

El primer testimonio del Bautista sobre el Salvador, según Heracleón y Orígenes

En páginas anteriores había enumerado Orígenes los seis testimonios explícitos del Bautista sobre Cristo¹. Ahora viene a estudiarlos en particular, comenzando del primero que figura en Io 1, 15-18. Las líneas que le consagra el Alejandrino son interesantes, singularmente por el contraste que presentan con la exégesis valentiniana.

Escribe Orígenes:

Y éste es el testimonio de Juan². Segundo testimonio, entre los escritos, de Juan el Bautista sobre Cristo. El primero daba comienzo con aquello: «Este era de quien dije: El que viene detrás de mí»³ y terminaba: «Unigénito Dios⁴, el que está en el seno del Padre, Él lo declaró»⁵. No entiende bien Heracleón las palabras: «Nadie vió nunca a Dios» y siguientes, al enseñar que no fueron dichas *por* (ἀπὸ) el Bautista, sino *por* (ἀπὸ) el Discípulo. Pues si según él aquello «de su plenitud recibimos todos nosotros, y gracia por gracia, porque la ley fué dada por medio de Moisés, la gracia y la verdad mediante Jesu-Cristo fué hecha» lo dijo el Bautista⁶, síguese que quien ha recibido de la plenitud del Cristo y una segunda gracia en lugar de la primera, y quien confiesa que la ley fué dada por medio de Moisés, mientras la gracia y la verdad fué hecha por medio de Jesu-Cristo, haya [asimismo] entendido⁷ de entre las cosas venidas a él de la plenitud (ἐκ τῶν ἀπὸ τοῦ πληρώματος), cómo «a Dios nadie le vió jamás», y cómo el Unigénito que está en el seno del Padre le ha comunicado su declaración a él [al Bautista] y a cuantos [como él] han recibido de la plenitud (τοῖς ἐκ τοῦ πλ. εἰληφόσι)⁸.

¹ In Io II 35 (29): GChS IV 93, 25 ss.: MG 14, 177 A ss.

² Io 1, 19.

³ Io 1, 15.

⁴ Para la lectura de estas palabras puede verse además de la nota de Preuschen in h. l. el estudio denso de TH. ZAHN, *Das Evangelium des Johannes* ed. 5-6 pp. 714-9.

⁵ Io 1, 18.

⁶ Lit. fué dicho por el Bautista (ὑπὸ τοῦ βαπτιστοῦ εἶρηται).

⁷ Visto con la mente: νοηθέναι.

⁸ ORIGEN., In Io VI 3 (2): GChS IV 108, 25 ss.: MG 14, 201 B ss.

Como aquí entran en juego dos mentalidades, una valentiniana —la de Heracleón— y otra eclesiástica —la de Orígenes— conviene puntualizar bien los elementos.

a) Según lo dicho en otra parte⁹ el primer testimonio del Bautista sobre Cristo abarca —según Orígenes— Io 1, 15-18. Lo confirma al comienzo de nuestro mismo fragmento. Por tanto, también las palabras «Deum nemo vidit unquam...» de Io 1, 18 pertenecen, según el Alejandrino, al Bautista, y entran en su primer testimonio.

b) En cambio, para Heracleón estas últimas palabras —y a lo que parece todo el versículo Io 1, 18— provienen *del Discípulo* (ἀπὸ τοῦ μαθητοῦ)¹⁰, no del Bautista (οὐκ ἀπὸ τοῦ βαπτιστοῦ), lo cual parece ir contra la exégesis origeniana.

Orígenes se levanta contra la atribución de Io 1, 18 al discípulo con las razones siguientes:

1) Heracleón reconoce al Bautista la paternidad de Io 1, 16-17: «De plenitudine eius nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia. Quia lex per Moysen data est, gratia et veritas per Jesum Christum facta est.»

Al hablar así, el Precursor confiesa haber recibido de la Plenitud de Cristo. Ahora bien, quien tal gracia experimentó, lógicamente ha de haber recibido entre los dones emanados de dicha Plenitud el conocimiento de cómo nadie ha visto jamás a Dios y cómo también su explicación le ha venido del Unigénito que está en el seno del Padre. Es por tanto inconsecuente Heracleón —siempre según Orígenes— otorgando la paternidad de Io 1, 16,17 al Bautista y la de Io 1, 18 al Discípulo.

2) Heracleón supone que hasta la venida del Salvador no hubo persona digna de recibir las enseñanzas recibidas por los apóstoles; y por lo mismo que el Unigénito sólo entonces comenzó a comunicar tales doctrinas; entre ellas, las contenidas en Io 1, 18. Orígenes señala más adelante la razón última que se escondía en la exégesis valentiniana. No alude expresamente a Heracleón; pero sí le tiene en cuenta:

Muchos, dice el Alejandrino, por la ilusión de glorificar la venida de Cristo [y la novedad aportada por Él], enseñan que los Apóstoles fueron más sabios que los padres y los profetas. Entre ellos, unos han llegado hasta fingir otro Dios mayor; otros, sin atreverse a tanto, a juzgar por su discurso (ἄσπον ἐπὶ τῷ αὐτῶν λόγῳ),

⁹ Cf. ORIGEN., *In Io* II 35 (29): GChS IV 93, 25 ss.: MG 14, 177 AB.

¹⁰ Nótese bien el ἀπὸ. Con muy buen acuerdo —aunque no parece haber adivinado su trascendencia— mantiene Preuschen esta partícula: «ἀπὸ wäre nach Z. 6 in εἰς zu ändern, wenn es sich hier nicht um Worte Heracleons handelte».

se fundan en lo insondable de sus dogmas [de Cristo] para rehusarles a los padres y a los profetas el don que les concediera Dios por medio de Cristo, por quien fueron hechas todas las cosas ¹¹.

Tal teoría es incompatible con Io 8, 56: pues el Salvador que existía antes ya de Abrahán nos dice expresamente que el Patriarca exultó de gozo para ver su día y luego que lo vio entró en un estado de alegría (*καὶ ἐν χαρῇ γεγονέναι*) ¹².

3) Así lo enseña Orígenes, refutando —esta vez claramente— a Heracleón, líneas después del fragmento que vamos analizando:

Pues quien está en el seno del Padre no declaró ahora por vez primera [con su venida al mundo], como si antes no hubiera habido ninguno capaz de entender las cosas que explicó. Existiendo ya antes de haber nacido Abrahán, nos enseña que Abrahán exultó para ver su día y se alegró. Y aquello de «de su plenitud todos nosotros recibimos», así como lo de «gracia por gracia» —lo dijimos ya en lo que antecede ¹³— indica que también los profetas percibieron el don [profético], de la Plenitud de Cristo, y que recibieron [también] ellos la segunda gracia en lugar de la primera. Pues también ellos llegaron guiados por el Espíritu, después de ser instruidos en las figuras, hasta la contemplación de la Verdad. Por lo cual no todos los profetas, sino *muchos* ¹⁴ codiciaron (*ἐπιθύμησαν*) ver lo que los Apóstoles veían. Porque si había entre los profetas diferencia, los perfectos y superiores (*διαφέροντες*) no apetecieron ver lo que vieron los Apóstoles, pues lo vieron [ya]. Pero los que no lograron subir, como éstos, hasta la cima del Logos, vinieron a vivir en apetencia (*ἐν ὀρέξει*) de lo que los Apóstoles conocieron por medio de Cristo. En efecto, lo de ver (*τὸ... ἰδεῖν*), como expusimos ¹⁵, no se ha de tomar corporalmente, y lo de oír, según lo entendimos ¹⁶, se ha de tomar espiritualmente, pues sólo quien [por don superior] tiene oído, está preparado para oír las palabras de Jesús, lo cual no sucede tan a menudo (*οὐ πάντοτε ἀθρώως*) ¹⁷.

¹¹ ORIGEN., *In Io VI* 6 (3): GChS IV 113, 14 ss.: MG 14, 209 A.

¹² Cf. largamente sobre esto EstBibl 7 (1955) pp. 193 ss.

¹³ En páginas hoy perdidas; pero cuyo sentido se reconstruye fácilmente, teniendo en cuenta unas líneas posteriores (*in Io VI* 6 (3): GChS IV 114, 1 ss.: MG 14, 209 B ss.). Véase aquí p. 26.

¹⁴ Cf. Mt 13, 17.

¹⁵ En su lugar, hoy perdido. Cf. EstBibl I. c. p. 193 n. 7 bis.

¹⁶ También en su lugar, hoy perdido.

¹⁷ ORIGEN., *In Io VI* 3 (2): IV 109, 15 ss.: MG 14, 201 D ss. Cf. también *Dialektos* cc. 16 s. (ed. SCHERER, p. 156, 1 ss.) con las notas de Scherer ad calcem.

Si no todos los profetas, al menos los perfectos y superiores llegaron como los Apóstoles al conocimiento y visión de la Verdad. Entre ellos, también los Patriarcas, como Abrahán. Luego no se ve por qué el Bautista, que en Io 1, 16 habla en nombre de los profetas, no haya recibido de entre las enseñanzas venidas de la Plenitud de Cristo, los dones recibidos ya antes de él por los grandes profetas.

4) Orígenes apunta una nueva razón, que si no derechamente, al menos por obvia consecuencia afecta a Heracleón.

Dirán tal vez que el primer testimonio de Juan sobre Cristo es: «El que viene detrás de mí, fué hecho antes de mí, porque existía primero que yo.» En cambio lo de «Porque de su Plenitud recibimos todos nosotros y una gracia por otra» y lo siguiente [dirán que] fué dicho en persona del Discípulo. Aun así es preciso refutar la exposición por violenta y poco lógica. Resulta, en efecto, enteramente forzado pensar que de repente, fuera de sazón, se corte el raciocinio del Bautista por el del Discípulo; y cierto, a todo el que sepa entender un poco siquiera el contexto de lo que se va [allí] diciendo, le resulta claro el nexo de la cláusula...¹⁸.

Orígenes alude en hipótesis a quienes para salvar dificultades doctrinales pueden recurrir a lo siguiente: Io 1, 15 proviene del Bautista; Io 1, 16 en cambio del Discípulo. Exégesis que no coincide con la de Heracleón, para quien Io 1, 15-17 proviene del Bautista, y sólo Io 1, 18 del Discípulo; pero obedece a sus mismos prejuicios.

No obstante, la refutación del Alejandrino afecta igualmente a Heracleón, porque a duras penas se puede creer que tan repentina e importunamente haya podido el Discípulo interrumpir el discurso del Bautista.

PARTE PRIMERA

El primer testimonio del Bautista en la exégesis de Heracleón.

Dejando para la segunda parte el seguir el comentario origeniano, vamos a detenernos a estudiar previamente el pensamiento y exégesis de Heracleón, que resultan muy instructivos.

A primera vista, los elementos de juicio no dan para largo estudio. Los únicos que recoge Orígenes son:

No entiende bien Heracleón las palabras «Nadie vió nunca a Dios» y siguientes, al enseñar que no fueron dichas por el Bautista, sino por el Discípulo.

¹⁸ ORIGEN., *In Io VI 6 (3)*: IV 113, 25 ss.; 14, 209 A s.

Sin embargo, la extensión doctrinal que da el Alejandrino a su refutación es ya sintomática. Pero cabe aún una pregunta: ¿Entendió Orígenes todo el contenido de la exégesis de su adversario?

El Alejandrino ha visto muy bien la razón última de la atribución diversa de los versículos evangélicos Io 1, 15-17 y Io 1, 18. Se trata de una razón doctrinal, típicamente gnóstica, según la cual el contenido de Io 1, 18 es muy superior a lo que permite el conocimiento de un simple profeta. Luego —en virtud del contenido— el versículo 18 ha de atribuirse al Discípulo, no al Bautista o Profeta.

Todo esto dedúcese claro de cuanto dijimos arriba. Pero hay un punto aquí mismo, que parece haber escapado a la perspicacia origeniana. Orígenes se expresa en la creencia de que el Bautista y el Discípulo, aludidos por Heracleón en su breve cláusula, son Juan el Precursor y Juan el Apóstol respectivamente. Y en este sentido urge la inconsecuencia del cambio de personajes de unos versos a otros.

Pero ¿está Orígenes en lo cierto, al interpretar así a su adversario?

El problema, a mi juicio, está en la manera de entender la partícula *ἀπό* dos veces repetida por el valentiniano en la línea única textual, recogida por el Alejandrino: ... φάσκων εἰρηθεῖν οὐκ ἀπὸ τοῦ βαπτιστοῦ ἀλλ' ἀπὸ τοῦ μαθητοῦ.

Aunque parezca cuestión bizantina, toda la exégesis depende de la determinación del *ἀπό*. Veámoslo.

Las partículas y preposiciones desempeñan un gran papel en la exégesis valentiniana¹. Heracleón mismo, en el primer fragmento conservado por Orígenes, recoge la partícula, con un tecnicismo perfecto, para indicar la causalidad material, en oposición a la agente o eficiente (*τὸ ὑφ' οὗ*) y a la instrumental (*τὸ δι' οὗ*).

Muy extraño fuera que habiendo distinguido poco antes las dos partículas, olvidara al punto su tecnicismo. Tal ocurriría si en el caso presente² tomáramos por sinónimos *εἰρηθεῖν ἀπὸ τοῦ βαπτιστοῦ* y *ὑπὸ τοῦ βαπτιστοῦ εἰρηται*.

Por no haber entendido Orígenes tal diferencia, capital, ha dejado escapar elementos preciosos de juicio; la exégesis cambia según se identifiquen o no las partículas:

a) Afirmar que Io 1, 18 ha sido enunciado no por el Bautista (*ὑπὸ τοῦ βαπτιστοῦ*) sino por el Discípulo (*ὑπὸ τοῦ μαθητοῦ*), equivale —en el caso presente— a contraponer el Bautista a la persona del Evangelista. Así lo entendió Orígenes³, confundiendo el *ἀπό* con el *ὑπὸ*.

¹ Hablamos largo de ello en nuestros *Estudios Valentinianos* II, pp. 166 ss.

² Es el 3. fragmento, según la numeración corriente de Brooke y Völker.

³ El Alejandrino no formula nunca la identidad *μαθητῆς* = = Evangelista, ni la *προφήτης* = = Bautista. Pero ambas están implícitas en la oposición

b) En cambio, afirmar que Io 1, 18 ha sido enunciado no *por el* (ἀπὸ τοῦ β.) Bautista, sino *por el* (ἀπὸ τοῦ μ.) Discípulo, equivale —manteniendo el tecnicismo del ἀπὸ— a contraponer el [elemento] Bautista o profético de origen, al [elemento] Discípulo o apostólico de origen. En otra forma: el verso 18 *proviene del* Apóstol que hay en Juan, y los demás 15-17 *provienen del* elemento profético que hay en la misma persona de Juan el Precursor. Más claro aún. Juan atestiguaba a Cristo en los versos 15-17 llevado de su inspiración profética, y como representante de los profetas del A. T. En cambio atestiguaba a Cristo en el verso 18 mediante el Espíritu Santo que sólo inspiró en el N. T. a los Discípulos y Apóstoles de Cristo.

Según Heracleón, era el mismo Juan, el Precursor, quien hablaba en Io 1, 15-18: con la única particularidad de que en el verso 18 hablaba ἐκ προσώπου τοῦ μαθητοῦ, en cuanto discípulo; y en 15-17 atestiguaba ἐκ προσώπου τοῦ βιπτιστοῦ, en cuanto profeta o Bautista⁴.

La exégesis de Heracleón adquiere por esta vía una coherencia mayor. Es más, la única consecuente con el sistema general valentiniano. No es sólo el tecnicismo de la partícula ἀπὸ. Es también la teoría de la doble personalidad —y aun triple— introducida por los valentinianos como clave no sólo de su sistema, sino, en muchas ocasiones, de su exégesis escrituraria.

El fenómeno se echa de ver con singular claridad entre los Naasenos, que en este punto no hacían excepción entre los Gnósticos. Consecuentes con la pluralidad de elementos que entraban en el Anthropos, escribían⁵:

Dividen a Adamante [= = al Anthropos] en tres, como a Gerión⁶. Porque tiene, dice [el anónimo naaseno], una parte intelectual, otra segunda animal, y la tercera choica [material]... Todos tres elementos intelectual, animal, material se compenetraron y bajaron juntos a un hombre [por nombre] Jesús, el nacido de María. Y hablaban, dice, a la vez, sobre una misma cosa, cada uno de los

por él establecida entre el Bautista, a quien suma siempre al coro de los Profetas, y el Discípulo, a quien le enumera siempre entre los Apóstoles. Cf. PREUSCHEN, 109, 16 s.; 113, 15 ss. Además, la brusca e intempestiva interrupción del Discípulo, que Orígenes echa en cara a la exégesis de Heracleón, tiene un sentido mayor, si es el Evangelista-Apóstol, quien intercala entre el primer y segundo testimonio del Bautista, uno propio. Cf. también BROOKE, *Fragments of Heracleon*, p. 54 notas 3 y 4.

⁴ De esta última manera parecen haberse expresado los exegetas aludidos por ORÍGENES en *in Io VI* 5 (2) s.: GChS IV 113, 19 ss.: MG 14, 209 B ss.

⁵ Debemos la noticia a S. Hipólito, de quien transcribo.

⁶ Para los elementos de este mito cf. lo advertido en *Estudios Valentinianos*, II, p. 309.

tres hombres [coexistentes en Jesús] a los suyos [= a sus respectivos congéneres], en virtud de sus peculiares substancias (ἀπὸ τῶν ἰδίων οὐσιῶν)⁷.

La idea es clara. Igual que entre valentinianos, el Anthropos [= Logos] naaseno está constituido por tres hombres perfectos en su género y superpuestos o compenetrados en crisis. Todos tres hablan. Y mejor aún: Jesús habla en virtud de los tres hombres concentrados en El. En cuanto intelectual o pneumático, habla a los espirituales. En cuanto animal o eclesiástico, habla a los animales o psíquicos. En cuanto choico, a los materiales. Los tres elementos pueden hablar sobre el mismo objeto y desde su plano respectivo. Por eso sus expresiones tendrán diversa significación y serán diversamente entendidas por sus respectivos congéneres.

Tal concepción, fundamentalmente común a todos los gnósticos, justifica la diversidad esencial de enseñanzas en Jesús, en función de la diversa naturaleza de que proceden.

Como no es sólo el Salvador el que lleva en su interior varios hombres diversos, sino que el fenómeno afecta casi por igual a todos los espirituales que viven en el mundo, la doctrina se puede aplicar paralelamente a la persona de Juan. Si, en efecto, como en su lugar veremos, el Precursor lleva en su interior, además del hombre material, el Profeta [= = u hombre psíquico] y el Discípulo [= = u hombre espiritual], sus testimonios sobre Cristo podrán —en tesis— ser materiales, si habla en cuanto material, psíquicos o animales, si habla en cuanto Profeta, y espirituales o pneumáticos, si habla en cuanto Discípulo.

En nuestro caso, al decir que un testimonio proviene del Discípulo y no del Bautista (οὐκ ἀπὸ τοῦ βαπτιστοῦ ἀλλ' ἀπὸ τοῦ μαθητοῦ), Heracleón quiere subrayar el elemento antropológico de que proviene, sin salir de la persona del Precursor. La cláusula naasena καὶ ἐλάλων, φησίν, ἡμοῦ κατὰ τὸ αὐτὸ οἱ τρεῖς οὗτοι ἄνθρωποι ἀπὸ τῶν ἰδίων οὐσιῶν es en este punto inequívoca y decisiva.

La misma conclusión se deduce por analogía con pasajes claramente valentinianos. Señalo brevemente algunos:

Excerpta ex Theodoto 61, 1-4: el autor valentiniano recoge varias sentencias evangélicas, en las cuales habla diversamente el Salvador: *en cuanto a su persona íntima*, y así dijo «Yo soy la Vida»... O también *en cuanto al elemento pasible* [= = o Cristo psíquico]:

⁷ Apud HIPPOL., *Ref.* V, 6 in fine. Cf. A. HILGENFELD, *Ketzergeschichte*, Leipzig 1184, pp. 252 ss.—Análoga concepción entre los Peratas: HIPPOL., *Ref.* V 12, 4-6; y entre los Docetas: *Ref.* VIII 9, 1-2; IREN., *Adv. haer.* I 30, 11.

v. gr. cuando dijo: «Conviene que el Hijo del Hombre sea menospreciado, injuriado, crucificado».

Exc. ex Theod. 23, 3: el Apóstol Pablo, en su predicación, anuncia unas veces al Salvador bajo su aspecto pasible [= = como Cristo psíquico]; otras, bajo el plano espiritual [= = como Salvador Espiritual].

ORÍGENES, *de Princ.* I, 8, 2^a: Hay al menos dos elementos —el hombre psíquico y el pneumático— en San Pablo y lo mismo en San Pedro. Con el primero vivían antes de la conversión y negación *resp.* Después, vivía o preponderaba en los dos su hombre pneumático.

SAN IRENEO, *adv. haer.*, II, 30, 7: San Ireneo recoge el mismo fenómeno estudiando el proceder del Apóstol San Pablo antes y después de su conversión. Son dos hombres que viven en él, preponderando uno u otro, antes y después de la presunta Gnosis.

Todos los testimonios⁹ son de origen valentiniano, o desarrollan una doctrina típicamente gnóstica de los valentinianos.

La doctrina, por lo demás, es aplicable al Precursor, por su condición singular de Profeta y Apóstol. En él coexisten varios hombres: el Discípulo u hombre pneumático, el Profeta u hombre psíquico y el hombre material. Según intervenga uno u otro, sus testimonios serán más o menos sublimes. Un indicio para comprobar la índole de quien atestigua, es la sublimidad de lo atestiguado. Heracleón imagina —y ahí está la fuerza de su exégesis— que Io 1, 18, contiene una doctrina demasiado espiritual, para atestiguada por el Bautista [= = u hombre psíquico o profético], del Precursor; y por eso atribuye el verso al Discípulo [= = u hombre pneumático] del propio Juan. La naturaleza de éste daba lugar, como en el Salvador, a manifestaciones diversas, según dejara hablar al elemento animal (*ἀπὸ τοῦ βαπτιστοῦ*) o al espiritual (*ἀπὸ τοῦ μαθητοῦ*); o, lo que es correlativo, según se dirigiera a hombres animales o a espirituales en su predicación.

A un nuevo argumento en favor de esta interpretación, tan en consonancia con la lógica del sistema valentiniano, llegaríamos demostrando que en el tecnicismo gnóstico el Bautista (*ὁ βαπτιστής*) denotaba el elemento psíquico, y el Discípulo (*ὁ μαθητής*) el pneumático.

Lo primero no parece muy difícil. El *Bautista* se asocia en su predicación a los profetas del A. T. Así lo entiende el propio Orígenes, con Heracleón, al explicar la expresión *ἡμεῖς πάντες* de Io 1,

⁸ KOETSCHAU, V 98, 24 ss.

⁹ Pudieran fácilmente multiplicarse. Sobre ello hablamos más largo en otra ocasión, a propósito del fragmento 50 de Heracleón.

16. Lo mismo prueba la actitud adoptada por Juan ante el Salvador ¹⁰: sobre ello volveremos en su lugar. Pero singularmente la identidad *Bautista* = = *elemento psíquico* se deduce de la contraposición entre el Bautismo de agua, típico del Bautista, y el Bautismo de espíritu, típico del Salvador. Aquél es por naturaleza imperfecto y psíquico; éste, esencialmente perfecto y espiritual. Por tanto, el Bautista Juan, cuya misión es bautizar en agua, tiene una misión específicamente psíquica e imperfecta; y por ende es, *en cuanto tal*, psíquico e imperfecto, en contraste con el Salvador, que, *en cuanto tal*, es neumático y perfecto.

Véase un fragmento de San Ireneo, donde habla de algunos valentinianos:

Et Baptisma quidem apparentis Iesus, in remissionem esse peccatorum, redemptionem autem esse eius qui in eo descenderit Spiritus ad perfectionem: et illud quidem animale, illam autem spiritalem esse repromittunt. Et Baptisma quidem a Ioanne annunciatum in poenitentiam; redemptionem autem eius qui in eo est Christi, positam esse ad perfectionem ¹¹.

El Bautismo como tal es el de agua; en oposición a la Redención o, mejor aún, al bautismo de espíritu. Aquél es el *Baptisma a Ioanne annunciatum*. Este, el bautismo que confiere Cristo. Los valentinianos subrayan el contraste entre el bautismo de agua que cayó sobre el elemento aparential de Jesús ¹² con las aguas del Jordán y el de Espíritu que se derramó sobre su persona íntima con la efusión del Espíritu bajado a poco sobre El.

La inferioridad del Bautismo respecto a la Redención se da a conocer por sus efectos. El Bautismo [de agua] es imperfecto y logra sólo la remisión de los pecados. La Redención [o bautismo de Espíritu] es perfecta y confiere además la gnosis o don espiritual por excelencia ¹³.

En resumen: el término βαπτιστής tiene una connotación sensiblemente peyorativa y psíquica, en oposición a la economía espiritual y perfecta aportada por el Salvador.

El dato concuerda con la noticia de Orígenes ¹⁴ sobre los heterodoxos, que hacían del Bautista el hombre del Demiurgo e ignorante

¹⁰ Cf. el fragmento 8 de Heracleón, apud ORIGEN., *In Io VI*, 39 (23): GChS IV 147, 13 ss.

¹¹ *Adv. Haer.*, II, 21, 2. Véase Gregorianum 36 (1955) 416 ss.

¹² τοῦ φαινομένου Ἰησοῦ: «apparentis Iesu» (= = el Cristo psíquico).

¹³ Posiblemente esta oposición se inspiraba en Act 19, 4.

¹⁴ *In Io I* 13 (14): GChS IV 18, 22 ss.: MG 14, 48 B. HARNACK, *Marcion*, 2.^a ed. p. 266*, refiere gratuitamente la noticia a Marción.

de la nueva divinidad. Orígenes alude probablemente a individuos gnósticos, no a marcionitas, pues supone entre los adversarios el empleo del segundo Evangelio. Por otro lado, al describir al Bautista ignorante de la nueva divinidad, introduce la doctrina de la Nueva Economía del Salvador, desconocida del Bautista *en cuanto tal*, no precisamente de Juan *en cuanto pneumático*¹⁵.

Tampoco parece difícil hallarle al término *μαθητής* entre los valentinianos un tecnicismo paralelo. Lo hicimos notar en alguna ocasión¹⁶ citando un lugar probablemente valentiniano de Orígenes. Dice así el Alejandrino: «Los unos creen [entre los heterodoxos] que los auténticos Discípulos de Jesús (τοὺς... γνησίως μαθητευμένους) han sido hechos tales —esto es, superiores a las demás cosas creadas— por naturaleza [o nacimiento]; otros estiman que lo han sido también en razón de la lucha más ardua»¹⁷. Aun cuando el término aquí empleado no sea el de *μαθητής*, la idea está en consonancia con lo que enseña Heracleón¹⁸ a propósito de Io 1, 23. Según él, la Voz que clama en el desierto es símbolo del hombre espiritual residente en el mundo sensible. Un día la Voz se tornará Palabra (*λόγος*), pasando a la región del Discípulo (*μαθητοῦ μὲν γάρων διδοῦς τῇ μεταβαλλούσῃ εἰς λόγον φωνῆ*); en cambio, el Eco, símbolo del hombre animal residente asimismo en el mundo, se tornará ese día en Voz, pasando a la región del Siervo (*δούλου δὲ τῇ ἀπὸ ἤχου εἰς φωνήν*). Las dos regiones del Discípulo y del Siervo corresponden sin género de duda a dos regiones valentinianamente definidas, que son: la Región Espiritual o del *μαθητής* y la Animal o del *δούλος*.

La transformación de la Voz en Palabra y del Eco en Voz no se verifica —en su lugar lo veremos— por estricta transformación interna, sino por separación [= desgajamiento] de los indumentos humanos que integran al hombre en este mundo. Al decir, pues, Heracleón que la Voz representada por Juan¹⁹ en tornándose Palabra pasará a la región del Discípulo, quiere significar directamente que

¹⁵ Prescindimos de la coloración judaica —y por tanto psíquica— inherente al término *βαπτιστής*, como predicado genérico de una secta. Cf. si lubet, R. REITZENSTEIN, *Der Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Leipzig 1929, pp. 229 ss. También prescindimos de los extremismos a que sobre el Precursor estaban habituados los maniqueos, paulicianos y otros. Puede verse H. CH. PUECH-A. VAILLANT, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre*, Paris 1945, p. 204 (Puech).

¹⁶ Cf. *Estudios Valentinianos*, II p. 88 nota.

¹⁷ *In Io* 1 26 (24): GChS IV 32, 10 ss.: MG 14, 69 B.

¹⁸ Fragmento 5: apud ORIGEN., *In Io* VI 20 ss.: GChS IV 128, 34 ss.

¹⁹ Cf. VÖLKER, *Quellen* p. 65, 17 ss.: *φωνή δὲ ἢ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἢ διὰ Ἰωάννου διανοουμένη*. J. MOUSON, *Jean-Baptiste dans les fragments d'Heracleon*: EphThLov 30 (1954) pp. 315 s. parece olvidar que un individuo puede significar toda la especie; *in casu*, Juan significa no el eco [= orden profético], sino la voz [= orden pneumático sensible, no puro].

Juan superará un día el mundo sensible, abandonando la carne y los indumentos que envuelven su personalidad íntima para quedarse en su pureza primigenia, espiritual: convertido en Discípulo (μαθητής) del Salvador, y como tal en perfecto cristiano; indirectamente, significa que el *Discípulo* constituye en el Precursor el núcleo íntimo, espiritual, de su persona; mientras el Bautista es un elemento parásito y temporal, llamado a desaparecer de su persona. Juan es profeta por ser Bautista; más que profeta, por ser Discípulo ²⁰.

En otra ocasión nos hemos ocupado de la distinción entre *Profetas*, *Apóstoles* y *Profetas-Apóstoles* dentro de la mentalidad origeniana. La distinción entre Apóstoles y Profetas tenía sin duda un cierto tecnicismo obvio, ya en San Ireneo, en función de las dos Economías que representan. Si las Economías no difieren esencialmente —según la tesis ortodoxa de los eclesiásticos—, tampoco los Profetas diferirán en esencia de los Apóstoles. De ahí la noción origeniana de *Profetas* = *Apóstoles*, que subraya la identidad *esencial* de los Magnos Profetas del A. T. con los Apóstoles del N. T. Si las Economías difieren substancialmente —según la doctrina heterodoxa de gnósticos y marcionitas—, diferirán asimismo sus tipos más representativos; y por lo mismo, los Profetas tendrán la índole psíquica de su Economía, mientras los Apóstoles adoptarán la índole pneumática de la suya propia. Trasladando la oposición Profetas-Apóstoles a la sinónima Profetas-Discípulos, tenemos ya por este solo capítulo lo que buscamos: el tecnicismo heterodoxo de las Economías Vieja y Nueva, reflejado en el de sus tipos más representativos.

Según San Ireneo ²¹ y Orígenes ²², el Precursor juntó en sí las dos dignidades de Profeta y Apóstol, porque, no contento con poseer el don profético, fué testigo presencial de la venida de Cristo en carne. El fenómeno tenía su versión heterodoxa. También según los gnósticos el Precursor era Profeta y Apóstol, pues juntaba los dos privilegios de Profeta de la Ley Antigua y de Apóstol de la Nueva. Pero tal circunstancia se reflejaba en su misma constitución interna, pues en cuanto Profeta era de índole psíquica, y en cuanto Apóstol poseía una naturaleza pneumática.

Por nuevo camino, venimos a parar al mismo resultado. Aun cuando el fenómeno fuera explicado de diversa manera por unos y otros, en el Precursor coexistían según ortodoxos y heterodoxos el Profeta y el Apóstol. Es muy creíble que todos ellos estuvieran dis-

²⁰ Cf. fragm. 5 ed. VÖLKER, p. 66, 7 ss.

²¹ *Adv. haer.*, III 11, 4. Cf. IGN. ANT. *Magn.* 9, 1-2; véase H. SCHLIER, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen*, Giessen 1929, página 57.

²² Cf. EstBibl 7 (1955), 196 ss., 209 ss., donde estudiamos *In Io* VI 4 (2): GChS IV 110, 25-113, 13; *com. In Rom.* (ORIG.-RUF.) X § 43; MG 14, 1920-2; *Com. in Eph.* 3, 5-7 (ORIG.-HIERON.) ed. VALLARSI, p. 588-92.

puestos a traducir el binomio Profeta y Apóstol, por el de Bautista y Discípulo. En realidad, concretamente el Bautista como tal era un elemento del A. T. y poseía la misión de anunciar —como Profeta— la venida inminente de Cristo. Y el Discípulo como tal era el elemento que señalaba la presencia de Cristo: y con ella el advenimiento de la Nueva Economía.

Por lo demás el concepto de *Discípulo*, sinónimo de elemento espiritual, se vislumbra en muchas líneas de S. Ireneo, refleje o no ideas gnósticas²³.

En resumen, prescindiendo del tecnicismo *Profeta-Apóstol*, escondido en el contraste *Bautista-Discípulo*, aun entre elementos eclesiásticos como S. Ireneo y Orígenes, una cosa podemos afirmar: el significado técnico que hallamos entre los discípulos de Valentín para el término *Bautista*, como sinónimo de Profeta o elemento psíquico, lo encontramos en el término *Discípulo* (μαθητής), como sinónimo de Cristiano Perfecto, o elemento pneumático.

Con esto la exégesis de Heracleón a Io 1, 15-18 adquiere singular analogía con la que luego dará a Io 1, 19 ss. Y puede resumirse de la siguiente forma: Según Heracleón,

en Io 7, 15-17 habla Juan, *qua Baptista*, asociándose a los profetas del A. T. Es pues su testimonio aún psíquico o animal.

en Io 1, 18 habla Juan, *qua Discipulus*, y como más que profeta. Su testimonio es pneumático y espiritual.

en Io 1, 19 tornará Juan a hablar *qua Baptista*. Es el segundo testimonio.

El apóstol S. Juan no entra ni sale para nada en estos versículos; el cambio de personajes tiene lugar dentro del propio Precursor.

Tal es por lo demás la única explicación compatible con la doctrina de Heracleón. Tiene razón pues el P. Collantes²⁴ al distinguir

²³ Cf. SAGNARD, *Gnose Valentinienne*, pp. 405 s.

²⁴ *La Teología Gnóstica en el primer comentario al evangelio de san Juan*, dis. mss. Roma 1952 §§ 44-45. Escribe J. MOUSON, saliendo al paso a nuestra interpretación, que es también la del R. P. Justo Collantes. «Sans discuter la valeur de ces arguments, remarquons que nulle part dans les fragments Jean-Baptiste n'est qualifié de «disciple», mais toujours de «serviteur» (Au fr. 5 a, le mot «disciple» ne se réfère à Jean-Baptiste, mais, nous le montrerons, au pneumatique qui est signifié par Jean-Baptiste —la nuance est capitale). Surtout, le sort de l'hypothèse est lié à l'idée qu'on se fait de la nature de Jean-Baptiste, psychique et pneumatique, ou simplement psychique. Si tout ne nous trompe, les arguments rassemblés dans cette étude font nettement pencher la balance pour la seconde alternative» [a. c. p. 314 n. 31]. Como se ve J. Mouson no aporta ninguna razón positiva. La primera, si algo significa, encubre un equívoco en el término «discípulo», aplicable en el fragmento 3 al *Evangelista* Juan, y en el fr. 5.º al *pneumático* significado por el Bautista. *Cur tam varie?*

sin salir de la persona de Juan los dos elementos Bautista y Discípulo. Es un pormenor que parece haber escapado a muchos críticos ²⁵.

* * *

La exégesis de Heracleón plantea un problema. ¿Cómo justificar el cambio de personajes dentro de Io 1, 15-18? ¿Por qué atribuir Io 1, 15-17 al elemento psíquico, y Io 1, 18 al pneumático de Juan?

El P. Collantes ²⁶ ha estudiado muy bien el problema. Y me atengo a sus soluciones. Heracleón justifica el cambio de personajes, en atención al contenido doctrinal de los versículos en litigio. El verso 18 es de contenido pneumático, los anteriores, de contenido psíquico.

El problema se concentra sobre todo en los versos 16-18, dejando a un lado el 15, que doctrinalmente no hace al caso. A primera vista, la homogeneidad de los tres versos 16-18 parece indiscutible. Y según eso, obvia asimismo su unidad de origen. O todos tres han de atribuirse al Bautista, como quiere Orígenes; o al Discípulo, como indicaban los aludidos por el Alejandrino algo después ²⁷.

Dos parecen haber sido las razones de Heracleón para quebrar la homogeneidad de contenido:

1) una de índole textual: la ausencia de una causal que vinculara el verso 18 a los anteriores. Los versos 15-17 iban enhebrados con dos causales. El 18 queda gramaticalmente aislado. Véalo el lector: Io 1, 15: ... Este era el que dije: El que vendrá después de mí, ha sido hecho antes de mí: porque era anterior a mí.

Io 1, 16. *Porque* (ὅτι) de su plenitud todos nosotros hemos recibido, y una gracia por otra.

Io 1, 17. *Porque* (ὅτι) la ley ha sido dada por Moisés, la gracia y la verdad ha sido hecha por Jesucristo.

²⁵ Por eso convendría puntualizar la acotación de BROOKE, *The Fragments of Heracleon* p. 54: «This is not the only case where the latter is probably right». Brooke deja traslucir aquí que para el valentiniano Io 1, 18 pertenecía al evangelista Juan. Lo mismo cree W. BAUER, *In Io*, 1, 16: «Zusammen hängt mit dieser Differenz (alude a la variante κα) al comienzo del verso 16) die zwispältige Beantwortung der Frage, wer 16 redet, ob noch der Täufer (Herac., der die Worte des Täufers bis 17, Origenes in Ioh. VI 3, der sie bis 18 ausdehnt...) oder wieder der Evangelist. FÖRSTER (*von Valentin...* p. 5) pasa por alto el problema. También TH. ZAHN, *Evangelium d. Iohannes*, 1921, p. 90 n. 2, supone la igualdad Discípulo = = Evangelista. Ultimamente Mouson a. c. 314 y 304 n. 8.

²⁶ Dis. cit. pp. 46 ss.

²⁷ Véase arriba p. 8.

Io 1, 18. A Dios nadie le vió nunca, el Hijo Unigénito que está en el seno del Padre, nos le dió a conocer.

2) otra de crítica interna o doctrinal. En Io 1, 16-7 habla Juan en nombre de los profetas, a los cuales se asocia al decir: «Pues de su plenitud hemos recibido todos nosotros». Ahora bien, el profeta como tal, según una enseñanza general gnóstica, a que alude repetidas veces el propio Heracleón²⁸, tiene la naturaleza del Demiurgo que le inspira; en nuestro caso, psíquica. Hablando por inspiración psíquica, el Bautista mal puede aludir a un objeto para cuyo conocimiento se requiere un principio superior, una inspiración o iluminación pneumática. Y por lo mismo, el objeto de Io 1, 18 (quintaesencia del conocimiento espiritual) es imposible haya llegado a conocerlo el Bautista, al hablar en nombre de los profetas [= = psíquicos].

En consecuencia, quien atestigua en Io 1, 18 es el Evangelista Juan, hablando —como Apóstol— con una iluminación espiritual; o Juan Bautista, en cuanto pneumático, con un simple cambio de personalidad, análogo al que se daba en el Salvador y aun en los mismos apóstoles. Por otras consideraciones no puede ser el Evangelista. Luego ha de ser el Precursor en cuanto pneumático o Discípulo²⁹.

El argumento descansa, como se ve, en que Io 1, 18 revela en quien lo enuncia, un conocimiento espiritual, que rompe la aparente homogeneidad de los versículos 16-18.

En efecto, saltan a la vista las analogías con un verso gnósticamente crucial del N. T. (Mt 11, 27 = = Lc 10, 22) leído en la forma adoptada por los valentinianos.

²⁸ Cf. sobre todo el fragmento 5: apud ORIGEN., *In Io VI 20 s.*: GCHS IV 128, 34 ss.

²⁹ Escribe J. MOUSON [a. c. p. 314]: «Au contraire, lorsque le verset 18 affirme: "Nul n'a jamais vu Dieu; le Fils unique, qui est dans le sein du Père, lui, l'a révélé", il implique la connaissance du Père, donc proprement le gnose, dont seul le pneumatique reçoit communication par le Fils. Pour qu'Heracleon se soit cru obligé d'attribuer ce verset "pneumatique" à la plume de l'Evangeliste, il fallait évidemment qu'à ses yeux Jean-Baptiste n'ait rien d'un pneumatique.» Heracleón atribuye el verso al Discípulo, no al Evangelista. Si el Bautista era juntamente Profeta y Discípulo, como era juntamente —aunque en sentido ortodoxo— Profeta y Apóstol para S. Ireneo [cf. *adv. haer.*, III 11, 4], y para Orígenes [cf. ORÍG.-JERÓN., *In Eph 3, 5-7*, ed. VALLARSI P 589], qué dificultad hay en que hable unas veces (Io 1, 16-17) como Profeta (= psíquico) y otras (Io 1, 18) como Discípulo o Apóstol (= pneumático)? ¿No nos dice claramente S. Ireneo que los valentinianos enseñaban la doble predicación psíquica y pneumática de los Apóstoles, con arreglo a la diversa economía e índole de sus oyentes? Los argumentos que amontona Mouson [p. 314 s.] para demostrar que Juan Bautista es de índole psíquica, están muy bien. Pero ninguno de ellos prueba que sólo fuera psíquico, *quod erat demonstrandum*.

Io 1, 18

Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε,
 μονογενὴς θεός,
 ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρὸς,
 ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.

Mt 11, 27

καὶ οὐδεὶς ἔγνω τὸν Πατέρα
 εἰ μὴ ὁ Υἱός,
 καὶ τὸν Υἱόν, εἰ μὴ ὁ Πατήρ,
 καὶ ὃ ἂν ὁ Υἱὸς ἀποκαλύψῃ.

Detengámonos en el estudio de tales analogías. Ireneo dedica un largo capítulo a refutar la exégesis valentiniana³⁰, que se apoyaba en la lectura gnóstica; y para eliminarla de raíz, impugna la variante doctrinalmente inaceptable. La nequicia heterodoxa urgía la forma gramatical en aoristo (ἔγνω resp. *cognovit*)³¹, extremándola hasta las últimas consecuencias³². S. Ireneo prefiere negar la autenticidad de tal lectura, a explicarla v. gr. como S. Justino³³, sin sospecha alguna de heterodoxia. E insiste, como en punto doctrinalmente crucial en que se ha de leer *cognoscit* o *novit* (resp. γινώσκει), en presente:

³⁰ *Adv. haer.*, IV 6. Puede verse con fruto R. D. LUCKHART, *Mattheu 11, 27 in the «Contra Haereses» of St. Irenaeus*: Rev. de l'Université d'Ottawa (1953) pp. 65-79. Y sobre todo A. HOUSSIAU, *L'exégèse de Matthieu XI, 27 B selon Saint Irénée*: EphThLouv 30 (1954) pp. 301-322, donde el autor estudia admirablemente el problema de la lectura y variantes críticas y subraya muy bien la solución doctrinal presentada por el Santo para el conocimiento del verdadero Dios, ya en el A. T., mediante la presencia del Logos ἔμψυχος en el mundo. Con ella S. Ireneo se adelanta a la solución de Orígenes.

Como al presente (IV 6, 1) el Santo denuncia una perversa lectura de Mt y de Lc y los marcionitas no daban fuerza de ley a Mt, y además leían normalmente el texto de Lucas 10, 22 aquí discutido, es indudable que se dirige contra los valentinianos. Aunque doctrinalmente sus argumentos afectan por igual a los marcionitas y pueda litigar con los valentinianos con las armas empleadas por S. Justino [cf. IV 6, 2] contra Marción.—La tesis de HARNACK, *Sprüche und Reden Jesu*, Leipzig 1907, Exkurs I p. 197 n. 1, repetida luego por G. QUISPEL, *De Bronnen van Tertullianus'Adversus Marcionem*, Leyde 1943 pp. 114-7, sobre la índole marcionita de la citación de *adv. haer.* IV 6, 1 fué refutada por CHAPMAN, *Dr. Harnack on Luke X, 22*, en JTS 10 (1909) p. 560. A mi entender, A. Houssiau sobreestima en su artículo el papel de Marción en la exégesis de S. Ireneo, y parece haberse distraído al escribir (p. 331): «Il nous est dès lors permis de rappeler que d'après Tertullien, Marcion appuie sur Mt., XI, 27b sa thèse de l'autre Dieu.» Marción, es sabido, sólo se apoyaba en el único evangelio por él admitido, el de S. Lucas. Para los pocos textos del I. evangelio, discutibles, cf. HARNACK, *Marcion* 2.^a ed., Leipzig, 1924, p. 251* s.

³¹ Cf. etiam *Adv. haer.* I, 20, 3.

³² Ya lo notó B. KRAFT, *Die Evangelienzitate des hl. Irenäus*, Freiburg i. B. 1924, pp. 41 s.—S. Ireneo lee siempre *cognoscit* (resp. *novit*) en presente: *adv. haer.*, II, 6, 1; IV 6, 1.3.7 (bis). Los gnósticos siempre en aoristo: *adv. haer.*, I, 20, 3; II 14, 7; IV 6, 1.

³³ El santo Filósofo leyó Mt 11, 27 en aoristo, pero sin urgir demasiado la forma gramatical. Cf. *Dial.* 100; *I Apol.* 63 (bis). Para las citas de S. Justino véase W. BOUSSER, *Die Evangelienzitate Justins des Märtyrers*, Göttingen 1871, pp. 100 s.—Y de una manera más general, para las lecturas

Dominus enim ostendens semetipsum discipulis, quoniam ipse est Verbum, qui agnitionem Patris facit, et exprobrans Iudaeis putantibus se habere Deum; quum et frustrentur Verbum eius, per quem cognoscitur Deus, dicebat: «Nemo cognoscit Filium nisi Pater, neque Patrem quis cognoscit nisi Filius et cui voluerit Filius revelare.» Sic et Matthaëus posuit et Lucas similiter... Hi autem, qui peritiores apostolis volunt esse, sic describunt: «Nemo cognovit Patrem nisi Filius, nec Filium nisi Pater, et cui voluerit Filius revelare»; et interpretantur, quasi a nullo cognitus sit verus Deus ante Domini Nostri adventum; et cum Deum qui a prophetis sit annuntiatus, dicunt non esse Patrem Christi³⁴.

En el debate interesa sobre todo la forma en presente o aoristo del verbo γινώσκειν. Los demás elementos, incluso la trasposición *Filium nisi Pater* al segundo puesto, son accesorios. Por eso, tan ortodoxa como la lectura adoptada aquí por S. Ireneo es la que ofrece poco después³⁵:

Ut ergo cognosceremus quoniam qui adventit Filius, ipse est qui agnitionem Patris facit credentibus sibi, dicebat discipulis: «Nemo cognoscit Patrem nisi Filius, neque Filium nisi Pater, et quibuscumque Filius revelaverit»³⁶.

Según la forma auténtica [γινώσκει (= ἐπιγ.) = cognoscit] —infiere S. Ireneo— imposible deducir que antes de la venida de Cristo al mundo nadie conociera al Padre o Verdadero Dios. También entonces se daba a conocer el Hijo y por el Hijo el Padre: «porque nadie *conoce* [ni puede conocer] al Padre, sino por medio del Hijo...» y como el Hijo —contra la tesis gnóstica— se manifestaba también entonces a los patriarcas y profetas, por su medio conocían asimismo al Padre, mucho antes de la venida de Cristo en forma visible.

Y por eso agrega:

Revelaverit... non solum in futurum dictum est, quasi tunc incepterit Verbum manifestare Patrem, quum de María natus est;

de Mt 11, 27 entre los primeros eclesiásticos, cf. J. LEBRETON, *Hist. de la Trinité* 1.^a ed. 6, pp. 591-8. En rigor la forma de aoristo es muy compatible con una recta interpretación, y así la empleó —no obstante su ordinaria animadversión por los valentinianos— nuestro Orígenes [véanse los lugares apud Lebreton o. c. p. 593]. Viceversa, la forma en presente sirvió a los marcionitas, como lo hizo ya notar MASSUET [*ad Iren.*, I 20, 3] —desde luego, según Lc 10, 22— para la misma fundamental tesis que los valentinianos. Cf. HARNACK, *Marcion*, p. 266*.

³⁴ *Adv. haer.*, IV 6, 1.

³⁵ *Ibid.* 6, 3.

³⁶ Probablemente Harvey no entendió el punto crucial de la controversia ni el gnosticismo de la lectura recogida en IV 6, 1; y modificó, sin fundamento alguno en los Códices, la cita última, presentando la lectura: «Nemo cognoscit Filium nisi Pater, neque Patrem nisi Filius...»

sed communiter per totum tempus positum est. Ab initio enim assistens Filius suo plasmat revelat omnibus Patrem, quibus vult et quando vult et quemadmodum vult Pater³⁷.

Por esta vía, llega S. Ireneo a la misma conclusión de Orígenes en su crítica de la exégesis de Heracleón. Véalo el lector:

ORIG. (Jo 1, 18)

οὐ γὰρ νῦν πρῶτον ἐξηγήσατο ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρὸς, ὡς οὐδενὸς ἐπιτηδείου πρότερον γεγεννημένου λαβεῖν ἅ τοῖς ἀποστόλοις διηγήσατο³⁸.

IREN. (Mt 1, 27)

Et interpretantur, quasi a nullo cognitus sit verus Deus ante Domini nostri adventum; et cum Deum, qui a prophetis sit annuntiatus dicunt non esse Patrem Christi³⁹.

³⁷ *Adv. haer.*, IV 6, 7 in fine.—El P. ESCOULA, *Le Verbe Sauveur et illuminateur chez s. Irénée*: *NouvRevTh* 66 (1939) pp. 385-400 y 551-567; *S. Irénée, et la connaissance naturelle de Dieu*: *RevScRel* 20 (1940) pp. 252-270, ha visto muy bien que si para conocer al Demiurgo [= = Padre] se requiere el concurso del Verbo [= = Hijo], y éste como tal se ha manifestado y se manifiesta en la creación: una de dos, o no se basta la creación sola sin el Logos para conocer al verdadero Dios [contra la actual tesis católica], o S. Ireneo habla de una intervención positiva del Logos —por ende, sobrenatural— para el conocimiento del Padre prescindiendo de lo primero. Houssiau a. c. p. 344 ss., por su parte, no parece haber visto que si la revelación del Padre por el Hijo de que habla Mt 11, 27b tiene lugar por el λόγος ἑαυτοῦς y sólo por él, siendo éste un elemento natural, admitido también por los estoicos, vendríamos a conocer al Padre en cuanto tal por sola razón natural. Lo cual en S. Ireneo se hace muy difícil de admitir.

El P. ESCOULA, *Le Verbe Sauveur...*, p. 553, resbala por la deformación gnóstica de Mt 11, 27. Véase su traducción de *adv. haereses* IV 6, 1:... (versión ortodoxa) «Il leur dit donc: Personne ne connaît le Fils sinon le Père, et personne ne connaît le Père sinon le Fils, et ceux à qui le Fils veut le révéler... (versión gnóstica): Eux qui veulent être plus habiles que les Apôtres transcrivent de cette manière: Personne ne connaît le Père sinon le Fils, et le Fils sinon le Père, et ceux à qui le Fils voudra le révéler.»

Aunque dicho autor no se detenga a examinar lo que distingue ambos textos, concluimos por su versión que: a) no es la forma en aoristo de los gnósticos (ἐγγνω) y en presente de san Ireneo (ἐπιγινώσκει). En ambos lugares traduce *connaît* en presente: b) sino la forma ortodoxa de *veut le révéler*, y la gnóstica, según él, de *voudra le révéler*: cf. IV 6, 7 «*revelaverit...* non solum in futurum dictum est...» No parece haber sospechado que el sentido del *revelaverit* estaba en función de la forma adoptada para el verbo principal. Los gnósticos que leían en aoristo, y entendían por *conocer* no un conocimiento oscuro o análogo, sino el conocimiento claro (= conocimiento manifiesto. Cf. *Adv. haer.* I 20, 3 in fine), eran lógicos al deducir que nadie hasta la Encarnación del Logos pudo conocer manifiestamente al Padre, al verdadero Dios. Ireneo tenía, pues, que probar contra ellos a) o que el texto no era *cognovit* (ἐγγνω), sino *cognoscit* (ἐπιγινώσκει), o bien b) que *cognoscere*, en todo caso, no significa conocimiento por visión.

³⁸ *In Io* VI 3 (2): *GChS* IV 109, 15 ss.: *MG* 14, 201 Ds.

³⁹ *Ad. haer.*, IV 6, 1.

πολλῷ σοφωτέρους τοὺς ἀποστόλους τῶν πατέρων καὶ τῶν προφητῶν λέγοντες, οἱ μὲν καὶ ἕτερον ἀναπεπλάκασιν θεὸν μείζονα, οἱ δὲ μὴ τοῦτο τολμήσαντες ὅσον ἐπὶ τῷ αὐτῶν λόγῳ διὰ τὸ ἀβασάνιστον τῶν δογμάτων χρεωκοποῦσι τὴν δεδομένην τοῖς πατράσι καὶ τοῖς προφήταις ἀπὸ θεοῦ διὰ Χριστοῦ ἑωρεάν⁴⁰.

In his enim manifestissime aiunt ostendisse eum, quod ante adventum eius nemo manifeste cognoverit Patrem veritatis; et aptare volunt, quod quasi fabricator et conditor semper ab omnibus cognitus sit; et haec Dominum dixisse de incognito omnibus Patre, quem ipsi annuntiant⁴¹.

Hay aquí analogías significativas:

a) οὐ γὰρ νῦν πρῶτον ἐξηγήσατο (Orig.); quasi *tunc* inceperit Verbum manifestare Patrem⁴², quod ante adventum eius nemo manifeste cognoverit Patrem veritatis⁴³, quasi a nullo cognitus sit verus Deus ante Domini nostri adventum⁴⁴.

b) ὡς οὐδενὸς ἐπιτηδείου πρότερον γεγενημένου λαβεῖν ἃ τοῖς ἀποστόλοις διηγήσατο (Orig.); hunc, quem non sciebant, dicunt, Patrem annuntiabat eis; et propter hoc emisisse discipulos in duodecim tribus, annuntiantes ignotum eis Deum⁴⁵.

c) οἱ μὲν καὶ ἕτερον ἀναπεπλάκασιν θεὸν μείζονα (Orig.); et eum Deum, qui a prophetis sit annuntiatum dicunt non esse Patrem Christi⁴⁶, quod quasi fabricator et conditor semper ab omnibus cognitus sit; et haec Dominum dixisse de incognito omnibus Patre, quem ipsi annuntiant⁴⁷.

Tanto Orígenes como Ireneo recogen los puntos más característicos de la enseñanza gnóstica.

1) Hasta la venida de Cristo, que como Unigénito es el único que conoce al Padre, nadie ha sabido de él, y sobre todo nadie ha sabido como Él, por conocimiento inmediato o intuitivo⁴⁸.

2) Los apóstoles y discípulos (οἱ μαθηταί) fueron los primeros confidentes natos del Hijo. Los profetas y patriarcas eran incapaces

⁴⁰ In Io VI 5 (2): GChS IV 113, 15 ss.: MG 208 Ds.

⁴¹ Adv. haer., I 20, 3 in fine.

⁴² IV 6, 7.

⁴³ I 20, 3.

⁴⁴ IV 6, 1.

⁴⁵ I 20, 2.

⁴⁶ IV 6, 1.

⁴⁷ I 20, 3.

⁴⁸ Nótese que para Ireneo el ἐπιγινώσκει de Mt significa conocer en sentido amplio, no el conocimiento claro o por visión. En cambio, en Io 1, 18 el εἰώρακεν supone conocimiento claro. Para los gnósticos en ambos textos se trata del conocimiento intuitivo. Cf. la nota 37.

de recibir las enseñanzas espirituales del Verbo, y sobre todo la noticia visual del Dios Ignoto.

3) La doctrina de los patriarcas y profetas nacía del conocimiento racional del Demiurgo. La de los apóstoles y discípulos de la Nueva Ley descansaba en la intuición del Theos Agnostos, comunicada por el Hijo, superior a todo discurso⁴⁹.

A tales conclusiones llegaban los valentinianos, partiendo de dos testimonios distintos: a juzgar por Orígenes, de Io 1, 18; de creer a S. Ireneo, partiendo de Mt 11, 27 [= = Lc 10, 22]. El punto de enlace entre ambos textos parece residir —siempre según los gnósticos— en la forma ἐώρακεν (Io) y ἔγνων (Mt) de los dos verbos, en *perfecto* o en *aoristo*. La presunción adquiere cuerpo, por comparación con un pasaje de la *Eplá. ad Floram*⁵⁰, donde aludiendo a los eclesiásticos escribe Tolomeo:

Porque ignoran al Padre del Universo (τὸν τῶν ὅλων πατέρα), a quien sólo viniendo [a este mundo] manifestó el único que le conocía (ὅν μόνος ἐλθὼν ὁ μόνος εἰδὼς ἐφανερώσατο).

Posiblemente hay aquí alusión a Mt 11, 27; Io 6, 46 y Io 1, 18. Tolomeo deja caer la misma idea, recogida arriba por Orígenes y S. Ireneo entre los valentinianos. Según él, sólo el Unigénito fué capaz —tal es el sentido— de dar a conocer al Padre, a) con su venida al mundo, mediante la presunta Encarnación, no antes; b) por ser el único que le conocía.

En resolución. Por simple analogía con los gnósticos de S. Ireneo y con Tolomeo, resulta bastante evidente la índole espiritual de la doctrina de Io 1, 18; que probablemente constituía un texto básico en la teoría valentiniana sobre el Theos Agnostos. Aislado además como estaba, o por lo menos sin partícula alguna causal que le vinculara a los versos anteriores, Io 1, 18 tenía que haber procedido del Discípulo [= = hombre pneumático] escondido en Juan, no del Bautista como tal.

* * *

⁴⁹ Naturalmente, los heterodoxos podían muy bien conceder que la mente humana podía *ex rebus creatis* subir al conocimiento del Creador [= = Demiurgo]. Pero negaban que el Dios así entendido fuera el Padre del Salvador, pues al conocimiento de Éste sólo podía llegarse por revelación de Cristo, y tal revelación no es natural, sino positiva. Identificar la vía *ex rebus creatis* [revelación natural] con la anunciada por Cristo en Mt 11, 27 podía ser cómodo, pero no convincente para los gnósticos. Por eso de intento dejamos abierta la cuestión sobre el valor probativo de los argumentos esgrimidos ya desde Justino.

⁵⁰ Apud S. EPIPH. *Panarion haer.*, 33, 3, 7 ed. QUISPÉL p. 50. Cf. HOUS-SIAU a. c. p. 350 s. n. 102.

Admitida así la índole espiritual de Io 1, 18 Heracleón hubo de probar el colorido psíquico de Io 1, 16-7 adelantándose al reparo—demasiado obvio—formulado más tarde por Orígenes, y basado en la aparente homogeneidad de los tres versos consecutivos 16-18.

Efectivamente, parece que Heracleón subrayaba para demostrar el carácter psíquico de Io 1, 16-7 la frase «quia de plenitudine eius nos omnes accepimus...» por la cual se asociaba Juan a los profetas. Ahora bien, los profetas del A. T. eran psíquicos, luego...

En rigor la índole de la inspiración profética no era incompatible con la revelación de la Nueva Economía, espiritual, que se había de seguir un día. Pues por confesión de los propios valentinianos [sobre todo Tolomeo], los profetas mismos de la Ley Antigua estaban sometidos a influjos varios, aun de elementos espirituales⁵¹; y sobre todo, porque hasta los psíquicos en la Nueva Economía son conscientes—dentro de su perfección psíquica, mediante la Pistis—de que la Gracia y la Verdad les ha venido por medio de Jesu-Cristo⁵². La gracia a que alude Io 1, 17 es sin duda una gracia nueva, típica de la Ley de Jesucristo; pero no precisamente la de la Gnosis; sino la única compatible con la índole profética [= = psíquica] a que se asocia Juan, es decir, la Pistis o Fe en la Economía del Verdadero Dios, revelado por el Hijo con Cristo. Y la verdad es asimismo la Verdadera Economía predicada por el Salvador, y creída como tal por los psíquicos.

Una Fe y una Verdad que consuman la gracia de la Ley predicada antiguamente por los profetas y antes que ellos por Moisés. Pero sin salir del orden psíquico.

Ultima pregunta. Aun suponiendo que Io 1, 16-7 puedan explicarse psíquicamente, y provengan según eso de un psíquico Iluminado por la Fe en la Nueva Economía; que Io 1, 18 proviene de una inspiración pneumática, y por ende del Discípulo, diverso del Bautista; y todo ello, dentro de la misma persona histórica de Juan, ocurre preguntar: ¿qué significa este cambio brusco de testimonios—uno psíquico, y otro pneumático— en labios de Juan, predicando a la gente? ¿No es esto jugar con el auditorio, y de una manera injustificable?

La dificultad es fuerte, para quien trate de entender la Escritura con verdadero sentido común. Pero no es nueva. Se la hacía ya en sus

⁵¹ Cf. IREN., IV 34 y 35; II 19, 7; I 7, 4. Puede verse *Estudios Valentinianos*, II pp. 242 ss.

⁵² Cf. el fragmento 17 de Heracleón: apud ORIGEN., *In Io XIII* 10: GChS IV 234, 7 ss.: MG 14, 413 A ss.

días S. Ireneo, quien repetidas veces se revuelve no ya contra la equívoca predicación del Bautista, sino contra la de los mismos apóstoles, y aun la del Salvador, expresamente atestiguada por sus adversarios.

Quemadmodum dicunt hi qui sunt vanissimi sophistae, quoniam apostoli cum hypocrisi fecerunt doctrinam secundum audientium capacitatem et responsiones secundum interrogantium suspiciones, caecis caeca confabulantes secundum caecitatem ipsorum, languentibus autem secundum languorem eorum et errantibus secundum errorem ipsorum; et putantibus Demiurgum solum esse Deum, hunc adnuntiasse; his vero qui innominabilem Patrem capiunt, per parabolas et aenigmata inenarrabile [narrabile] fecisse mysterium, uti non quemadmodum habet ipsa veritas sed et in hypocrisi et quemadmodum capiebat unusquisque Dominum et apostolos edidisse magisterium⁵³.

No era sólo el Salvador, ni sólo los Apóstoles quienes así hablaban. También Juan el Precursor manifestaba mediante su doble elemento psíquico y pneumático dos clases de enseñanzas. El fenómeno venía provocado sin duda por la disposición de los oyentes, que recibían su manjar propio «quemadmodum capiebat unusquisque»⁵⁴. En la mayoría de sus oyentes hubo de resbalar el testimonio de Io 1, 18; pero no faltaría quien por su índole pneumática lo recibiese y entendiese en su verdadero significado.

El evangelista Juan, no contento con transcribir en los versos 15-7 el primer testimonio de su homónimo, ha insertado en el 18 un pensamiento espiritual del pneumático que vivía en él.

Por su parte, Heracleón disimuló muy bien su mentalidad, en un comentario, demasiado sobrio para entendido en su verdadero alcance. Cualquier valentiniano le hubiera comprendido a la primera. Sin que ello signifique que en absoluto los versos Io 15-17 hayan de interpretarse gnósticamente, como de índole esencialmente psíquica⁵⁵.

⁵³ *Adv. haer.*, III, 5, 1. Cf. *Estudios Valentinianos*, II p. 62; SAGNARD, en su ed. de *Adv. haer.*, III p. 37 y p. 123, 3.

⁵⁴ Cf. *Excerpta ex Theodoto*, 7, 3. Otros paralelos —esta vez ortodoxos— de la cláusula, en «*Manresa*» 27 (1955) p. 100 n. 4.

⁵⁵ En el tratado II.º del cod. Bruciano (ed. BAYNES, p. 122) se cita Io 1, 16, aunque fragmentariamente, en un contexto pneumático.

PARTE SEGUNDA

El primer testimonio del Bautista en la exégesis de Orígenes

Mucho nos ha distraído el corto fragmento de Heracleón. Completemos ahora brevemente los elementos de juicio del propio Orígenes, arrancando de una página que en parte citamos ya ¹.

Pero como los generosos soldados de Cristo se han de proveer con todos los medios [para luchar] por la verdad, sin permitir de modo alguno, en lo posible, se infiltre la persuasión que viene del error, veamos también esto [que sigue]. Pues dirán quizá [algunos] que el primer testimonio de Juan sobre Cristo es: «Él que viene detrás de mí, fué hecho antes de mí, porque existía primero que yo.» En cambio, lo de «porque de su Plenitud recibimos todos nosotros y una gracia por otra» y lo siguiente [dirán que] fué enunciado en persona del Discípulo. Aun así, precisa refutar la exposición por violenta y poco lógica. Resulta, en efecto, enteramente forzado pensar que de repente, fuera de sazón, se corte el raciocinio del Bautista por el del Discípulo; y cierto, a todo el que sepa entender un poco siquiera el contexto de cuanto se va [allí] diciendo, le resulta claro el nexo de la cláusula «Este era quien dijo: El que viene detrás de mí fué hecho antes que yo, porque existía primero que yo» ².

Orígenes introduce su exposición, apelando a la lógica que prohíbe cambiar de sujeto de atribución, de un versículo a otro, tan uniforme como el Io 1, 16 y el anterior. Y prosigue:

Enseña en cambio el Bautista cómo Jesús fué hecho antes que él por ser primero que él ³ —en cuanto primogénito de toda la creación— mediante aquello ⁴: «Pues de su Plenitud hemos recibido todos nosotros.» Porque por eso dice «fué hecho antes de mí»; y por eso pienso que es «Él primero que yo» y más honrado delante del Padre, pues así yo como los profetas anteriores a mí [= = todos nosotros] hemos recibido de su Plenitud la gracia más divina y superior y profética, en lugar de la gracia que de Él recibimos zzzz

¹ Cf. primera parte, p. 8.

² ORIGEN., *In Io VI* 6 (3): GChS IV 113, 22 ss.: MG 14, 209 A s.

³ Io 1, 15.

⁴ Que sigue: Io 1, 16.

τὴν προαίρεσιν ἡμῶν⁵. Y por eso también «fué hecho antes [de mí], por ser primero que yo», porque hemos visto con la mente (*νενοήκαμεν*), en virtud de lo recibido de su Plenitud, que por un lado la Ley fué dada mediante Moisés, no por Moisés (*διὰ Μωσέως... οὐχ ὑπὸ Μωσέως*), mientras por otro la gracia y la verdad no sólo nos fué dada mediante Jesu-Cristo, sino aun hecha: habiendo el Dios y Padre Suyo, dado la Ley por medio de Moisés, y hecho la gracia y la verdad mediante Jesu-Cristo, [gracia y verdad] que se adelanta [e interna] en los hombres⁶.

Io 1, 15 y 16 se explican muy bien en labios del Bautista. Según Orígenes el v. 16 es la razón del v. anterior. Y más concreto aún: el verso «de Plenitudine eius nos omnes [= = prophetae] accepimus, et gratiam pro gratia» explica por qué «qui post me venturus est, ante me factus est: quia prior me erat». El Alejandrino da dos razones, no muy fáciles de entender a una primera lectura:

a) Porque así yo como los profetas anteriores a mí hemos recibido de su Plenitud (*ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ*) la gracia más divina y superior y profética, en lugar de la que recibimos de Él (*παρ' αὐτοῦ*) según nuestra libre determinación.

¿Qué significan estas líneas? Orígenes contrapone evidentemente dos gracias⁷, una superior a otra. La superior es la «gracia más divina y mayor y profética». La inferior es la que recibimos de Él, según nuestra libre determinación (*κατὰ τὴν προαίρεσιν ἡμῶν*).

La primera la hemos recibido de su Plenitud (*ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ*), como una parte de lo que Jesu-Cristo posee plenamente. La inferior en cambio la hemos recibido de Él (*παρ' αὐτοῦ*), como quien recibe un regalo de manos de otro a manera de donación. Y esta donación se nos hizo, conforme a nuestra libre determinación.

Tales elementos, condensados por Orígenes en dos líneas, sólo tienen una interpretación, y es la siguiente, más tarde ratificada por la segunda razón. El Bautista —según Orígenes— enaltece aquí la superioridad de la gracia profética, participación de la Plenitud de la gracia de Cristo, a modo de efluvio suyo; por contraste con la gracia de la Ley que Cristo les había dado —a manera de donación— por medio de Moisés, aceptada conforme a la propia determinación⁸.

⁵ Según nuestra deliberación libre y voluntaria. Como si el don de la Ley estuviera proporcionado a nuestra libre elección.

⁶ ORIGEN., ib. 114, 1 ss.

⁷ «Et gratiam pro gratia».

⁸ Las consideraciones de Orígenes, y sobre todo el contraste entre la gracia inferior y la superior, recuerdan unas líneas de S. JUSTINO [II *Apol.*, 13 in fine] donde el Santo Mártir contrapone la derivación al hombre del germen racional, que se le da connaturalmente en la medida de su capacidad

Según eso, el Bautista testimonia y prueba efectivamente cómo Cristo es primero que Él, acudiendo no a su privilegio de «primogénito de toda la creación», sino al hecho de su Divinidad. Pues «de la Plenitud de Él —de su Divinidad— hemos recibido todos los profetas —y yo con ellos— la gracia profética, divina: en lugar de la gracia externa de la Ley».

Cristo, primogénito de la creación, había dado a los hombres, mediante Moisés, la Ley. Mas no por eso demostraba su Superioridad absoluta sobre el Bautista [y sobre los Profetas]. Para Orígenes los Profetas poseían un don interno, divino, por el que se levantaban en dignidad sobre los demás hombres. Un elemento externo, como la Ley, conferido también externamente, probaría *ad summum* en quien lo confiriera, una superioridad temporal, sobre los profetas, mas no ontológica. Cristo sería, en el mejor de los casos, el primer profeta, el primogénito de los profetas, como lo era de la creación: *Primus inter pares*.

Para demostrar que era «superior a Juan» había que dar nueva razón. Y ésta fué —decisiva— la que los Escolásticos formulaban en el aforismo: «Propter quod unumquodque tale, et illud magis». Si Juan y los profetas lo son por el don profético emanado de Cristo, más es Cristo que todos ellos.

Tal era el pensamiento descubierto por el Alejandrino en la partícula causal ilativa *ἔτι*: con que el Evangelista justificaba el verso Io 1, 15 *quia* de plenitudine eius nos omnes accepimus...

b) Porque hemos visto con la mente (*νενοήκαμεν*), en virtud de lo recibido de su Plenitud, que por un lado la Ley fué dada mediante Moisés, no por Moisés (*διὰ Μωσείως... οὐχ ὑπὸ Μωσείως*), mientras por otro la gracia y la verdad no sólo nos fué dada mediante Jesu-Cristo, sino aun hecha: habiendo el Dios y Padre Suyo

natural; y la participación del propio Verbo, en la medida de la gracia proveniente de Él:

«Porque una cosa es la semilla e imitación de algo, otorgada según la virtud [o capacidad natural de uno] (*σπέρμα... κατὰ δόναμιν δοθέν*); y otra aquello mismo cuya participación e imitación tiene lugar conforme a la gracia procedente de ello (*αὐτὸ οὐ κατὰ χάριν τὴν ἀπ' ἐμοῦ ἢ μετουσίᾳ*).

Es significativo el parentesco entre la ideología origeniana que contrasta las dos gracias, una otorgada *κατὰ τὴν προαίρεσιν ἡμῶν* y otra recibida *ἐκ τοῦ πληρώματος*; y la de S. Justino, que contraponen la participación natural del hombre en el Logos (*κατὰ δόναμιν δοθέν*), y la que tiene lugar *κατὰ χάριν τὴν ἀπ' ἐμοῦ*.

El parecido es innegable. Y no parece tan casual. Porque en el fondo hay la misma doctrina estoica de la participación natural del Logos, como primera elemental gracia, compatible con la Economía de la Ley; y la misma teoría cristiana de la gracia sobrenatural, participación gratuita [*ἐκ τοῦ πληρώματος... χάριν τὴν θεοτέραν*] emanada de la Plenitud misma del Logos.—Puede verse también Housstau, a. c. p. 336 s.

dado la Ley por medio de Moisés, y hecho la gracia y la verdad mediante Jesu-Cristo, [gracia y verdad] que se adentra en los hombres⁹.

Si la razón anterior a) tenía en cuenta el motivo último objetivo de la superioridad de Cristo sobre los profetas; esta segunda subraya la diferencia experimentada por ellos, entre la gracia externa de la Ley que vino como por dádiva, mediante Moisés, y la gracia interna [= = la gracia y la verdad] que fué hecha [por el Padre] mediante Jesu-Cristo en el interior de los hombres.

La gracia de la profecía ilumina al Bautista, para hacerle entender su dignidad, origen e interioridad; por oposición a la gracia del Decálogo. Este nos viene simplemente *dado mediante Moisés*. La profecía o gracia interna¹⁰ no sólo nos la da Jesu-Cristo, sino que Él mismo contribuye a ella, *haciéndola*. El Alejandrino no determina más. A juzgar por el tecnicismo de las partículas, al que siempre suele atenerse¹¹, la Gracia profética, como simple gracia divina, fué hecha por el Padre, mediante Jesu-Cristo. Quizá al ser hecho el Espíritu Santo¹² de la substancia misma del Padre por medio del Hijo. Jesu-Cristo fué por tanto instrumento de la producción de la gracia profética, y no simplemente —como Moisés para la Ley— instrumento de su donación.

Contraponiendo así las dos economías de la Ley y de la Gracia, en función de la causalidad peculiar a Moisés y a Jesu-Cristo, Orígenes ha puesto a contribución el verso 17, como una nueva razón, paralela a la primera [del verso 16], para probar la superioridad del Salvador sobre los Profetas, y entre ellos sobre Juan.

En conclusión: el primer testimonio del Bautista lo explica Orígenes, viendo en los versos 16 y 17 otras tantas razones para demostrar la superioridad del Salvador, atestiguada por Juan en el v. 15. Ambas razones son paralelas, aunque tengan puntos de contacto. La primera [v. 16] se reduce a esto: El Salvador es superior a mí y a todos los Profetas, por ser el principio de donde recibimos la gracia de la profecía. La segunda [v. 17]: Es superior a nosotros, porque Él mismo contribuyó a *hacer* la gracia de la profecía, y no simplemente a darla.

A renglón seguido, previene Orígenes una dificultad. Si en efecto, la gracia y la verdad han sido hechas mediante Jesu-Cristo, ¿cómo

⁹ ORIGN., *In Io VI* 6 (3): GChS IV 114, 10 ss.: MG 14, 209 C.—Cf. omnino CLEM. AL., *Paed.* I 60, 1-2 (I 125, 17ss.), con el aparato de Stählin.

¹⁰ La gracia profética se confunde aquí, como en otras páginas origenianas, con la gracia santificante. Cf. *In Io XIX* 6 (1): GChS IV 304, 1 ss.: MG 14, 533 B ss.

¹¹ Cf. nuestros *Estudios Valentimianos*, II pp. 119 ss.

¹² Cf. *ibid.* p. 17.

dice más tarde el Señor ¹³ «Yo soy el camino y la verdad y la vida»? Responde el Alejandrino, apelando a la benigna interpretación —no demasiado literal— de sus lectores:

Porque si entendemos con benignidad (εὐγνωμονέστερον) la expresión que dice: «La gracia y la verdad fué hecha mediante Jesu-Cristo», no nos turbaremos, como si estuviera en pugna con aquello otro: «Yo soy el camino y la verdad y la vida.» Si es, en efecto, Jesús quien dijo: «Yo soy la Verdad», ¿cómo es que la verdad nace por medio de Jesu-Cristo? Uno mismo —es claro— no puede ser hecho por medio de sí propio. Pero bien está consideremos la Verdad Primera [αὐτοαληθεία = = Autoverdad] substancial y por así decirlo Prototipo de la verdad inherente a las almas racionales, de la cual Verdad han venido a imprimirse unas como imágenes suyas en cuantos piensan en la verdad. [Pues bien, esa Verdad Primera] no fué hecha mediante Jesu-Cristo, ni por medio de otro alguno, sino que fué hecha por Dios [Padre] (ἀλλ' ὑπὸ θεοῦ ἐγένετο). Así como no [fué hecho] por medio de ningún otro el Verbo que estaba en el Principio delante de Dios, ni la Sabiduría que «Dios creó [cual] Principio de sus caminos» ¹⁴; así tampoco la Verdad [fué hecha] por medio de ninguno. En cambio la verdad que hay entre hombres, fué hecha mediante Jesu-Cristo. Tal v. gr. la verdad de Pablo y la de los apóstoles, fué hecha por medio de Jesu-Cristo. Nadie extrañe que siendo la Verdad una hablemos como si de ella hubieran manado muchas. El profeta David conoce por cierto muchas verdades cuando dice: «El Señor anda a buscar verdades» ¹⁵. Porque no busca la Verdad única el Padre de Ella, sino las múltiples, [como que] por causa de ellas se salvan los que las tienen. Parecido a lo que decimos de la Verdad y de las verdades, hallamos dicho [en la Escritura] sobre la Justicia y las justicias. Pues Cristo es la Justicia Primera [αὐτοδικαιοσύνη = = Autojusticia] substancial: «el cual fué hecho para nosotros por parte de Dios ¹⁶ Sabiduría y Justicia y Santificación y Redención» ¹⁷. Y de aquella [Primera] Justicia proviene la justicia impresa en cada uno, hasta convertirse en muchas justicias ¹⁸ entre los que se salvan. Por eso también está escrito: «Pues justo [es el] Señor, y amó justicias» ¹⁹. Así lo hallamos en los ejemplares y en las distintas ediciones de los LXX y en el Hebreo. Y considera si por vía análoga también las demás cosas [= perfecciones] que se predicán en singular de Cristo, multiplicadas parecidamente, pueden ser predicadas en plural. Así v. gr. «Cristo es nuestra Vida», como lo dice el

¹³ Yo 16, 4.

¹⁴ Prov 8, 22.

¹⁵ Ps 30, 24.

¹⁶ Emanando de Dios Padre.

¹⁷ I Cor 1, 30.

¹⁸ Esto es, hasta multiplicarse.

¹⁹ Ps 10, 7.

propio Salvador: «Yo soy el camino y la verdad y la vida.» Y el Apóstol²⁰: «Cuando Cristo, vuestra vida, sea manifestado, entonces apareceréis también vosotros en gloria junto con Él.» Y en los Salmos²¹ está escrito: «Tu misericordia [es] superior a las vidas.» Porque por razón del Cristo que es vida en cada uno [de los fieles], se multiplican las vidas. Quizá así haya que investigar también aquello: «Si buscáis experimento [examen] del Cristo que en mí habla»²². Pues en cada santo viene a hallarse Cristo, y a causa de un solo Cristo se hacen muchos Cristos sus imitadores²³, y los que se han conformado según Él, imagen como es de Dios. Por donde dice Dios mediante el profeta: «No toquéis a mis Cristos»²⁴. Aquello de «la gracia y la verdad fué hecha por medio de Jesu-Cristo», que parecía habíamos pasado de largo en nuestra exégesis, ahora incidentalmente lo hemos venido a explicar. Hemos expuesto además cómo se trata de la voz de Juan el Bautista [no del Evangelista], que por estas mismas [palabras] da testimonio juntamente al Hijo de Dios²⁵.

La contradicción parecía obvia. En Io 16, 4 dice el Salvador «Yo soy la Verdad». Aquí, en Io 1, 17 b enseña el Bautista que la Verdad ha sido hecha por medio de Jesu-Cristo. ¿Cómo puede la verdad ser hecha mediante sí misma? O si se quiere, ¿cómo puede ser Jesu-Cristo instrumento de su propia creación?

Orígenes resuelve la dificultad, distinguiendo entre la Verdad Primera, y las verdades que se multiplican en los cristianos mediante la participación en la Verdad Primera, que es Cristo.

Io 16, 4 se refiere a la Primera Verdad, cuando pone en labios de Cristo aquellas palabras: «Yo soy el camino y la Verdad y la Vida». En cambio Io 1, 17 b se refiere a las verdades multiplicadas en los cristianos, por participación en Cristo. El Bautista da pues testimonio de que «la verdad inherente a los fieles ha sido hecha por medio de Jesu-Cristo», que es la Verdad fontal.

A mayor abundamiento, distingue la verdad de Pablo y de los Apóstoles —multiplicada, según el número de los individuos— de la Verdad manantial, única que no fué hecha sino por Dios (ἀλλ' ὑπὸ θεοῦ ἐγένετο). Las verdades de Pablo y demás apóstoles fueron hechas por medio de Jesucristo. La Verdad de Cristo no fué hecha por medio del mismo Cristo —pues nadie es instrumento de su propia creación—, sino por el Padre, agente principal y único de la Verdad, Justicia, Santificación y Redención encerradas en Cristo.

²⁰ Col 3, 4.

²¹ Ps 62, 4.

²² 2 Cor 13, 3.

²³ Esto es: se multiplica Cristo según el número de sus imitadores.

²⁴ Ps 104, 15.

²⁵ ORIGEN., *In Io VI 6 (3)*: GChS IV 114, 21 ss.: MG 14, 209 D ss.

La solución de Orígenes se inspira en dos elementos: uno platónico, y es la respuesta filosófica al problema de la participación; y otro escriturario.

El elemento platónico se echa de ver hasta en los términos adoptados por el Alejandrino²⁶. Era la solución que daban los neoplatónicos, al distinguir entre la substancia anterior, inherente y posterior a las substancias particulares. Uno de sus mejores exponentes es sin duda Amonio de Hermías. Aunque bastante posterior en el tiempo a Orígenes²⁷ su doctrina venía heredándose de padres a hijos en la Escuela filosófica Alejandrina.

Los géneros y especies, según Amonio²⁸, preexisten en la mente de Dios a la fabricación de las cosas [particulares], como preexiste el sello a las imágenes impresas en la cera. El Ejemplar v. gr. la especie humana, está en Dios anteriormente a los particulares. A no ser así, obraría Dios irracionalmente sin tener el tipo según el cual habían de conformarse los individuos. Las especies existen por sí antes que en los particulares, y por lo mismo son separables de la materia. Tales especies pasan luego a dar forma a los individuos. La forma v. gr. del hombre no está sólo en estado de separación, sino que, como la del sello, se halla en cada uno de los hombres:

Supóngase un anillo con un grabado —que represente por ej. a Aquiles— y al lado muchas ceras selladas todas con el anillo. Viene luego uno, y viendo las ceras, echando de ver que todas han sido selladas con el mismo grabado, retiene en sí, en su mente, la figura. El sello del grabado dicese *anterior a la multitud* (πρὸ τῶν πολλῶν). El de las ceras, *inherente a la multitud* (ἐν τοῖς πολλοῖς). El del pensamiento, *superior a la multitud y posterior en género* (ἐπὶ τῶν πολλῶν καὶ ὑστερογενής). Aplícase lo dicho a los géneros y especies. El demiurgo tiene en sí propio los paradigmas de todo. Así v. gr. al hacer al hombre, el de la especie humana, a la cual mira cuando los hace a todos... Si el demiurgo es consciente de su acción, ha de poseer en sí las especies. La especie está en el demiurgo, como el grabado o tipo en el anillo; [y] es la que llaman *anterior a la multitud* y separada de la materia. Se halla asimismo la especie del hombre en los hombres particulares, como los sellos en las ceras; y entonces se dice *inherente a la multitud* e inseparable de la materia. Viendo, pues, a los hombres particulares, y que todos tienen

²⁶ V. gr. πρωτότυπος τῆς ἐν ταῖς λογικαῖς ψυχαῖς ἀληθείας, ἀφ' ἧς ἀληθείας οἰονεὶ εἰκόνας ἐντετυπῶνται τοῖς φρονούσιν τὴν ἀλήθειαν.

²⁷ Fué discípulo de Proclo en Atenas y a su muerte se trasladó a Alejandría, donde floreció a fines del siglo V y comienzo del VI.—Cf. FREUDENTHAL, en *Ammonios* 15; PAULY-WISS., I col. 1863, 65-1865, 22.

²⁸ En este punto Amonio no es innovador, y sigue a sus maestros. Puede verse con fruto P. COURCELLE, *Les Lettres Grecques en Occident*, París 1948, pp. 268 ss.

la misma especie o forma del hombre, como quien viene después [de modeladas] y ve las ceras, la modelamos en nuestro pensamiento. La especie así formada es la que denominamos *posterior* y superior a la multitud, y de género posterior. Estas últimas especies se hallan libres de todo cuerpo —porque no subsisten en cuerpo alguno, sino en el alma—, pero no simplemente separadas. Pues ni pueden separarse y conocerse subsistiendo por sí mismas, cuales supone Platón que son las anteriores a la multitud. Porque éstas no quiere Platón sean simples nociones del demiurgo, sino substancias inteligibles en sentido cabal, a las cuales mira el demiurgo como a imágenes arquetipos para hacer las cosas de acá ²⁹.

Fácil es aplicar estas nociones al caso origeniano. Fundamentalmente no hay otra filosofía ³⁰. La Verdad Primera es lo que la Especie Ejemplar o el Sello [Tipo] anterior a la multitud. Las verdades concretas corresponden a las especies múltiples inherentes a la multitud, y multiplicadas en ella. Cristo es la Verdad Tipo, como es también la Justicia (ἀποαλήθεια, ἀποδικαιοσύνη, ἀποαγιασμός), a la cual mira —según Orígenes— el Demiurgo [el Padre] para hacer por su medio la verdad múltiple de que habla el Salmista, al decir que «el Señor anda a buscar verdades» [en plural]. Y es también el instrumento por cuyo medio fué hecha la gracia y la verdad inherente a los hombres (τὴν ἐν τοῖς πολλοῖς). Y ello no obstante, pudo muy bien decir «Yo soy la Verdad» aludiendo a la Verdad Arquetipo.

Orígenes combina por esta vía el elemento platónico y el escriturario. Con la Escritura trata de justificar la pluralidad de verdades, justicias, etc., entendiendo por verdades y justicias, no especies diversas de verdad y justicia, sino la misma Verdad y Justicia Primeras, reflejadas en el mundo sensible, humano; al modo como la Especie Humana se refleja y multiplica entre los hombres.

Según eso, la verdad inherente a la multitud —las verdades en plural— fué ciertamente hecha por Dios [el Demiurgo] mediante Jesu-Cristo, como la especie humana inherente a la multitud —los hombres en plural— fué hecha por el Demiurgo por medio de la Especie Humana Ejemplar, que es su paradigma. Así v. gr. la verdad de Pablo y la de Juan y la de los apóstoles, como en general las verdades humanas, fué hecha conforme a la Verdad Ejemplar, que

²⁹ AMMON, *In Porph. Isagog.*, p. 1, 10: *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. IV, pars III, ed. A. BUSSE, Berolini 1891, p. 41, 13 ss.

³⁰ Bien entendido que los Paradigmas de las Virtudes no tienen existencia independiente, según él, en el Kosmos inteligible, sino en Cristo, como en el *τύπος* o Mente divina, donde tienen subsistencia. Cf. ORIGEN., *In Io I* 34 (39): GChS IV 43, 16 ss.: MG 14, 89 BC. Véase para una primera iniciación J. DENIS, *de la Philosophie d'Origène*, Paris 1884, p. 94 s. Para la filosofía contemporánea de Orígenes, R. E. WITT, *Albinos and the History of Middle Platonism*, Cambridge 1937, pp. 68-77.

es Cristo —por medio de Cristo—: bien entendido, por el Padre (ὕπὸ τοῦ Πατρὸς). Así como la Verdad Ejemplar no fué hecha conforme a otro Ejemplar, sino directa e inmediatamente por el Padre. Y fué hecha así para nosotros, los cristianos.

El Alejandrino, apoyado en I Cor 1, 30, imagina que en Cristo ha hecho el Padre, la Verdad y Justicia y Sabiduría y Santificación y Redención Ejemplares y substanciales, como quien hace el Sello o Tipo Ejemplar de la santidad humana, en orden a multiplicarla luego entre los cristianos, imprimiendo en nosotros la Forma por El creada en su Hijo.

De esta manera, la constitución de Cristo en cuanto Verdad, Justicia, etc... no es independiente de la futura creación humana, sino que se halla en función de ella, y orientada hacia ella.

Inútil desarrollar los otros ejemplos indicados por el Alejandrino, cuando contrasta v. gr. a Cristo Vida, con las vidas en plural, o cuando opone la persona de Cristo al Cristo inherente en los fieles, Cristos en plural.

* * *

Orígenes agrega unas palabras de conclusión. Por ellas venimos a saber que anteriormente no había hecho ninguna exégesis detenida a la cláusula Io 1, 17 b «la gracia y la verdad fué hecha por medio de Jesu-Cristo».

Y subraya nuevamente —contra los heterodoxos apuntados en último lugar—³¹ cómo el que dice tales palabras en testimonio del Hijo de Dios es el Bautista, no el Evangelista ni el Discípulo.

CONCLUSION

Terminemos ya. Orígenes ha recogido en sus páginas *in Iohannem* la primera exégesis histórica al IV Evangelio, y más en concreto a Io 1, 15-18: la exégesis del valentiniano Heracleón. Aunque sus elementos no llenen siquiera una línea, son bastantes, por contraste con la exégesis del propio Orígenes, para reconstruir fundamentalmente el pensamiento que gobernaba a los valentinianos en la interpretación del primer testimonio del Bautista sobre el Salvador.

³¹ *In Io VI 6 (3): GChS IV 113, 25 ss.: MG 14, 212 CD.*

Heracleón considera al Precursor, dentro de la antropología gnóstica, como una persona dotada, sobre el común de los mortales, de dos elementos privilegiados: el Profeta y el Discípulo. Como Profeta, poseía una naturaleza psíquica dotada de los dones proféticos del A. T. Como Discípulo, tenía la misma índole espiritual de los Discípulos y Apóstoles de Jesu-Cristo, y podía predicar las enseñanzas espirituales, típicas de la Economía Nueva.

Heracleón adelanta así, heterodoxamente, una doctrina que había de ser traducida por S. Ireneo y Orígenes, mediante la concepción ortodoxa del Bautista, *Profeta y Apóstol*.

Yendo a interpretar Io 1, 15-18 distribuye el testimonio del Precursor en dos partes: una [Io 1, 15-17] que refiere a Juan en su calidad de Profeta; y otra [Io 1, 18] al propio Juan, en cuanto Discípulo.

Orígenes no ha percibido el significado inherente al término *μαθητής*; cree que Heracleón atribuye simplemente Io 1, 15-17 al Bautista, y Io 1, 18 al Evangelista. Y le combate desde este punto de vista.

En el fondo, la exégesis del valentiniano se basa en la atribución de Io 1, 15-18 al Precursor. Y en este sentido coincide con Orígenes, bastante más que piensa el Alejandrino.

Pero en virtud del contenido específico de Io 1, 18, máximo exponente de la doctrina gnóstica, Heracleón se veía precisado a atribuir su testimonio al elemento pneumático que vivía en Juan, no al psíquico que le asociaba a los Profetas.

Bien entendido que aun al testimoniar como psíquico [Io 1, 15-7] Juan tiene conciencia de ser, además de Profeta, Discípulo y por ende pneumático. Por eso al decir «Qui post me venturus est, ante me factus est: quia prior me erat. *Quia* de plenitudine eius nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia. Quia lex per Moysen data est, gratia, et veritas per Iesum Christum facta est» conocía muy bien por experiencia pneumática la diversidad entre la gracia del A. T. y la del N. T.

Por el contrario, en Io 1, 18 el Precursor atestigua como pneumático, rompiendo la línea del testimonio anterior, y dirigiéndose esta vez a los espirituales, a quienes anuncia la quintaesencia del mensaje de Cristo: «Deum nemo vidit umquam: unigenitus *deus*, qui est in sinu patris, ipse enarravit.»

En contraste con semejante exégesis, la de Orígenes resulta muy simple: todos los versículos Io 1, 15-18 pertenecen al Bautista, sin más. No es lícito quebrar injustificadamente la armonía doctrinal que hay entre ellos.

Juan el Precursor se asocia a los profetas del A. T. testimoniando la superioridad [= divinidad] de Cristo y probándola por dos razones: porque de su plenitud recibieron todos ellos el don profético y *divino*, y porque tal gracia, en oposición a la externa de la Ley, *dada* por medio de Moisés, es una gracia interna *hecha* en sus almas por Dios mediante Jesu-Cristo.

Ahora bien, discurre Orígenes, al testimoniar el Bautista tan sublime testimonio, demuestra tener penetración suficiente para atestiguar también el contenido de Io 1, 18.

La diversa exégesis de Heracleón y de Orígenes es un caso particular de la antítesis entre gnósticos y eclesiásticos. Aquellos, obstinados en abrir un abismo entre la Antigua Ley [del Demiurgo psíquico], economía psíquica y deficiente; y la Nueva Economía [del Dios verdadero], espiritual y perfecta. Estos, empeñados en diluir cualquier diferencia fundamental entre ambos testamentos. Para Heracleón, el Profeta que vive en Juan difiere esencialmente del Discípulo con quien le toca vivir en este mundo. Para Orígenes, tan grande es Juan por Profeta del A. T. como por Apóstol del N. T., y no hay entre el Profeta y el Apóstol distinción alguna real.

A. ORBE, S. I.

Pont. Univ. Gregoriana.