tal impiedad a la Sabiduría misma de Dios llamarse todavía a sí mismos religiosos?

Por el modo de proponer el argumento, parece que los valentinianos con quienes disputaba Ireneo atribuían tal modo de emisión solamente al Logos respecto de la Década. Es, por tanto, una inexactitud de Ireneo extender el raciocinio hasta el Padre de todas las cosas. Más aún: este testimonio indirecto apoya la tesis de que para los valentinianos la década y la dodécada eran seres de una entidad muy especial. Son más bien desarrollos del Logos y del Anthropos indicando sus características naturales y sobrenaturales.

Examinando el argumento mismo, Ireneo concluye a una consustancialidad con el Padre. Probablemente no existía en el texto griego el término «homoousios» cuyo término de relación aparece en la traducción latina en forma de dativo. Esta consustancialidad no es la correspondiente a las formas circunscritas, ni a las formas a modo de dynamis (como en la hipótesis siguiente). Es una consustancialidad de inclusión, como el desarrollo de un miembro o de la mano en que salen los dedos. Cuanto sale estaba en el germen o en la mano y so-

⁹⁰ TACIANO, *Adv. Graec.*, c. 5; SCHWARTZ, TU 4, 1, p. 5, 27 s.

lamente se despliega la misma naturaleza en magnitud, completando la grandeza anterior. Por tratarse de una mera extensión de la misma e idéntica naturaleza es imposible que en los ramos existan cualidades sustanciales opuestas a las del árbol. Una de estas cualidades sustanciales sería la impasibilidad. En cuanto a semejanza, ni siquiera cita el término de acuerdo con toda su mentalidad. Esta *consustancialidad de inclusión idéntica* excluye la semejanza entre lo generado y lo generante, pues se identifican en su sustancia. Otro tanto se diga de los elementos emitidos entre sí. Por tanto, para Ireneo sólo puede haber semejanza entre elementos circunscritos en su sustancia y no sólo en su magnitud exterior.

Modo A: «uniti emittente, quomodo a sole radii» [II, 17, 7-8] ⁹¹.

Esta concepción como la anterior parece que se refería solamente a las emisiones procedentes del Logos. En dos aspectos se diferencia esta hipótesis de la precedente: en que los rayos no son complemento de la magnitud del sol; y, consiguientemente, en que pierden de su sustancialidad viniendo a resultar verdaderas *dynameis*.

La entidad de los rayos en cuanto distintos del sol es en realidad muy tenue. Dice Justino:

«La *dynamis* aquella que la Escritura llama Dios y Angel no se distingue del Padre sólo en el nombre, como el rayo se distingue del sol, sino que aun numéricamente es distinta» ⁹².

Expresamente el mismo Ireneo asimila los rayos del sol a *dynameis* al decir pocas líneas más adelante:

«y las emisiones que arrancan de éste [Logos], siendo *dynameis* suyas y siempre asistentes a él, no ignorarán al emisor como los rayos no ignoran al sol» ⁹³.

La íntima unión que ponía entre el sol y sus rayos viene aclarada por Justino al exponer una sentencia que no admite: «Dicen que esta *dynamis* [el Angel del A. T.] es incortable e inseparable del Padre; del mismo modo, dicen, que la luz del sol que está sobre la tierra es incortable e inseparable del sol que está en el cielo: y cuando se pone se lleva consigo su rayo. De esta manera, dicen, el Padre cuando quie-

⁹¹ Cfr. TERTULIANO, *Adv. Prax.*, c. 8: CSEL XLVII, 238, 14 s. Sobre el uso de la imagen entre los Valentinianos cf. PUECH-QUISEL, *Les écrits gnostiques du Codex Jung*, en «Vig. Christ.» 8 (1954) 48-51.

⁹² JUSTINO, *Dial. cum Tryph.* 128, 4 s.

⁹³ IRENEO, II, 17, 8.

re hace proyectarse su potencia y cuando quiere la vuelve a recoger a sí»⁹⁴.

Pero tampoco este modo de emisión puede explicar la aparición de la pasibilidad. Dice Ireneo:

«En tal caso, siendo todos de la misma sustancia⁹⁵ y arrancando del mismo, o serán todos pasibles o ninguno.»

Y un poco más adelante retorna así:

«Y las emisiones que proceden de él, siendo de la misma sustancia de la que él mismo, deben perseverar perfectas, impasibles y siempre semejantes con él.»

Ireneo deduce en este caso una consustancialidad horizontal entre los rayos que proceden del mismo sol. No enuncia la consustancialidad vertical, aun prescindiendo de la ausencia del término técnico. Al establecer la relación entre los rayos y el Logos no dice que sean consustanciales a él, puesto que no están separados con figura y circunscripción propia, sino que dice que son de la misma sustancia de la que es el Logos. Terminología, por otra parte, que corresponde exactamente a la que empleará Heraclión para designar la consustancialidad existente entre los hilicos y el diablo⁹⁶.

Los Valentinianos admitían la fuerza de los argumentos de Ireneo en cuanto a la semejanza sustancial entre todos los que decían consustanciales a partir del Logos. Por eso reconocían que todos los eones sin excluir el mismo Logos eran pasibles radicalmente, aunque tal pasión reventó solamente en Sofía⁹⁷.

Todas las hipótesis propuestas por Ireneo se pueden encuadrar en el siguiente esquema:

Efficabiliter et partiliter: con circunscripción propia [compuesto] - sin circunscripción propia [luz = simple].

Non partiliter: con circunscripción completa del emisor [ramos] - sin circunscripción, como dynamis no separada.

⁹⁴ JUSTINO, *Dial. cum Tryph.* 128, 2-5. Cf. ATENÁGORAS, *Legat.* 10: GOODSPEED, 325: καίτοι καὶ αὐτὸ τὸ ἐνεργοῦν τοῖς ἐκφωνοῦσι προφητικῶς ἅγιον πνεῦμα ἀπόρροιαν εἶναι φαμεν τοῦ θεοῦ, ἀπορρέον καὶ ἐπαναφερόμενον ὡς ἀκτῖνα ἡλίου.

⁹⁵ Probablemente no existía en el griego la forma «homoousios», ya que no está construido con dativo.

⁹⁶ HERACLEÓN, *Fragm.* 44: BROOKE.

⁹⁷ IRENEO, I, 2, 2, con la nota de MANUCCI; cf. BASÍLIDES, en HIPÓLITO, *Ref.* VII, 22, 8: WENDLAND 199, 2-3 collato *Ref.* VII, 27, 2: WENDLAND 206, 10-11.

Una mirada al esquema así dispuesto basta para ver que Ireneo ignora la distinción entre emisión *κατὰ μερισμόν*, con circunscripción propia, y la emisión *κατ'ἀποκοπήν*, es decir con separación del emisor. Proclo, en su comentario al Timeo, al exponer la emisión de Océano y Tetis, hace un recuento de las diversas emisiones imaginables:

«Después de éstos procede la segunda duada, Océano y Tetis, no por cópula de las generantes [= unión carnal], ni por unión de cosas separadas [composición a partir de elementos separados], ni por división [*κατὰ μερισμόν*], ni por separación [*κατὰ τινα ἀποτομήν*], ya que todos estos modos juzgan algunos que son ajenos a los dioses, sino por una henosis⁹⁸ única y entrecruzamiento de sus fuerzas que los teólogos acostumbran a designar como matrimonio»⁹⁹.

Proclo distingue los dos modos de emisión «*κατὰ μερισμόν*» y «*κατὰ ἀποτομήν*», aunque muchos juzgan ambos indignos de los dioses.

Ireneo, en cambio, no hace mención de tal diferencia. Más aún: parece que concluye de la existencia de elementos con circunscripción propia, a que necesariamente están separados del emisor. Sin embargo, no se adecuan formalmente ambos conceptos. Precisamente la concepción valentiniana (no decimos que con razón, ni siquiera decimos si con perfecta lógica) se dirigía en este sentido. Era una emisión con circunscripción propia [*κατὰ μερισμόν*], pero no cortada del emisor ni separada de él, sino comunicándose la sustancia idéntica, de modo análogo a las *dynaméis*. Es precisamente la conexión entre dos elementos figurados por el rayo y la llama, que parecían tan irreconciliables a Justino que llega al uno por la exclusión del otro. Dice así:

«Aquella potencia no se distinguía del Padre sólo nominalmente como el rayo se distingue del sol, sino también numéricamente... He indicado que esta Potencia había sido engendrada por el Poder y Voluntad del Padre, pero no por corte [*κατ'ἀποτομήν*], como si se partiese [*ἀπομεριζόμενος*] la sustancia del Padre como todas las demás cosas que se dividen y cortan no quedan lo mismo que estaban antes del corte: y a modo de ejemplo vemos que se puede tomar fuego nuevo de una llama sin que ésta disminuya en nada, sino quedando como estaba»¹⁰⁰.

Prescindimos ahora de la exactitud teológica de esta imagen aplicada a la generación del Verbo tal como la entendía Justino. La fórmula es la adoptada en el Niceno. Pero en el punto que nos inte-

⁹⁸ Unión que se acerca a la crisis estoica: cf. PROCLO, *In Tim.*: DIEHL, III, 231, 6 s.

⁹⁹ PROCLO, *In Tim.*: DIEHL, III, 176, 10-17.

¹⁰⁰ JUSTINO, *Dial. cum Tryph.* 128, 4-5.

resa, el raciocinio de Justino es simple: «La dynamis aquella no es distinta del Padre sólo en el nombre, como los rayos del sol, sino que tiene sustancia propia, aunque al dársela en nada haya disminuido la sustancia del Padre». El término «κατὰ ἀποτομήν» se refiere no al estado de desunión entre el Padre y el Verbo, que no se toca aquí, sino más bien a la no disminución de la sustancia del Padre. Se trata del principio general enunciado así por Proclo: «Todo lo que viene a subsistir *por corte* de otro es menester lo sea con disminución del todo, de donde se corta» ¹⁰¹.

No proviene la sustancia del Hijo por *desgajamiento* del Padre [eso sería «apotome»], sino como se enciende una llama de otra. Falta por tanto el aspecto que nos interesa. Esta sustancialidad circunscrita sin disminuir la sustancia del Padre continúa, según los valentinianos, unida al Padre como los rayos unidos al sol.

«Todas las cosas que al ser dadas dejan al donador para pasar al que las recibe son mortales y humanas; las cosas divinas son tales que en su transmisión, cuando han pasado del donador al que recibe, no dejan al donador, sino que aprovechan al segundo sin perjudicar al primero... Así puede verse que una tea adquiere luz cuando ha sido encendida por otra tea: no la ha quitado la luz a la otra, sino que la mecha que había en ella ha ardido al fuego de la otra» ¹⁰².

Esta misma emisión, con la misma acepción del término «kata apotomén», la había expresado Justino, uniéndola a otra imagen: la de la voz:

«Cuando emitimos una palabra engendramos un verbo, no emitiéndolo por corte, de modo que disminuya el verbo interior nuestro. Y como vemos en el fuego, que se hace uno nuevo sin que disminuya aquel del que se toma, y apareciendo ante nosotros el generado bien real» ¹⁰³.

Siempre se prescinde del aspecto de unión que queda o no entre lo generado y el emiteute.

Lo mismo se advierte en Taciano: aun oponiendo, como hace, el origen «kata apokopén» al origen «kata merismón», no se refiere por

¹⁰¹ PROCLO, *In Tim.*: DIEHL, III, 267, 22s: πάν... τὸ κατὰ ἀποτομήν ἄλλων ὑφισταμένον σὺν ἑλλατῶσει τοῦ ἔλου πάντως ἀποτεμνόμενον ἀνάγκη τῷ ἔλω πάντως ἀποδίδεσθαι.

¹⁰² NUMENIO, *Fragm.* 23: LEEMANS. Sobre el influjo de Numenio en los Oracula Chaldaica y aun en el Gnosticismo, cf. FESTUGIERE, *RHT*, III, 42, n. 1 fin; 53 s.—Cf. PORFIRIO, *Sent.* 25; PLOTINIO, *Enn.* IV, 2, 1.

¹⁰³ JUSTINO, *Dial. cum Tryph.* 61, 2.

este término sino a la disminución de la sustancia del principal. Dice Taciano:

«El [Logos] fué engendrado kata merismón, no kata apokopén. Porque lo cortado es algo separado de lo que existía antes. Lo participado [to merismón] recibiendo la elección de la economía, no priva de nada a aquel de donde es tomado. Porque como de una tea se toman por contacto muchos fuegos, sin que por eso disminuya en nada el fuego de la primera tea; del mismo modo el Logos, procediendo de la dynamis del Padre, no dejó sin Logos al que le engendró. Y por cierto yo mismo hablo y vosotros me oís: y de ninguna manera me quedo yo vacío de palabra por comunicarla a vosotros»¹⁰⁴

Es curioso advertir que las emanaciones en Marcos, el Gnóstico Mago, toman la forma de expresión de palabras designativas del Nombre, a las cuales designa precisamente como partes¹⁰⁵. Es natural que también, según él, el Generador no pierda su palabra por esta comunicación.

Prescindiendo de la terminología usada por los diversos autores, podemos distinguir en cuanto a la idea las siguientes emisiones:

Kata merismón: es decir, aquella cuyos efectos sean simples (llama) o compuestos (como el hombre del hombre), son circunscritos y distintos numéricamente uno del otro.

Kata apokopén: tiene dos sentidos:

o se refiere meramente a la emisión in fieri realizada por un corte del principal con disminución de éste, y llevando consigo consiguientemente el estado de separación permanente in facto esse;

o se refiere al estado final resultante, a la emisión in facto esse; sea que ésta se haya obtenido por corte, sea por otro modo de emisión, como se enciende una tea de otra.

Las especulaciones que hemos recogido hasta ahora se detienen en el primer aspecto. Admiten la emisión kata merismón y no kata apotomén, con disminución de la principal, sirviéndose comúnmente de la imagen de las teas. Es lo que condensa Valentín en dos palabras: ἀπομερισμὸν φώτων τοῦ τε ἄρρενος καὶ τῆς θελείας ἴσον εἶναι¹⁰⁶.

Ireneo, en cambio, no hace ninguna referencia a este aspecto de corte de la emisión in fieri. Quizá no le interesaba por considerarlo excluido a priori ni sugerido siquiera por sus adversarios.

¹⁰⁴ TACIANO, *Adv. Graec.*, c. 5; SCHWARTZ, *TU*, 4, 1, p. 5, 2 s.

¹⁰⁵ IRENEO, *I*, 14, 7; *ET* 31, 3-4; cf. SAGNARD, *La Gnose valentinienne*, p. 558.

¹⁰⁶ EPIFANIO, *Panar.* 31, 5.6; *HOLL*, *I*, 391, 12.

El segundo aspecto no lo tocan los autores que hemos recorrido. En cambio Tertuliano, orquestando el mismo ejemplo de los rayos del sol con otros, en que el aspecto sustancial está más claro, atiende sobre todo al aspecto de permanencia en la separación. Comienza por una acusación contra Valentín, de cuya verdad podemos dudar por cuanto vamos estudiando:

«Valentinus probolas suas discernit et separat ab auctore: et ita longe a Patre ponit ut Aeon Patrem nesciat. Denique desiderat nosse, nec potest; immo et pene devoratur et dissolvitur in reliquam substantiam. Apud nos autem solus Filius Patrem novit... Et nunquam separatus a Patre, aut alius a Patre, quia ego et Pater unum sumus. Haec erit probola veritatis, custos unitatis, qua prolatum dicimus filium a Patre, sed non separatum. Protulit enim Deus sermonem quemadmodum Paracletus docet, sicut radix fruticem et fons fluvium et sol radium. Nam et istae species probolae sunt earum substantiarum ex quibus prodeunt... nec frutex tamen a radice, nec fluvius a fonte, nec radius a sole discernitur, sicut nec a Deo sermo. Igitur secundum horum exemplorum formam, profiteor me duos dicere, Deum et Sermonem eius, Patrem et Filium ipsius. Nam et radix et frutex *duae res sunt sed coniunctae*. Et fons et flumen *duae species sunt, sed indivisae*. Et sol et radius *duae formae sunt sed cohaerentes*. Omne quod prodit ex aliquo, secundum sit eius necesse est de quo prodit, *non ideo tamen est separatum*»¹⁰⁷.

Tertuliano se fija, pues, en ese aspecto de unión remanente. Y lo aplica no sólo a casos como de los rayos del sol, sino a procesiones de la mole de una planta que arranca de la raíz.

Ireneo no se detiene en discutir este aspecto de emisión no separada. Prácticamente identifica la emisión «kata merismón» que no sea como los rayos del sol o como los ramos del árbol en el sentido de complemento magnitudinal (nótese que para Tertuliano se trata de «alius», y, por tanto, no se identifica con el modo de emisión per germinationem de Ireneo), con la emisión por separación in facto esse.

De hecho los términos «*εχωρισμένος*», «separata...» los aplica constantemente a las concepciones valentinianas¹⁰⁸. Otro tanto hace Tertuliano en el trozo citado.

Es curioso, en cambio, que en los fragmentos conservados de los valentinianos no hallamos tales términos de separación aunque encontramos los emparentados a «*μέρος*», «*μερισμός*»...¹⁰⁹.

¹⁰⁷ TERTULIANO, *Adv. Prax.*, c. 8: CSEL, XLVII, 238, 14 s.

¹⁰⁸ IRENEO, I, 2, 4; I, 12, 3; I, 18, 1; I, 22, 1; I, 26, 1; II, 6, 1; II, 8, 2; II, 10, 4; II, 11, 1; cf. I, 21, 1; II, 13, 4-5; II, 18, 2-3; II 28, 4-5.

¹⁰⁹ Cf. v. g. IRENEO, I, 14, 7; ET 31, 3.

Ireneo concluye de la circunscripción propia a la separación, como si fueran absolutamente irreconciliables la circunscripción con la unión al origen ¹¹⁰. Y, sin embargo, esa combinación de circunscripción propia y no-separación al emisor era lo que propugnaban los valentinianos.

Usando los términos «llama» y «rayo», en que la llama es representativa de la ousia y el rayo de la dynamis. Se trata, según los Valentinianos, de comunicar la llama a manera de rayo. Combinando los modos de emisión referidos por Ireneo: una comunidad de sustancia como en la hipótesis de los ramos, pero al mismo tiempo con una circunscripción como la generación propia.

No queremos decir con esto que la mentalidad valentiniana sea justificable. Sus raciocinios no se adecuan a la realidad. Pero se trata aquí de aquilatar el concepto que ellos mismos se habían formado de la consustancialidad a base de las ideas filosóficas a que estaban adheridos, sobre todo a base del estoicismo. Y es difícil llegar a captar su mentalidad. Dice con razón Sagnard:

«A esta firmeza de conceptos a la que nos ha acostumbrado la manera latina de pensar, conviene sustituir aquí una flexibilidad muy oriental, hasta tal punto que el «flou» y lo imponderable, como en materia de espiritismo o de teosofía, se va a convertir casi en la norma» ¹¹¹.

Los Excerpta de Teodoto nos ofrecen un texto difícil refiriéndose a una emisión posterior del Salvador con sus ángeles coetáneos ¹¹²:

«En unidad [ἐνότητι] fueron emitidos nuestros ángeles, dice, siendo uno como procedentes de uno. Pero puesto que nosotros somos los divididos [μεμερισμένοι], por eso fué bautizado Jesús para dividir lo indiviso [τὸ ἀμέριστον μερισθῆναι] ¹¹³, hasta que nos una a nosotros con ellos en Pleroma» ¹¹⁴.

El sentido es una multiplicación del Salvador en sus ángeles unidos a él pero divididos sin cortarse, para obtener la unión con los ele-

¹¹⁰ IRENEO, II, 13, 4.

¹¹¹ SAGNARD, *La Gnose valentinienne*, p. 239. Es la misma dificultad que flota sobre la mentalidad de Plotino: cf. ARNOU, *Le désir de Dieu dans la Philosophie de Plotin*, p. 160-187, máxime 174-177; BENZ, *Marius Viktorinus*, p. 255 s.

¹¹² Cf. IRENEO, I, 8, 2.—Sobre estos ángeles coetáneos, véase FESTUGIERE, RHT, III, 158.—IRENEO, I, 2, 6 in fine; cf. TERTULIANO, *Adv. Valentinianos*, c. 12: CSEL, XLVII, 192, 5: «consustantivos»; IRENEO, I, 4, 5; ATANASIO, *Ep. ad Serap.* 1: MG 24, 557A.

¹¹³ Cf. PROCLO, *In Tim.*: DIEHL, III, 253, 25 s.: sobre la presencia de lo indivisible en las partes divisibles del alma.

¹¹⁴ ET 36.

mentos pneumáticos del extra-pleroma existentes en forma divisa; según Valentín, para dividirse la muerte y superarla ¹¹⁵.

Con todo, esta expresión de Teodoto no prueba suficientemente lo que es la opinión de los valentinianos, por tratarse en el caso de una emisión de ángeles del Salvador muy próximos a *dynamis*, y, por tanto, más bien incluidos en la emisión presentada por los rayos del sol. En este mismo capítulo habría que incluir la concepción originiana de la comunicación del Espíritu a los fieles:

«Si Celso hubiera entendido lo que decimos sobre el Espíritu de Dios... no se hubiera respondido como dicho por nosotros: que Dios envié aquí su espíritu vestido de cuerpo. Porque Dios siempre comunica su propio espíritu con aquellos que son capaces de participar, habitando en ellos el espíritu sin separarse ni dividirse [οὐ κατὰ ἀποτομήν καὶ διαίρεσιν ἀμερῶς μεριζόμενον]. Ni es cuerpo el espíritu de que hablamos» ¹¹⁶.

Y más netamente aún la de Clemente Alejandrino:

«Porque la Luz de la Verdad es luz verdadera, sin sombra, el Espíritu del Señor *dividido indivisamente* [ἀμερῶς μεριζόμενον] a los ya santificados por la fe, haciendo la función de luz para la epígnosis de los seres» ¹¹⁷.

«Con las cuales [partes de la división de la naturaleza humana] está la *dynamis* de Dios que lo observa todo, *indivisamente dividida* [ἀμερῶς μεριστή] ¹¹⁸.

La mentalidad de los valentinianos supone una sustancialidad más densa en la participación. Vemos una aproximación a ella en algunas expresiones filosóficas.

Jámblico, refiriendo las opiniones sobre el Alma, dice:

«Hay algunos que sostienen que toda la tal sustancia [psíquica] es homoiómera, idéntica a sí misma y única, de tal modo que en

¹¹⁵ VALENTÍN, *Fragm.* 4: VÖLKER, en CLEM. ALEJ., *Strom.* IV, 89, 1-3: STÄHLIN, 287, 10-15.

¹¹⁶ ORÍGENES, *Contra Celsum*, VI, 70: KOETSCHAU 139, 26-31: ἀεὶ γὰρ ὁ θεὸς μεταδίδωσι, τοῖς δυναμένοις μετέχειν αὐτοῦ, τοῦ ἰδίου πνεύματος, οὐ κατὰ ἀποτομήν καὶ διαίρεσιν ἐλλινόμενου τοῖς ἀξίοις. οὐδὲ γὰρ σῶμα τὸ καθ' ἡμᾶς πνεῦμα. Para el sentido de ORÍGENES cf. *De Principiis*, I, 6, 4: KOETSCHAU 85, 14-20: «Solamente Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo no es cuerpo.» Esto no quiere decir, por tanto, que el Espíritu Santo fuera en su mentalidad una pura *dynamis*. Ahora no tratamos este punto. De nuestro texto sólo se deduce que la inhabitación del Espíritu Santo se realiza a modo de *dynamis*.

¹¹⁷ CLEM. ALEJ., *Strom.* VI, 138, 2: STÄHLIN, 502, 4-6.

¹¹⁸ CLEM. ALEJ., *Strom.* III, 69, 1: STÄHLIN, 13.

cualquier parte de ella están todas las cosas: los cuales hasta en el alma multiplicada¹¹⁹ ponen el mundo inteligible y los dioses y los daimones y el bien y todos sus generaciones precedentes, y de esta manera dicen que todo está en todo, pero en cada uno más principalmente según su naturaleza.

Y de esta opinión es sin duda ninguna *Numenio*¹²⁰, no en todo de acuerdo Plotino¹²¹; es inconstante en ella Amelio; Porfirio varía, unas veces separándose de ella decididamente, otras secundándola... Y según esta opinión en nada difiere el alma de los dioses y de las generaciones mejores en cuanto a toda su sustancia [*κατὰ τὴν ὅσιν*]¹²².

El sentido que daban a estas afirmaciones aparece claro en el contexto. La diferencia de esta opinión con la siguiente no la pone Jámblico tanto en el modo de comunicarse la sustancia del Alma a los individuos cuanto en que los referidos aquí consideraban que todas las almas eran de una única y misma sustancia en cuanto a toda su entidad; mientras que los siguientes separaban la *psyche* del *nous*, haciéndola colgar de él¹²³, es decir, depender de él. Pero Jámblico no se detiene a señalar diferencias en el modo de concebir la comunicación, concluyéndose más bien que lo que los primeros afirman de todas las partes del alma lo reducen los segundos a cada parte respecto de los elementos de su mismo orden¹²⁴.

Cabe, pues, concluir que para todos vale lo afirmado más arriba, al menos respecto del *nous*. De modo que en cada individuo se halla todo el *nous*.

Los valentinianos eran ciertamente de la opinión que las partes del alma, en cuanto opuestas al cuerpo, no eran de la misma procedencia ni era homoiomera. Pero de cada uno de sus elementos subscribirían la opinión referida por Jámblico.

¹¹⁹ *μεριστής*, es en los Neoplatónicos la parte o formalidad del Alma en cuanto se sumerge en el cuerpo. Como tal no es *Nous*. Cf. PLOTINO, *Enn.* IV, 2, 1.

¹²⁰ *Fragm.* 48; THEBING, p. 69.

¹²¹ Cf. PROCLO, *In Tim.* DIEHL, III, 245, 19 s.

¹²² JÁMBLICO, *De Anima*, en STOBEO: WACHSMUTH I, 365, 5 s.

¹²³ ... ἢ γε πρὸς ταύτην ἀνθισταμένη δόξα χωρίζει μὲν τὴν ψυχὴν, ὡς ἀπὸ νοῦ γενομένην δευτέραν καθ' ἑτέραν ὑπόστασιν, τὸ δὲ μετὰ νοῦ αὐτῆς ἐξηγεῖται ὡς ἐξηρημένον ἀπὸ τοῦ νοῦ, μετὰ τοῦ κατ' ἰδίαν ὑφισταμένου αὐτοτελῶς, χωρίζει δὲ αὐτὴν καὶ ἀπὸ τῶν κρειττόνων γενῶν ὅλων, ἴδιον δὲ αὐτῇ τῆς οὐσίας ὅρον ἀπονέμει ἥτοι τὸ μέσον τῶν μεριστῶν καὶ ἀμεριστῶν (τῶν τε σωματικῶν καὶ ἀσωμάτων γενῶν ἢ τὸ πλήρωμα τῶν καθόλου λόγων, ἢ τὴν μετὰ τὰς ιδέας ὑπερσσίαν τῆς δημιουργίας, ἢ ζωὴν παρ' ἑαυτῆς ἔχουσαν τὸ ζῆν τὴν ἀπὸ τοῦ νοῦ προελθοῦσαν, ἢ τὴν αὐτῶν γενῶν ὅλου τοῦ ὄντως ὄντος πρόθετον εἰς ὑποδεέστεραν οὐσίαν.

¹²⁴ Cf. PLOTINO, *Enn.* IV, 3, 6: BREHIER 50, 1 s.

Esta concepción era común a la escuela estoica, en la que sin duda hallaron los valentinianos un rico arsenal para sus especulaciones. Así dice M. Aurelio:

«Una única psyche se divide en los vivientes aracionales; y una única psyche intelectual [νοερά] se divide [μεμέρισται] en los seres intelectuales»¹²⁵.

Como se ve usa los mismos términos que aparecen en Ireneo y en los textos aducidos para su aclaración. Más aún: sirviéndose de la misma imagen del sol y de sus rayos vuelve a insistir:

«Una única luz del sol se divide en los muros, montes y otros mil sitios; Una misma naturaleza [οὐσία] común, se divide en mil cuerpos individuales [ιδίως ποιοῖς σώμασι]; Una única psyche se divide en mil naturalezas con sus circunscripciones propias [ιδίαις περιγραφαις]»¹²⁶.

Como se ve el Estoico asimila enteramente el modo de ser emitidos los rayos del sol, que al fin son del orden de dynamis¹²⁷, con el modo de comunicarse la naturaleza común [κοινή οὐσία], que es naturalmente del orden de sustancia; y con el modo de comunicarse el alma (sea psíquica, sea intelectual, como arriba lo distinguía) a las almas particulares dotadas de circunscripción propia.

Como lo muestran los ejemplos usados, esta unidad hay que entenderla en el crudo sentido del realismo estoico: la sustancia común etérea es la materia de las almas o sustancias individuales¹²⁸.

No se trata de energías de una misma alma o sustancia. Como Proclo insistirá, la diferencia entre las partes del alma no se pueden explicar por mera diferencia de energías, como quería Plotino, sino que es necesario admitir una diferencia «ουσιωδῶς»: lo cual supone que las partes del alma son sustancias¹²⁹.

¹²⁵ M. AURELIO, IX, 8: «εις μὲν τὰ ἄλογα ζῶα μία ψυχὴ διήρηται· εἰς δὲ τὰ λογικὰ μία νοερά ψυχὴ μεμέρισται».

¹²⁶ M. AURELIO, XII, 30: «ἐν φῶς ἡλίου κἄν διείρηται τοιχοῖς, ἕρσειν, ἄλλοις μυρίοις· μία οὐσία κοινή κἄν διείρηται ἰδίως ποιοῖς σώμασι μυρίοις· μία ψυχὴ... Cf. VIII, 54.

¹²⁷ Sobre la manera como la luz está intrínsecamente en los rayos, cf. JÁMBLICO, *De Myst. I*, 9: «Sed et lux quae cernitur, unum quidem est continuum, ubique idem totum, ita ut non possit separari pars aliqua deque ea abscindi.»

¹²⁸ Cf. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, III, 1, 204.

¹²⁹ PROCLIO, *In Tim*: DIEHL, III, 245, 19s.: «ὅκ ἄρα ἀποδεξόμεθα τῶν νεωτέρων ὅσοι τὴν ἡμετέραν ψυχὴν ἰσάζιον ἀποφαίνουσι τῆς θείας, ἢ ἁμοούσιον, ἢ οὐκ οἰδ' ὅπως βούλονται λέγειν. ἀκούετωσαν γὰρ τοῦ Πλάτωνος «δεύτερα καὶ τρίτα» λέγοντος καὶ χωρίζοντος ἀπὸ τοῦ κρατῆρος τὰς μερικὰς ψυχὰς καὶ κατὰ δευτέραν νόησιν,

Nótese la diferencia entre los Estoicos y Plotino. Aun usando sí-miles idénticos, como el de la luz del sol¹³⁰ y una terminología pa-recida, la diferencia fundamental entre unos y otros viene formulada en *Enn.* IV, 2,2¹³¹. Los estoicos admiten un Alma que siendo «sus-tancia», con todo tiene cualidades diversificantes en sus partes. Con-siguientemente no son sólo los cuerpos los que tienen división, sino la misma «sustancia» del alma¹³². La concepción estoica es la que da pie a un orden pleromático que tiene sentido aun antes de la caída de Sofía.

También el Pseudo-Aristóteles, autor del «*Peri Kosmou*», se acerca mucho al estoicismo en su concepción teológica. Aunque rechaza la difusión de la sustancia divina por el mundo no tiene dificultad en aceptar las mismas frases estoicas, con tal de que en vez de «sustan-cia» se entienda «*dynamis*». Prueba evidente de que para él la teoría estoica llevaba consigo una comunicación de la misma sustancia¹³³.

Y de hecho Ario formula explícitamente esa relación de identidad parcial y distinción al mismo tiempo que media entre la sustancia común y sus realizaciones concretas:

«Que no es lo mismo la cualidad individuante [*ποιὸν ἰδίως*] y la sustancia de que es cualidad individuante, pero que tampoco es otra cosa; pero no es otra cosa sólo porque es parte de la sustancia y ocupa el mismo lugar que ella; mientras que las demás cosas que se dicen «*otras*», tienen que estar separadas en lugar y no considerarse en parte»¹³⁴.

ὁ δὴ ταῦτὸν τῷ μερικωτέρῳ ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ παράγοντος αὐτάς.
ὁ γὰρ ταῦτα λέγων οὐσιώδεις διαφορὰς τῶν ψυχῶν, ἀλλ'οὐ κατὰ τὰς ἐνεργείας μόνον, ὥσπερ ὁ θεὸς ἐνδείκνυται Πλωτίνος.

ἔστωσαν γὰρ αἱ μὲν πρὸς τοὺς ὀλικοὺς ὀρῶσαι νόσας, αἱ δὲ πρὸς τοὺς μερικοὺς, καὶ αἱ μὲν ἀγράντοις χρώμεναι νοήσεσιν, αἱ δὲ ἀποστρεφόμεναι ποτε τὰ ὄντα...

ἐχώρισε γὰρ αὐτάς τῷ χρόνῳ, τῇ αἰτίᾳ, τῇ προόδῳ, τῷ τρόπῳ τῆς ὑποστά-σεως, τῇ τῶν γενῶν ὕφεσει.

τούτοις οὖν ἅπασι διαφερούσας αὐτάς ποῖος ἐρεῖ λόγος ὁμοουσίους ποιεῖν.

¹³⁰ PLOTINO, *Enn.* IV, 3, 4: BREHIER 69, 20; cf. IV, 3, 11, 12: BREHIER 78, 14; 79 1 s.

¹³¹ PLOTINO, *Enn.* IV, 2, 2: BREHIER 10, 11 s.

¹³² PLOTINO, *Enn.* IV, 2, 1: BREHIER 9, 73 s.

¹³³ PSEUDO, ARISTOT, *De mundo*, c. e. 397b, 16: διὸ καὶ τῶν παλαιῶν εἰπεῖν τινὲς προήχθησαν ὅτι πάντα ταῦτά ἐστι θεῶν πλέα καὶ δι' ὀρθαλ-μῶν ἰνδαλλόμενα ἡμῖν καὶ δι' ἀκοῆς καὶ πάσης αἰσθήσεως τῇ μὲν θεῶν δυνάμει πρέποντα καταβαλλόμενοι λόγον, οὐ μὲν τῇ γε οὐσίᾳ.

Cf. 398b 6ss., 396b 24s.

¹³⁴ ARIO, en STOBEO, *Ecllog.* I, 432: DIELS, *Doxog.* 463: μὴ εἶναι δὲ ταῦτὸν τό τε ποιὸν ἰδίως καὶ τὴν οὐσίαν ἐξ ἧ ἔστι τοῦτο, μὴ μέντοι γε μηδ' ἕτερον, ἀλλὰ μόνον οὐ ταῦτὸν διὰ τὸ καὶ μέρος εἶναι τῆς οὐσίας καὶ

La misma idea la expresaba condensadamente Sexto:

«Los estoicos sostienen que la parte ni es «otra cosa» que el todo ni lo mismo que el todo»¹³⁵.

Y Mnesarco, por su parte, compara la relación de los seres individuales a su «sustancia común» con la de la obra de arte a la materia de que está hecha¹³⁶.

El punto de separación de los valentinianos comienza en la distinción del orden de los pneumáticos por encima de cuanto los estoicos habían concebido. Toda la especulación estoica se movía en un mundo inferior. Pero los valentinianos, recogiendo la superioridad del elemento pneumático de que ellos venían adornados, intentaron una justificación de su origen divino. Para eso reinstituyeron en el orden pleromático a imagen invertida del mundo inferior, y sobre todo del mundo psicológico, una comunicación de la naturaleza derivada del Padre y emitida en el Logos. En vez de arrancar aquella naturaleza [οὐσία] de un elemento de mixtura informe, como será el origen de las naturalezas totalmente extrapleromáticas, toma ella su origen del in-sustancial por exceso: del Dios infinito, supremo, que por emanación impropia se acerca hacia el mundo pleromático.

Jamás, que yo sepa, afirmó un valentiniano que los cones inferiores eran consustanciales al Bythos, ni siquiera al Nous. Según la concepción estoica, la «ousia» era el elemento de que participaban todas las entidades posteriores. Pues bien: de manera análoga, a partir del Logos empieza a nombrarse la «ousia» de que participarán los cones posteriores: «en él fué emitida toda la sustancia del Pleroma»¹³⁷. La fórmula «τὴν ἄλην οὐσίαν» no se concibe sino en cuanto designa la sustancia que se comunicará idéntica a todas las hipóstasis circunscritas, es decir, en orden a una participación posterior. En efecto, cuando designa la totalidad de los elementos circunscritos considerados en su conjunto se sirve de la forma «πάσαν οὐσίαν». De ahí que los valentinianos al decir que en el Logos fué emitida toda la sustancia del Pleroma indican suficientemente que en el Logos tenemos el germen del Pleroma con orden esencial a la formación del mismo. Precisamente esa relación se actualiza por medio de las emisiones posteriores originadoras del Pleroma. En fuerza de ellas toda la totalidad de la sustancia del Logos se halla en cada uno de los cones. De ahí que, al

τὸν αὐτὸν ἐπέχειν τόπον, τὰ δ' ἕτερα τινῶν λεγόμενα δεῖν καὶ τόπῳ χωρίσθαι καὶ μηδ' ἓν μέρει θεωρεῖσθαι.

¹³⁵ SEXTO, *Adv. Math.* IX, 336; MUTSCHMANN, 282, 12s.: οἱ δὲ Στοιχοὶ οὔτε ἕτερον τοῦ ὅλου τὸ μέρος, οὔτε τὸ αὐτὸ φασιν...

¹³⁶ En STOBEO, *Eclóg.* I, 436 s.

¹³⁷ IRENEO, I, 8, 5.

hablar de la consustancialidad híllica, no diga Heracleón que en el diablo fuera emitida toda la sustancia híllica, sino que afirma únicamente el carácter de individuación primacial de la sustancia híllica, pero al fin, mera parte de toda la sustancia híllica ¹³⁸.

Una nueva confirmación nos ofrece una frase oscura recogida por Ireneo de sus adversarios y que es el último caso de la fórmula «τὴν ὄλην οὐσίαν» que he registrado en los Valentinianos.

En el mito de la pasión de Sofía en el Pleroma refieren los Valentinianos que enredada en sus pasiones corría peligro de corromperse «hasta toda su sustancia» ¹³⁹.

Varias interpretaciones se han propuesto de esta expresión valentiniana ¹⁴⁰.

Examinando las expresiones valentinianas referentes al Pleroma y todo el contexto de la frase parece que se justifica suficientemente la explicación nuestra. «Ousia» no se identifica aquí con «physis» (que más bien se refiere a las propiedades físicas de los seres o elementos, sean o no hipostasiados); ni con hipóstasis que supone el singular existente en cuanto circunscrito en sí mismo y, por tanto, dividido de los demás en algún sentido ¹⁴¹. Esta división ab aliis se obtiene precisamente por la forma y circunscripción propia constituyendo lo que se designa otras veces como «ἕδια οὐσία». Aquí el término parece referirse a la ousia y por cierto en su totalidad. No sólo indica, por tanto, el peligro de corromperse hasta la médula de la concretización de Sofía, sino que por analogía con la expresión referida a «toda la sustancia» emitida en el Logos puede entenderse de toda la «ousia» del pleroma. Esta misma idea vendría expresada en forma mítica en el temor de las demás hipóstasis pleromáticas y en su intercesión ¹⁴². Y sería un concepto análogo a lo que según Heracleón pasa en el psíquico que se hace hílico por deliberación, de modo que lo material absorba toda su hipóstasis ¹⁴³.

Quizá no vaya lejos de la verdad ZELLER al afirmar que la escuela estoica distinguía con Platón al Dios ingénito e inmutable de los dioses hechos y mutables; que distinguían a Dios creador y señor de todo el mundo de sus dioses inferiores: es decir —dice él—, distin-

¹³⁸ HERACLEÓN, *Fragm.* 20: BROOKE.

¹³⁹ IRENEO, I, 2, 2; I, 3, 3.

¹⁴⁰ Cf. IRENEO, II, 20, 3; SAGNARD, *La Gnose valentinienne*, p. 261.

¹⁴¹ Decimos «aquí». Ni a priori, ni por el uso general, puede concluirse nada cierto y absolutamente constante.

¹⁴² ET 31; HIPÓLITO, *Ref.* VI, 31, 1; WENDLAND 158, 15-19. Cf. la «sympatheia» estoica en ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, III, 1, 172. En Plotino hallamos el concepto, quizá más próximo al gnosticismo, de «homopatheia»: *Enn.* IV, 2, 1.

¹⁴³ HERACLEÓN, *Fragm.* 46: BROOKE. Cf. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, III, 24, 612.

guía entre la dynamis divina en general que actúa en el mundo y las diversas partes y manifestaciones de ella¹⁴⁴. Si así fuera, bien podía verse en el pleroma valentiniano un reflejo metafísico y elevado a una categoría superior de esa concepción de los diversos estadios de manifestación del Dios superior, con tal de que los Eones se entiendan sustanciales y dotados de su circunscripción propia, aunque no realmente separados del Logos¹⁴⁵. No queremos mezclar las relaciones del Nous y del Padre infinito, puestos por los mismos valentinianos en cuadro aparte.

Concebidos así, se comprenden en todo su sentido realista los dos textos sobre consustancialidad eónica que nos refiere Ireneo. Bien que el término «homousios» no se hallara probablemente en ellos, puesto que no están contruidos con dativo, pero el sentido es el de una verdadera consustancialidad del orden que hemos explicado. Es decir, de una participación de la misma naturaleza idéntica, pero de forma sustancial y con circunscripción propia.

«¿Y cómo es que se deshacía y padecía un eón? Porque era de la misma *sustancia de la que es el Pleroma*; y todo el Pleroma procede del Padre. Porque lo que es semejante no se disuelve en nada estando en el semejante... Por tanto, si ese Eón hubiera sido emitido del Pleroma, siendo de la misma *sustancia de la que es el Pleroma* todo, nunca hubiera sufrido disminución»¹⁴⁶.

Se refiere Ireneo al mito de Sofía. Dejando para líneas más adelante la exposición de la mentalidad valentiniana para explicar la aparición de la pasión, veamos el sentido neto que tenía para los valentinianos esa frase que toma Ireneo. El Eón era de la misma sustancia de la que consta todo el Pleroma. En efecto, era un eón circunscrito en cuanto al menos estaba hipostasiado en el elemento masculino. Ya hemos visto en efecto que el femenino viene a ser una disposición del masculino en quien queda sustantivado. Y aquí se trata del eón sustantivado. Tiene, pues, circunscripción perfecta y participa de

¹⁴⁴ ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, III, 1, 324.

¹⁴⁵ Es lo que concluye también BAYNES, *A Coptic Gnostic Treatise*, Cambridge, 1933, p. 10-11, a propósito del término «προβολή»: «This word —of frequent occurrence in other Coptic Gnostic texts (e. g. Pistis Sophia (Cod. Ask.) and the two books of Jeou (Cod. Bruc.)— is found this once only in our treatise. The meaning is well conveyed in the passage from the First Book of Jeou, cited supra, in note 9. *Emanation* implies a flowing or streaming forth from some source, connection with which remains unbroken, that which is poured forth having no separate existence of its own.»

¹⁴⁶ IRENEO, II, 8, 5.

la sustancia del Logos, de quien no se separa. Y como este Eón todos los demás.

Así dice Ireneo:

«¿Como pueden ser imágenes y semejanzas de los treinta eones, cosas que son de tan variada condición, compuestas en su subsistencia de elementos contrarios y mutuamente repugnantes y destructores, siendo así que que los eones, como ellos dicen, son de una única naturaleza y constan de igual y semejante sin ninguna diferencia?»¹⁴⁷

Es el mismo sentido que atribuía M. Aurelio¹⁴⁸ a las almas que participaban todas ellas de una *única alma*. Todo el Pleroma es participación del Logos, en cuanto completado por su cónyuge [Sofía]; y por ende con posibilidad de ser elevado a la visión del Padre. Pero es la misma idéntica sustancia *lógica* capaz de inmortalidad por la visión del Padre [función de la Vita], la que se realiza en todos y cada uno, sin separarse de sí misma.

Una última pregunta quisiéramos iluminar a la terminación de este estudio. ¿Cómo explicaban los valentinianos la aparición del pathos? Los valentinianos se veían precisados para explicar el origen del mundo que en su sustancia aparecía malo a alejarlo cuanto fuera posible de Dios, en cuanto perfectísimo bien. Era el problema que preocupaba a Platón cuando encarga el Dios a los dioses inferiores que formen el mundo porque si lo hacía él directamente todo sería inmortal y divino¹⁴⁹.

Los valentinianos siguen al modo de los estoicos la vía psicológica. Y rellenando las líneas platónicas con contenido estoico, hallaron en el proceso psicológico humano el patrón para sus especulaciones pleromáticas. Ireneo les acusa repetidas veces de trasladar a Dios el modo de las afecciones humanas¹⁵⁰. Ciertamente que no les daban en Dios la misma realidad que en el hombre. Pero en todo caso es muy cierto que el aspecto psicológico les daba orientaciones¹⁵¹.

Ahora bien: en el sistema gnóstico el origen de todo mal era la ignorancia de la que procedía el «pathos» que era ya pecado.

«Pathos» es para los estoicos aquel estado del hegemonikón, en

¹⁴⁷ IRENEO, II, 7, 3.

¹⁴⁸ Cf. supra, notas 125-126.

¹⁴⁹ PLATÓN, *Tim.* 42d.

¹⁵⁰ IRENEO, II, 13, 3.8.10; II, 28, 4.5.

¹⁵¹ Véase las observaciones que en este mismo sentido hace BENZ (*Marinus Viktorinus*, p. 200-202: 214 s.) respecto de Plotino. Sobre el aspecto de Pleroma, que ahora nos interesa, trata especialmente en la p. 203.

el cual éste por el exceso de la pasión es arrastrado a lo opuesto a razón; toca, por consiguiente, a un cambio que acaece con él y no al efecto de una dynamis propia distinta del mismo Pathos¹⁵². Por eso sólo la imaginación puede excitarlo, como toda pasión en general. Todos los «pathos» proceden de un defecto de juicio, de una falsa idea sobre el bien y el mal, y, por tanto, son considerados precisamente como juicios o maneras de pensar¹⁵³. En su concepto van incluidos expresamente los efectos de las falsas representaciones, los sentimientos y mociones de la voluntad que suscita¹⁵⁴.

De ahí que los vicios capitales fueran reducidos en último término a la «ignorancia»¹⁵⁵.

El principio que aplican los valentinianos es, pues, claro. En cada emisión hay dos aspectos: un Bythos que se comunica al Nous. El Nous lo capta: es el conocimiento de la intuición [gnosis], que es incomunicable, si no es llevando a otro ser a la misma intuición. La cara del Nous que mira hacia las emisiones posteriores no puede, por tanto, expresar cuanto su cara interior contempla. Hay deminoración. Ciertamente que podría dar una formación que capacitara a los eones emitidos a contemplar intuitivamente al Padre. Pero no es tal la voluntad del Bythos, que el Nous intuye y tiene en su interior. Engendra, pues, en su emisión lo expresable del Padre, que, una vez expresado, es el Logos, de quien participan todos los demás eones. Con eso hay una pasibilidad interior. Puesto que con el conocimiento de lo expresable del Padre existe también la ignorancia de lo que no intuyen. Esa inadecuación de lo obtenido con lo que se sabe que existe es la pasión que se oculta en todos los eones y que revienta en Sofía, en la forma mítica que conocemos.

Dicho de otra forma: la pasibilidad viene de la limitación necesariamente unida a la manifestación de Dios ad extra, mientras ésta no se llene por lo indecible del Padre: por aquello que sólo por vía de intuición se puede obtener, una vez que el Nous por la voluntad del Padre haya llevado a acto la potencialidad de elevación que les competía por la Vita hecha en el Logos.

Hechos todos Nous, pueden ver al Padre y ser inmortales.

¹⁵² PLUTARCO, *De Virt. mor.* 3, p. 441d: V. ARNIM, SVF III, 459.

¹⁵³ DIÓGENES, VII, 111: V. ARNIM, SVF II, 456.

¹⁵⁴ CICERÓN, *Disp. Tusc.* IV, 7, 15; cf. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, III, 1, 230.

¹⁵⁵ Cf. DIÓGENES, 93, en STOBEO, 104 H: WACHSMUTH, 59, 11. Los primeros males son: ἀφροσύνη [= ἄγνοια ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων], δειλία, ἀκολασία, ἀδικία.

CONCLUSION

La consustancialidad que establecen los Valentinianos en el Pleroma es doble.

Una existente entre el Nous y Verdad. Es la consustancialidad entre un sustrato y su disposición, pero considerado en el estadio sutilísimo de las cercanías del Bythos. Por tanto, es una consustancialidad del orden de identidad real y al mismo tiempo de expresión racional de la virtualidad emisiva del Nous.

La segunda consustancialidad se enuncia entre el emisor y los emitidos y entre éstos mutuamente. Tal consustancialidad se funda en la emisión pleromática, que en los Valentinianos presenta una fuerte influencia estoica.

No puede hablarse de una conveniencia genérica, al menos en el sentido que hoy presenta este término. Se trata de una *participación* de una misma *ousía*, que se circunscribe en los emitidos sin separarse del emisor.

La consustancialidad pleromática valentiniana, como en general las consustancialidades fundadas sobre la mentalidad estoica, expresa una relación de *identidad sustancial* entre los elementos circunscritos emitidos y el emisor que nada pierde por la emisión.

LUIS M.^a MENDIZÁBAL, S. I.

Roma, junio 1955