

Un comentario gnóstico a lo 1,3

I. Introducción

La fascinación que en el siglo segundo ejerció el gnosticismo hubo de ser muy grande. Junto a las gentes humildes, de fe viva y sencilla, aferradas a las tradiciones eclesíásticas, había espíritus cultos, agudos y penetrantes, pero inquietos y noveleros. Receptores de las corrientes filosóficas del mundo helénico, armados de una dialéctica sutil y rápida, fueron los primeros en intentar una sistematización orgánica de la teología.

Puede que los nuevos descubrimientos de Nag-Hammadi¹ proyecten alguna luz sobre los oscuros orígenes de la gnosis. Por ahora no se vislumbran con certeza. Ya fueran doctrinas orientales que se tiñeron de cristianismo², ya, por el contrario, un movimiento de estructuración teológica prematuro y absurdo dentro de la Iglesia³, es lo cierto que la gnosis fué para el naciente cristianismo uno de los peligros más serios que hasta el presente le han amenazado⁴.

Bastaría para convencerse de ello considerar tan sólo los

¹ Además de la comunicación habida al Instituto de Francia el 20 II de 1948 (Cf. Togo MINA, *Le papyrus gnostique du Musée Copte*, *Vigiliae Christianae*, II, 1948, p. 129-136), véase J. DORESSE, *Trois livres gnostiques inédits, Evangile des Egyptiens, Epître d'Eugnoste, Sagesse de Jésus-Christ*, ib. p. 137-160; y sobre todo H. PUECH, *Les nouveaux écrits gnostiques découverts en Haute-Egypte: Coptic Studies in honor of W. Ewing Crum*, Boston, 1950, p. 91s.

² H. CH. PUECH, *Où en est le problème du Gnosticisme?*: *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1934-1935, t. XXXIX, p. 137-158, 295-314.

³ Cf. L. CERFAUX, art. *Gnose préchrétienne et biblique* (*Dic. de la Bible*, supl., III, c. 660).

⁴ B. Altaner escribe: "La cultura intelectual gnóstica en su lucha contra la Iglesia, de la que no se conserva ni el más insignificante fragmento, era tan grande y tan viva, que en la victoria que la Iglesia reportó sobre ella vemos una prueba del origen divino de la Iglesia Católica" (B. ALTANER, *Patrología*, traducción española por los PP. Eusebio Cuevas y Ursino Domínguez, O. S. A., Espasa-Calpe, Madrid, 1949).

esfuerzos que el espíritu eminentemente cristiano y práctico de S. Ireneo dedica a combatirlos.

El tema del gnosticismo, por su misma naturaleza, mitad cristiana, mitad pagana, resulta un nudo de comunicaciones excelente con los grades autores cristianos de los primeros siglos, hombres de su tiempo, formados muchos de ellos en un ambiente helenístico y pagano tan apartado de nuestra mentalidad. Pero es un tema difícil y espinoso, dados los escasos elementos con que contamos para la investigación. La literatura que se conserva es relativamente pequeña⁵, las filtraciones ideológicas infinitas⁶, los mutuos influjos de cristianismo y helenismo difíciles de discriminar; y todo esto se une a la concisión extrema y al empleo de una técnica del lenguaje que a veces al mismo Orígenes se le oculta⁷.

Naturalmente que no íbamos a emprender el estudio en toda su amplitud. Hubiera sido dispersar las fuerzas y per-

⁵ De VALENTÍN nos quedan ocho breves fragmentos, conservados casi por cierto en los *Strom.* de Clemente Alejandrino; de TOLOMEO, la *Carta a Flora*, en Epifanio, *Pan.* 33, 3-7; de HERACLEÓN, además de los 48 fragmentos comentando a S. Juan y conservados por Orígenes en su comentario al mismo Evangelio de S. Juan, otros dos: uno se encuentra en los *Strom.* de Clemente (VI, 71) y otro en las *Eclogae propheticæ* (25, 1) del mismo. A esta documentación directa puede añadirse la colección de textos valentinianos que Clemente Alejandrino reunió bajo el título de *Extractos de Teódoto*. En esta colección no todo es claro: la unidad de autor, por ejemplo. Supuesta la diversidad de origen, no es tampoco fácil la labor de discriminación entre lo que hay que atribuir a Clemente y lo que exige una paternidad valentiniana.

A estas fuentes directas se agregan las dos *Noticias* de Ireneo e Hipólito en sus respectivas obras, *Adversus haereses* (hacia el año 180) y *Refutatio omnium haeresium* (hacia el año 230). Las *Noticias*, de Tertuliano (*Adversus valentinianos*), del Pseudo-Tertuliano (*Adversus omnes haereses*), de Filastro (*De haeresibus*), y de S. Epifanio (*Panarion*), sobre todo las tres últimas no son de tanta importancia, pues además de ser mucho más tardías, dependen al parecer de una misma fuente.

⁶ Las filtraciones no sólo aparecen con relación a la filosofía helenística, sino aun respecto de la astrología, el hermetismo, los misterios y la magia. Para todo ese clima, véase FÉSTUGIERE, *Idéal religieux des Grecs et l'Évangile*. París, 1932; *La révélation d'Hermès Trismégiste. I L'Astrologie et les sciences occultes*, París, 1944.

⁷ Un ejemplo entre muchos sea el tercer fragmento de Heraclión. Sabido es que en el uso de las partículas eran inflexibles los gnósticos, como en general otros herejes (Cf. S. BASILIO, *Tratado del Espíritu Santo*, II, 73, ed. B. Pruche, p. 11'), y pretendían urgir la fuerza de ellas para deducir de allí sus errores. Pues bien: Heraclión afirma en el fragmento III que el testimonio de Io 1, 18 no proviene del (ἀπὸ) Bautista, sino del (ἀπὸ) discípulo. Orígenes, cuando presenta el pensamiento del gnóstico, es fiel al uso de las partículas; pero en cambio cuando toma la palabra por su cuenta y se dedica a la refutación usa indiferentemente las partículas ἀπὸ e ὅτι, como si para el valentiniano fueran sinónimas.

der en profundidad. Nos habíamos de ceñir a una escuela y dentro de ella a un autor. La escuela, la más representativa y vigorosa: la de Valentín. El autor, Heracleón, del cual poseemos una obra bastante extensa y completa⁸.

El tema es interesante, como contraprueba del testimonio de S. Ireneo, pero, además, tratándose del primer comentario al evangelio de S. Juan, como elemento no despreciable para la historia de la exégesis y aun de la misma teología.

A pesar de los trabajos últimamente llevados a cabo sobre los fragmentos del comentario heracleoniano a S. Juan, se puede decir que aun queda por hacer un análisis completo y a fondo de dichos fragmentos, con una síntesis clara de los mismos. Ambas cosas hemos procurado hacerlas en un extenso trabajo, del cual hoy sólo presentamos una parte minúscula: la relativa al primer fragmento de Heracleón, o sea el comentario del valentiniano a Io 1,3⁹.

⁸ A Heracleón se le ha estudiado bastante en estos últimos años. Comenzaron los trabajos muy apreciables, aunque incompletos, dada la fealdad de la obra en que iban insertos, de HILGENFELD (*Ketzergeschichte*, p. 491-505), BROOKE (*The fragments of Heracleon*, p. 35-49) y PREUSCHEN (*Johannes' Kommentar*, p. CIV-CVII). Después de ellos escribió DE FAYE (*Gnostiques et gnosticisme*, París, 1913, p. 53-80), quien trata de hacer de Heracleón un cristiano desfigurado por la tradición eclesiástica. El estudio de DE FAYE es sugestivo, pero no es sólido ni fundado. Afirmaciones como la que estampa en la p. 54 de su obra, que tanto Heracleón como Tolomeo son "la gloria de los primeros signos de la Iglesia", requerirían una prueba más convincente que la mera afirmación de DE FAYE.

Algo participan de las ideas de DE FAYE: Y. JANSSENS (*Héracléon*, Louvain, 1946) y J. MOUSON (*La Théologie d'Héracléon*, Louvain, 1949). Ambas tesis doctorales, manuscritas y presentadas en la Universidad de Lovaina, tienen su indiscutible mérito, la primera por el esfuerzo que supone en liberar el pensamiento heracleoniano de los influjos originarios, que lo desfiguran, y la segunda, por la brillante síntesis que hace del sistema de Heracleón. Con todo creemos que ninguna de las dos reproduce fielmente el pensamiento del gnóstico: la primera, porque a fuerza de encerrarse en el mismo texto del valentiniano pierde la visión del conjunto, y la segunda, porque pretende hacer una síntesis objetiva, sin que haya precedido antes un análisis detenido y serio de los fragmentos.

En la línea que pudiéramos llamar conservadora se colocan W. FÖRSTER (*Von Valentin zu Herakleon*, Gießen, 1928) y SAGNARD (*La Gnose valentienne et le témoignage de Saint Irénée*, p. 480-520). Pero FÖRSTER es demasiado conciso y rápido, al paso que SAGNARD apenas aporta nada nuevo después del estudio de FÖRSTER.

⁹ El estudio nuestro abarca un detenido análisis de los fragmentos relativos al comentario de S. Juan, uno por uno. En la segunda parte presentamos una síntesis de su doctrina, agrupándola en los puntos siguientes: § I. *El universo de Heracleón*: a), el Pleroma; b), el Extrapleroma. § II. *La constitución del universo*: a), la Creación; b), la final flor del Pleroma. § III. *El Salvador encarnado*: a), la constitución del

II. La persona de Heracleón

Heracleón representa un primer esfuerzo de síntesis teológica racional y trabada con lógica indiscutible.

Llevado en alas de una interpretación alegórica que sin prescindir en absoluto de los hechos llega a volatilizarlos, queda con libertad de movimientos para sus especulaciones. Orígenes le sigue de cerca, pero no puede a veces derribarlo. Ambos tienen alas poderosas. Las de Orígenes ciertamente de águila, pero sujetas a su acendrado amor a la Iglesia. Las del gnóstico, fuertes y yígorosas, pero alocadamente sueltas. El vicio está en la raíz: el excesivo alegorismo de ambos. Rotas las amarras del texto, se puede llegar a los más lejanos desvaríos en alas de la lógica. La lógica de Heracleón es a veces más fuerte que la de Orígenes. Por eso, cuando éste también se suelta del texto y lucha con su adversario, no es extraño verle pelear con desventaja.

Heracleón, ciertamente, tuvo excelentes dotes de talento y de influjo. No fué sólo un discípulo de *Valentín*, oscuro en la masa innominada de la clase. El maestro debió de fijarse en él y distinguirlo especialmente con su trato. Orígenes así lo da a entender al llamarlo "*familiar de Valentín*"¹⁰. Después del Maestro, pasó a ocupar un puesto de preferencia en la escuela. Precizando más, S. Hipólito añade que era representante de las tendencias de la escuela Itálica¹¹. Clemente Alejandrino lo llama el más ilustre miembro de la escuela de Valentín¹², y S. Ireneo parece abundar en los mismos sentimientos al citarlo juntamente con Tolomeo¹³.

Con estos datos podemos precisar bastante el tiempo en que debió desarrollarse la actividad literaria de Heracleón, aunque nada hay cierto, ni siquiera sobre el lugar de su magisterio.

Valentín, nos dice S. Ireneo¹⁴, que vino a Roma bajo Higinio, llegó a su apogeo bajo Pío, y permaneció allí hasta Aniceto. O sea por los años 135-165. El año 180 ya está S. Ireneo enterado de la enseñanza de Heracleón, y antes de fina-

Salvador: b), el camino del Salvador; c), la misión del Salvador. § IV. *La subida del psíquico*: la curación de la ignorancia. § V. *La ascensión espiritual*: a), preparación ascética; b), la transformación del pneumático; c), la vida divina. § VI. *La Iglesia espiritual*: a), la Iglesia, casa del Padre; b), la Iglesia, esposa de Cristo; c), la Iglesia, cuerpo de Cristo.

¹⁰ *In Io.*, II, 8: MG 14, 137 A; ed. Preuschen, 70, 3.

¹¹ *Ref.*, VI, 35, 5-7; ed., Wendland, 165, 5s.

¹² *Strom.*, IV, 9, 71: MG 8, 1.281 AB; ed., Stählin, 280, 10.

¹³ *Adv. haer.*, II, 4, 1.

¹⁴ *Adv. haer.*, III, 4, 3.

lizar el siglo II Clemente sabe que es un representante autorizado de la escuela; conoce su comentario a algún pasaje del evangelio de S. Lucas; tal vez aún no ha escrito sus notas al evangelio de S. Juan.

Orígenes, en el primer cuarto del siglo III, conoce el comentario al evangelio de S. Juan y nos habla de los discípulos de Heracleón¹⁵.

Todo esto supone que el magisterio del gnóstico debió de comenzar lo más tarde hacia el año 170 y continuarse durante las postrimerías del siglo II.

La doctrina contenida en los fragmentos de Heracleón no es fácil de captar. Tanto, que a veces el mismo Orígenes no parece discutir con un adversario, y algunos autores como De Faye, y aun Janssens y Mouson creen demasiado en la ortodoxia del gnóstico. En efecto, con sólo un estudio somero se llegaría a la consecuencia de que ignora el mito de Sofía y de que en absoluto desconoce la complicada formación de los eones.

Sin embargo, el mismo Heracleón nos descubre su acendrado valentinianismo, fino y sutil, pero escondido en los pliegues elegantes de su exégesis.

Nadie pone en duda que la noticia de S. Ireneo reproduzca fielmente el pensamiento de Tolomeo. Es uno de los méritos de Sagnard el haber claveteado esta deducción. Sin embargo, la manera de hablar del valentiniano en la carta a Flora es muy diferente de la que aparece en S. Ireneo. Incluso la exégesis de un mismo verso evangélico varía, como tendremos ocasión de ver en el análisis del primer fragmento de Heracleón. Esto demuestra que al escribir a una cristiana como Flora, no del todo entregada a su doctrina, había que ser prudente y administrar el veneno en pequeñas dosis. No todos los organismos hubieran podido soportarlo. En lo esencial, todo el sistema que tan bien conocido tenía S. Ireneo ha pasado a la carta, pero envuelto en la estudiada sencillez del maestro que sabe ocultar bajo inocentes fórmulas lo más llamativo y peligroso.

Heracleón nos presenta un fenómeno parecido. La perfecta cohesión de la doctrina, la resonancia que otros documentos valentinianos en él encuentran, el hallazgo de los senderos ocultos que guían el pensamiento de nuestro autor cuando seguimos las indicaciones de Ireneo y Clemente, nos convencen de que en efecto Heracleón era un hábil y decidido valentiniano que escribió su exégesis con las reservas que

15 *In Io.*, XX, 18: MG 14, 616 D; ed., Pr., 352, 20s.

el gran público imponía, pero que dejó escapar todos los elementos esenciales de la doctrina gnóstica.

El mismo fragmento primero que vamos a transcribir es un ejemplo de esa maestría sutil con que inyecta su veneno y que al mismo Orígenes desconcierta. Dice así Orígenes exponiendo la mente del valentiniano:

III. Comentario de Heracleón a Io 1,3.

a) *Todas las cosas fueron hechas por él* (Io 1,3).

Pienso que Heracleón, llamado discípulo de Valentín, explica el texto *Todas las cosas fueron hechas por él* de una manera muy forzada y sin fundamento alguno escriturario. Entiende por *todas las cosas* el mundo y lo contenido en él; y excluye de *todas las cosas*, conforme a su hipótesis, las cosas superiores al mundo y a lo en él contenido. Dice, en efecto: "*ni el eón, ni lo que en él se contiene, ha sido hecho mediante el Logos*". Piensa que estas cosas fueron hechas antes del Logos...

b) *Y sin él no se hizo ninguna cosa* (Io 1,3).

Añade al *ninguna cosa*: "*de las contenidas en el mundo y en la creación*". Y como es claro que su interpretación es muy forzada y dictaminada contra toda evidencia —lo que a su entender es divino, lo excluye del *todas las cosas*; en cambio, lo que le parece totalmente corruptible entra con estricta propiedad en la denominación de *todas las cosas*—, no perderemos tiempo en refutar lo que en sí mismo lleva la señal del absurdo...

c) *Por él* (Io 1,3).

También declaró de una manera muy singular lo de "*todas las cosas fueron hechas por él*". Dice que por ser el Logos quien proporciona al Demiurgo la causa de la génesis del mundo, no es aquel *de quien*, ni aquel *por quien*, sino aquel *mediante el cual* fueron hechas todas las cosas. Esta es una exégesis contraria a la manera corriente de hablar. Porque si la verdad de las cosas fuera como él piensa, se debería haber escrito que todo fué hecho *por* el Logos *mediante* el Demiurgo; no viceversa, *por* el Demiurgo *mediante* el Logos.

Por nuestra parte, no sólo hemos empleado el $\delta\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ según el uso corriente, sino que hemos alegado testimonios en su apoyo. El, en cambio, además de no haber confirmado su opinión con las divinas escrituras, deja traslucir que vislumbró la verdad y desvergonzadamente la contradijo, pues afirma: "*Porque no obraba el Logos personalmente como impulsado por otro, de forma que así se entienda el $\delta\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$, sino que otro obraba movido por él*".

Como se ve, el contenido del comentario queda dividido en tres partes. En las dos primeras se analizan los dos hemistiquios en que se puede dividir el verso de S. Juan:

- I. *Todas las cosas fueron hechas por él*
- II. *Sin él no fué hecho nada.*

En la tercera se analiza con más detalle la calidad de la acción desplegada por el Logos en la creación de las cosas:
III. *Por él.*

I. TODAS LAS COSAS FUERON HECHAS POR EL

Tres son los puntales ideológicos que sostienen la frase y que debemos esclarecer:

1. Identificación personal del Logos:
2. Significación de *todas las cosas*:
3. Naturaleza de la acción creadora del Logos.

A este último apartado le dedica Orígenes en la disposición de su referencia la tercera parte. Para acomodarnos al orden del comentario origeniano también analizaremos este punto en un tercer párrafo, independiente de los dos anteriores.

§ I. *Identificación personal del Logos.*

Entre los documentos valentinianos conocidos, aparecen dos exégesis distintas al verso 1,3 del evangelio de S. Juan. En la primera, la acción creadora se aplica al Logos consorte de Vida¹⁶ y el objeto de esta acción son todos los eones que vienen después de él, según expresión de la *Magna Noticia*¹⁷, o simplemente todo el pleroma¹⁸. Esta no es sólo exégesis aceptada, sino que es la ordinaria y más universalmente conocida¹⁹.

¹⁶ *Magna Noticia* (*Adv. haer.*, I, 1, 1-1, 8, 5), en sigla MN I, 1,1: "Αισθόμενον δὲ τὸν Μονογενῆ τοῦτον ἐφ'οῖς προεβλήθη, προβαλεῖν καὶ αὐτὸν Λόγον καὶ Ζωὴν, κατέρα πάντων τῶν μετ'αὐτὸν ἐσομένων καὶ ἀρχῆν καὶ μόρφωσιν παντός τοῦ πληρώματος."

Esta misma acción del Logos sobre el Pleroma la deduce *Adv. haer.*, de Io 1,3 en I, 8, 5.

En ET (*Excerpta ex Theodoto*) 6, 1-4 se pasa por alto el verso 1, 3 de S. Juan. Pero la homogeneidad de la exégesis a los anteriores versículos con la doctrina de la MN nos permite suponer que en Io 1, 3 la acción del Logos vendría también aplicada a la formación de los eones del Pleroma.

¹⁷ *Adv. haer.*, I, 8, 5.

¹⁸ *Adv. haer.*, I, 1, 1: "ἀρχῆν καὶ μόρφωσιν παντός τοῦ πληρώματος"

¹⁹ Cf. C. A. BAYNES, *A Coptic Gnostic Treatise*, Cambridge, 1933, p. 91.

Paralela a ésta, corría otra interpretación del mismo versículo. En los ET²⁰ se aplica el texto de S. Juan a la acción del Salvador sobre Sofía Achamoith y los elementos extrapleromáticos. Más aún: el mismo Tolomeo, que en la *Magna Noticia* había interpretado el verso johanneo en el sentido arriba dicho, desliza por otros cauces su pensamiento en la carta a Flora. Dice así: "... el apóstol [Juan] ... enseña que la fabricación del mundo le es propia y que todas las cosas han sido hechas por él y sin él nada se hizo; y que no es dicha fabricación obra de un dios corruptor, sino justo y aborrecedor del mal"²¹.

Como ya lo notó Quispel²², es evidente que en la primera frase se habla del Salvador. Entre líneas veladas lo que se pretende descubrir es *la causa de la providencia del Demiurgo*, la cual no es otra sino la acción del Salvador sobre Iahveh (Demiurgo) en la creación del mundo. Es, pues, el Salvador de quien se habla.

Tolomeo deja correr su pluma suelta en la *Magna Noticia*, libre de preocupaciones de adaptación al ambiente, pero cuando se trata de escribir a una cristiana que no estaba aún preparada para recibir la tradición secreta de que presumían los valentinianos, varía de interpretación. Los mundos intrapleromáticos desaparecen para dejar en primer plano al Salvador con el universo del Demiurgo²³.

Heracleón se coloca en esta línea de conducta. Las complicadas teogonías siempre aparecen en penumbra y difuminadas de tal modo que el mismo Orígenes da la impresión a veces de que está discutiendo con un colega bondadoso; no des-

²⁰ ET 45, 2-3: "Habiendo [el Salvador] apartado las pasiones de la que había sufrido [Sofía Achamoith], dejóla a ella libre de pasión; en cambio, a las pasiones, luego de separadas, las conservó; y no fueron disipadas como las de la interior [Sofía], sino que las substantivó igual que a la segunda disposición. De tal suerte, mediante la aparición del Salvador, nace Sofía y se crean las cosas exteriores. Porque todo fué hecho por él, y sin él nada se hizo (Io 1,3)".

Esta sección de los ET corresponde a *Adv. haer.*, I, 4, 5-7, 5, aunque el procedimiento de Ireneo y de Clemente es diverso. Aquél desglosa las citas escriturarias para mayor claridad; éste las entremezcla. Pero ambos mutuamente se esclarecen.

²¹ *Epistola ad Floram*, III, 6 ed., Quispel, p. 48. Para la tradición secreta, cf. *ib.*, VII, 9, p. 68, y la introducción de Quispel, p. 8.

²² G. QUISPEL, *La lettre de Ptolémée a Flora*, p. 73.

²³ Como tendremos ocasión de ver más tarde, no es éste el único indicio para pensar que el comentario que nos ocupa era de índole esotérica. La exégesis que aplicaba el verso 1,3 de S. Juan a los eones sería privativa de los iniciados, al paso que la aplicación del mismo al mundo material sería para el gran público, con el cual habría que proceder cautamente.

cubre los sinuosos escondrijos donde se oculta tal vez demasiado concentrado el veneno de la gnosis.

El Logos de que aquí habla Heracleón, es el que inmediatamente proporciona al Demiurgo la "causa de la génesis del mundo" expresión equivalente a la de Tolomeo²⁴; es el Logos posterior a la formación del Pleroma: "Piensa que estas cosas [el Pleroma y lo contenido en él] existían ya antes del Logos ..." En una palabra, es el fruto común de los habitantes del Pleroma²⁵ el Logos-Salvador, consorte de Sofía²⁶.

2. Extensión de "πάντα".

Para las exégesis valentinianas que aplicaban el verso 1,3 de S. Juan al Logos-Eón, πάντα significaba primordialmente todos los eones del Pleroma a partir de Anthropos y Ecclesia. Así la MN²⁷, dando la razón de por qué el Logos hizo todas las cosas, agrega: "Porque fué hecho agente modelador y padre de todos los eones que vienen después de él". Donde evidentemente, dada la ilación causal, πάντα equivale a decir: todos los eones que vienen después de él.

Para Heracleón, por el contrario, que aplica el verso de San Juan al Salvador, no puede significar πάντα el Pleroma y su contenido. La razón es obvia: El Salvador es fruto del Pleroma perfectamente constituido. Orígenes lo afirma y da la misma razón: "Ni el eón ni lo que en él se contiene fué hecho mediante el Logos. Piensa que estas cosas existían ya antes del Logos". El eón no puede significar en este contexto otra cosa que el Pleroma. No es sólo la afirmación de Orígenes: Estas cosas (el eón y su contenido) existían ya antes del Logos; es sobre todo la continua oposición establecida entre κόσμος y χτίσις, de una parte, y αἰών de otra²⁸. Oposición que a las claras manifiesta un sentido local de la palabra αἰών.

²⁴ Epistola ad Floram, III, 6; ed. Quispel, p. 48.

²⁵ Adv. haer., I, 2, 6: "...τὸ πᾶν πλήρωμα τῶν Αἰώνων, συνευδοκούντος τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος, τοῦ δε Πατρὸς αὐτῶν συνεπισφραγισμένου, ἕνα ἕκαστον τῶν Αἰώνων, ὅπερ εἶχεν ἐν ἑαυτῇ κάλλιστον καὶ ἀνθηρότατον, συνενεργημένους καὶ συνεργησμένους καὶ ταῦτα ἀριμοδίως πλέξαντας καὶ ἑμμελῶς ἐνώσαντας προβαλέσθαι πρόβλημα εἰς τιμὴν καὶ δόξαν τοῦ βυθοῦ, τελειότατον κάλλος, τι καὶ ἄστρον τοῦ πληρώματος, τέλειον καρπὸν τὸν Ἰησοῦν, ὃν καὶ Σωτῆρα προσαγορευθῆναι καὶ Χριστὸν καὶ Λόγον πατρωνυμικῶς καὶ τὰ πάντα, διὰ τὸ ἀπὸ πάντων εἶναι."

²⁶ Adv. haer., I, 7, 1: "Ὅταν δὲ πᾶν τὸ σπέρμα τελειωθῇ τὴν μὲν Ἀγαμίθ τὴν Μητέρα αὐτῶν μεταστῆναι τοῦ τῆς Μεσότητος τόπου λέγουσι καὶ ἐντὸς πληρώματος εἰσελθεῖν καὶ ἀπολαβεῖν τὸν υἱοφάν αὐτῆς τὸν Σωτῆρα..."

²⁷ Adv. haer., I, 8, 5.

²⁸ No es raro en Heracleón el uso de αἰών por Pleroma. En el fragmento XVIII se habla del marido de la samaritana, que estaba en el Eón

Así, pues, el dominio de la expresión πάντα se ve mermado por una

Primera limitación: No se extiende al pleroma y su contenido.

Segunda limitación: Incluso fuera del Pleroma, hemos de estrechar los límites de la expresión. Tampoco entran en la denominación de πάντα los elementos espirituales que están diseminados en el mundo y que son de alguna manera substancia escapada del Pleroma. Estos son los elementos que estando en el mundo son superiores (διαφέροντα) al mundo. No sabemos si Orígenes dió al término todo el hondo significado que en boca de un valentiniano tenía. Era una palabra consagrada de un modo particular para designar los elementos superiores *espirituales*²⁹. Queda remachada esta conclusión al insistir Orígenes líneas más abajo: "Lo que le parece divino lo excluye del πάντα". Lo divino (θεῖον) cuando menos³⁰ es el elemento espiritual, porción arrancada del Pleroma que espera su reincorporación a la esfera divina de donde salió.

Tercera limitación: Por último, queda excluido del πάντα no solamente lo espiritual sino los elementos psíquicos. Θεῖον puede significar aparte de los elementos espirituales también los psíquicos. Y en este contexto los significa. Θεῖον se opone aquí a παντελῶς φθειρόμενα³¹, término que designa únicamente al elemento hílico, al cual se opone no solo el pneumático, sino también el psíquico.

En conclusión: El πάντα evangélico, se identifica con el mundo y lo en él contenido, entendiéndolo por κόσμος y su con-

(en el Pleroma); de igual modo, el Salvador es designado por el lugar de donde salió, denominándolo el del Eón (el del Pleroma).

Sobre el uso de la palabra αἰών, cf. HERMANN SASSE, en *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament*, en la voz αἰών, I, p. 197s.; A. D. NOCK, *A vision of Aion*, H. Th. R., XVII, 1934, p. 89.

²⁹ Puede verse CLEM. ALEX., *Strom.*, IV, 13, ed. Stähl, p. 228, 2s.; ET 24, 1; 26, 1-2; 35, 1; 41, 1, y otros lugares citados por SAGNARD, *La gnose valentienne*, p. 636.

³⁰ Decimos cuando menos porque el término θεῖον puede abarcar también a los psíquicos. De ello es un ejemplo ET 51, 2: "Para el alma divina (θεῖα evidentemente = psíquica) el alma hílca era como una carne". Véase también ET 53, 2: "No siembra Adán a partir del pneuma, ni a partir de elemento inspirado [psíquico]: son éstos, en efecto, dos elementos divinos..."

³¹ Esta propiedad basta por sí sola para identificar al elemento hílico. Cf. *Adv. haer.*, I, 6, 1: "Τριῶν ὄντων τὸ μὲν ὑλικόν, ὃ καὶ ἀριστέρον καλοῦσι, κατὰ ἀνάγκην ἀπόλλυσθαι λέγουσιν..." HIPP., *Ref.*, VI, 32: MG 16 (3) 3.244 C; ed., We., 161, 18: "ἐάν δὲ ἐξομωθῆ τῇ ὄλῃ, τοῖσιν τοῖς πάθει τοῖς, δλοκοῖς, φθαρηὶ ἔσται καὶ ἀπόλετο. ET 80, 2, donde la triple substancia material es llamada "triada de corrupción".

tenido todos y solos los elementos puramente materiales³². No se niega que en el mundo vivan otros elementos no materiales, como son los psíquicos y pneumáticos. Pero éstos viven en él como en prisión. Superiores al cosmos, no pertenecen a su esfera, que es esencialmente material y baja. Son los samaritanos que habrán de salir de Samaria (el cosmos), donde se ahogan³³.

Por el contrario, los elementos materiales son los únicos que están en el cosmos sin diferenciarse nada de él³⁴. Estos son los únicos que fueron hechos mediante el Salvador, con la causalidad especial que encierra la partícula *διὰ*. Tal causalidad, en efecto³⁵, a diferencia de las otras dos similares, *ὄχι χωρὶς, ἐν αὐτῷ* corresponde exactamente al carácter de la acción del Salvador sobre la materia. En otras sustancias ejerció además otras causalidades. Esta pasa a ser característica de la materia, por ser la única que el Salvador ejerció sobre ella.

§ II. SIN EL NADA SE HIZO

Al excluir Heracleón los elementos psíquicos y espirituales del ámbito que abarca la expresión *πάντα*, no quería por esto significar que dichos elementos escapasen a la acción del Salvador. En la creación de todos intervino pero de distinta manera. Por eso, en una frase al parecer redundante, continúa Heracleón: "Sin él no se hizo ninguna cosa *de las contenidas en el mundo y la creación*".

La adición de la frase, con el consiguiente escándalo de Orígenes, la habitual concisión valentiniana y la escrupulosidad en el uso de los términos nos mueven a apreciar en esta locución algo más que una simple redundancia.

En efecto: la armonía del contexto nos lleva a interpre-

³² Estos elementos son, en concreto: 1), los *spiritus* del mal; 2), los brutos, y 3), los elementos del mundo, hechos, respectivamente, de la tristeza, el temor y la angustia de Sofía.

³³ Cf. Frg. XVII. Late en toda esta concepción el mismo fundamental pesimismo que en CH VI, 4: "Porque el cosmos es el conjunto de lo malo; Dios, el conjunto de lo bueno". Cf. también ET 80: "Aquel a quien la Madre engendra, es conducido a la muerte y al mundo".

ET 22, 2: "Porque somos en verdad muertos quienes con esta existencia de aquí abajo estamos introducidos en un estado de muerte".

³⁴ El mismo valor tiene en *Adv. haer.*, I, 8, 5 la expresión: *πάντα τὰ ἐκτὸς τοῦ πληρώματος*. Son tan sólo las cosas materiales, puesto que solas ellas provienen de la pasión de Sofía.

³⁵ Cf. *τὰ ὄντα οὐκ ἔγενε* VON ARNIM SVF, III, 16, 3; II, 272, 27.

tarla de los seres psíquicos. El primer hemistiquio del verso tercero lo interpreta Heracleón, según hemos visto, de solos los seres materiales. En el verso cuarto analiza la acción del Logos respecto de los espirituales; parece que la armonía del cuadro sería completa y la gradación perfecta si la segunda parte del verso tercero se refiriera a los seres psíquicos.

No es sólo una razón de armonía. Heracleón distingue entre el κόσμος y la κτίσις. Para él significa la κτίσις primeramente el universo psíquico. El fragmento XX es a este respecto decisivo. El monte es el mundo, del cual el Diablo es sólo una parte. El Diablo es sólo una parte de la materia. El cosmos, pues, es el mundo material. En oposición está Jerusalén, lugar psíquico por excelencia, que significa la creación, o el Creador (Demiurgo), psíquico también y prototipo de la substancia psíquica. Aun cuando en las líneas del fragmento XX oscila un poco el significado de mundo y de creación, siempre se mueven los dos términos dentro de sus dos respectivos campos: universo material y universo psíquico.

Ahora bien: a diferencia de los seres espirituales que viven en el mundo y de los materiales que forman parte de él, ¿cuáles son aquellos de los cuales se puede decir que juntamente están en el mundo (universo material) y en la creación (universo psíquico) sino los seres psíquicos?

En la formación de éstos también intervino el Salvador. Cuál fuera la calidad de la acción no se especifica, pero la acción queda anunciada.

El cuadro completo de la acción creadora del Logos es, pues, el siguiente:

El mundo *material* (κόσμος) fué hecho *por él* (δι' αὐτοῦ).

El mundo *psíquico* (κτίσις) no fué hecho *sin él* (οὐ χωρὶς αὐτοῦ).

El mundo *espiritual* (ζωή) fué hecho *en él* (ἐν αὐτῷ).

§ III. POR EL

Réstanos analizar la naturaleza de la acción creadora del Salvador respecto a los elementos materiales.

No cabe duda que el texto evangélico favorece a la tesis católica de la instrumentalidad del Verbo respecto del Padre en la creación. El Verbo, diría San Ireneo, es la mano del Padre, juntamente con la Sabiduría.

Por el Verbo crea y por la Sabiduría adorna³⁶. Así lo ve Orígenes, que se apoya en la fuerza de la partícula *διά* para

³⁶ Cf. *Adv. haer.*, IV, 20, 4; IV, 38, 3.

asentar su tesis católica. *Todas las cosas han sido hechas* (por el Demiurgo = el Padre) *mediante el Logos*.

Heracleón, por el contrario, sostiene la inferioridad del Demiurgo (Iahveh) respecto del Logos. Su teoría no sólo no se derrumba con la lectura evangélica, sino que en ella se encuentra, según el gnóstico, una confirmación esplendorosa. Veamos la doctrina de Heracleón.

Las notas características de la acción del Salvador las obtiene por sucesivas limitaciones:

- Negativamente:*
1. No es el Salvador la causa material ($\acute{\alpha}\varphi'οῦ$)³⁷.
 2. Ni tampoco el ejecutor inmediato ($\acute{\upsilon}\varphi'οῦ$)³⁸.
 3. Ni menos un instrumento personal de otro, de manera que así se entienda el $\delta\iota'αὐτοῦ$.

Positivamente: El Salvador proporciona al Demiurgo la *energía*, la *causa* ($αἰτία τῆς γενέσεως$) con la que éste pueda proceder a la fabricación del mundo. Esta energía puede decirse que es un instrumento dinámico en manos del Demiurgo. Mas no por eso es el Salvador instrumento personal del Demiurgo. Más aún, siendo Iahveh como un pintor ciego, estando absolutamente imposibilitado para obrar en el mundo sin esta energía proveniente del Salvador, más bien pudiera considerarse él como instrumento personal del Salvador y no viceversa.

Así, pues, el mundo y su contenido fué hecho como por ejecutor inmediato, por ($\acute{\upsilon}\varphi'οῦ$) el Demiurgo, el cual utilizaba como instrumento dinámico la energía proveniente del Salvador ($\delta\iota'αὐτοῦ$).

Hasta aquí la doctrina de Heracleón. Veamos de conocer ahora la naturaleza de esta energía.

37 No insistimos mucho en la fuerza de esta partícula, que bien sea tomándola como causa última, bien como causa próxima en el mismo sentido que $\epsilon\pi\acute{o}$, bien como causa material, puede perfectamente convenir con el contexto. Para este último significado tenemos en la MN I, 5, 6 una frase que distingue las dos modalidades $\acute{\alpha}\pi\acute{o}$ y $\delta\iota\acute{\alpha}$ "Y a ocultas fué depositado [el hombre espiritual] en el [Demiurgo], sin que [éste] lo advirtiera, a fin de que, sembrado *por su medio* ($\delta\iota\acute{\alpha}$) en el alma *que proviene de su substancia* ($\acute{\alpha}\pi\acute{o}$)...., etc.". Dándole a la partícula este significado de causa material, los seres espirituales provienen de ($\acute{\alpha}\pi\acute{o}$) Sofía; los psíquicos, del ($\acute{\alpha}\pi\acute{o}$) Demiurgo, y los materiales, del ($\acute{\alpha}\pi\acute{o}$) Diablo. Cf. MN I, 5, 6, al fin.

38 Esta causalidad eficiente inmediata la tuvo el Logos respecto de Sofía, y Sofía respecto de los seres psíquicos.

1. Es un influjo comunicativo de la forma

Para conocer la naturaleza de la acción del Salvador en la formación de la materia, tenemos un medio indirecto pero muy eficaz. La MN cuando habla del Logos-eón³⁹ y del Logos-Salvador⁴⁰ les aplica las fórmulas análogas que el evangelista emplea:

πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο
ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο.

Lo cual quiere decir que si bien el sujeto y la materia sobre que se opera es distinta, la calidad de la acción es la misma. Ahora bien: la acción del Logos pleromático tiene estas dos esenciales características:

a) Consiste esencialmente en dar la formación necesaria para la generación perfecta. Así le llama μορφῆς καὶ γενέσεως αἴτιος⁴¹, o bien πατέρα πάντων⁴², fórmula que equivale a la primera; también usa otras fórmulas⁴³ en las cuales más o menos claramente se significa que la acción del Logos sobre los habitantes del Pleroma consiste en darles la forma y configuración propia, acción que es característica del principio masculino⁴⁴. La fórmula δι' αὐτοῦ lejos de indicar un instrumento personal de otro, indica más bien la actividad específicamente paterna⁴⁵.

b) Esta actividad modeladora del Logos, no se ejerce ne-

³⁹ *Adv. haer.*, I, 8, 5.

⁴⁰ *Adv. haer.*, I, 8, 5.

⁴¹ *Adv. haer.*, I, 8, 5.

⁴² *Adv. haer.*, I, 1, 1.

⁴³ *Adv. haer.*, I, 2, 5: "Καὶ τὸ μὲν αἴτιον τῆς αἰωνίου διαμονῆς τοῖς λοιποῖς τὸ ακατάληπτον ὑπάρχειν τοῦ πατρὸς, τῆς δὲ γενέσεως αὐτῶν καὶ μορφώσεως τὸ κατὰληπτόν αὐτοῦ, ὃ δὴ Υἱὸς ἐστίν".

Adv. haer., I, 8, 5: "ἐπὶ δὲ τούτων φησὶ τὸν Λόγον προβεβλησθαι καὶ ἐν αὐτῷ τὴν ὄλην τῶ Αἰώνων οὐσίαν, ἣν αὐτὸς ὑστερον ἐμόρφωσεν ὁ Λόγος.

⁴⁴ Aparentemente, se llama a Zoe μορφῆς αἴτιος en *Adv. haer.*, I, 8, 5. La dificultad desaparece si se tiene en cuenta que Zoe da a luz los hijos ya modelados por el Logos. No es tanto causa de la forma, sino causa de los formados. Cf. la nota siguiente.

⁴⁵ Si en algún caso se dice que Zoe fructifica por su medio (δι' αὐτοῦ) no quiere decir que Zoe sea causa de la forma, como quiera que pocas líneas antes (*Adv. haer.*, I, 8, 5) se ha aplicado taxativamente esta acción al Logos. La explicación es clara: Zoe fructifica por medio del Salvador, no como un instrumento, sino como una comparte. Y además, esta comparte es la que ha puesto la forma en la substancia que Zoe da a luz. En este sentido, Zoe da a luz la forma; no como causa de la forma, sino más bien como causa de los formados.

cesariamente de un modo inmediato. No está en ningún lugar expresa la necesidad de una acción inmediata del Logos en la producción de la forma.

Más aún, al llamar al Logos "*padre de todos los eones del Pleroma*"⁴⁶ a pesar de su intervención mediata en la formación de algunos, supone que no era necesaria tal intervención inmediata.

Trasladando a la actividad del Salvador las características de la actividad del Logos pleromático, tenemos:

a) Consiste esencialmente en la configuración de los elementos materiales.

b) Esta plasmación o configuración no la hace necesariamente por sí mismo (ὄφ'αὐτοῦ) sino que de hecho la lleva a cabo prestando al Demiurgo la energía suficiente para realizarla⁴⁷. Tolomeo no nombra al Demiurgo, pero le supone.

En la generación normal de un ser, es propio del principio femenino proporcionar la substancia y del masculino formar la substancia proporcionada⁴⁸. En la producción de los seres materiales, aun cuando no hubiera verdadera *generación*, se requerían una materia y una forma. La materia la daba la pasión de Sofía Achamoth⁴⁹. El principio *inmediato* de la forma, lo hemos visto, fué el Demiurgo. ¿Qué hizo pues el Salvador? Heracleón nos lo dice y con ello confirma la anterior exposición: comunicar al Demiurgo una virtud (αἰτία τῆς γενέσεως)⁵⁰ que le habilitará para formar el mundo; y hacia el final del fragmento: "*Dando él la energía otro era el agente inmediato*". Son frases que mutuamente se esclarecen. El participio ἐνεργοῦντος no es otra cosa que la explicación del αἰτία τῆς γενέσεως.

46 *Adv. haer.*, I, 1, 1.

47 *Adv. haer.*, I, 5, 1-2, donde aparece el Salvador como el principal motor de la creación.

48 Hipp. Ref., VI, 30: MG 16 (3) 3.240 AB; ed. We., 158, 7s.

49 *Adv. haer.*, I, 5, 1.

50 El término es técnico. Ya lo notó Quispel (*Epistola ad Floram*, p. 76), quien cita además de los dos pasajes de Heracleón y Tolomeo el fragmento V de Valentín (cf. CLEM. ALEX., *Strom.*, IV, 89, 6-90; ed. Völkner, p. 59, 1-7). Se podría citar además *Adv. haer.*, I, 5, 3: "αἰτίαν δ'αὐτῷ γεγονέναι τῆν Μητέρα τῆς ποιήσεως ταύτης φάσκουσαι..." "Η αἰτία por excelencia, en contraste con τὰ αἰτία (plural de τὸ αἶτιον) es la final: la razón por la que algo se hace. Así como τὸ αἶτιον por excelencia es el agente principal. Cf. *Phil. de cherubim*, § 125s. (I, 162s. M), en NORDEN, *Agnostos Theos*, Leipzig, 1929, p. 343. Nótese además la perfecta correspondencia entre el αἰτίαν παρασχόντα de Heracleón, y el αἰτίαν λαμβανομένην de Tolomeo.

En la carta de Tolomeo a Flora ha pasado bajo fórmulas veladas esta misma concepción: "El apóstol [Juan], dice Tolomeo, ... enseña, ... que no es [la fabricación del mundo] obra de un Dios corruptor, sino justo y aborrecedor del mal. Es de hombres inconsiderados, que no alcanzan a ver la causa de la providencia del Demiurgo y que están ciegos no sólo de la vista del alma, sino aun de la del cuerpo" ⁵¹.

Nótese que los católicos, a quienes aquí alude Tolomeo, admitían la providencia de Iahveh. No les reprende por no reconocerla, sino por no admitir *causa* ninguna de esa providencia. Tolomeo, en efecto, veía en tal providencia del Demiurgo, el resultado de una acción superior que le proporcionaba el tipo o la forma-imagen, según la cual había de modelar el mundo. Esta superior causa es el Salvador.

Tolomeo y Heracleón están acordes. La *causa de la génesis* en el segundo corresponde a la *causa de la providencia* en el primero. Esta causa o energía se ha de concebir como un efluvio que pasa del Logos al Demiurgo. Así la energía es instrumento del Demiurgo, pero deja a salvo la superioridad del Logos ⁵².

2. Esta energía es más bien ejemplar que eficiente

La energía proveniente del Logos, ¿actuaba como una causa eficiente, o más bien como una causa ejemplar? Heracleón nada nos dice. Pero podemos reducirla a esta última. Ante todo, por el significado técnico de *αἴτια* como causa final que opera mediante el conocimiento ⁵³.

Además, lo podemos deducir por analogía con la formación de otras substancias. En la formación de los elementos espirituales, Soffa proporciona la materia. Pero son las imágenes de los ángeles satélites del Salvador las que por medio de una causalidad ejemplar la fecundan ⁵⁴. Lo mismo ocurre con los psíquicos. El Demiurgo obra como principio feme-

⁵¹ *Epistola ad Floram*, III, 6, ed. Quispel, p. 50.

⁵² Según esto, la acción del Salvador no es personal e inmediata, sino mediata. Sin embargo, puede sin metáfora decirse que el Demiurgo hizo el cosmos mediante el Salvador, esto es, mediante la virtud recibida del Salvador.

⁵³ Cf. nota 50.

⁵⁴ Cf. *Adv. haer.*, I, 4, 5: "Hanc autem Ahamoth... delectatam in conspectu eorum (subfermentata, traduce Tertuliano, *Adv. val.*, c. 11, MI, 2, 608 A) peperisse fructus secundum illius imaginem docent, partum spirituatem secundum similitudinem factum satellitum Salvatoris" Cf. omnino R. ARNOU, *πρόξιος et θεωρία* Paris, 1921, p. 56.

nino, proporcionando la materia, y Sofía modela a los hombres psíquicos, gracias a las imágenes provenientes del Salvador⁵⁵.

En el caso de los elementos materiales, la materia la proporciona la pasión de Sofía Achamoth⁵⁶; el Demiurgo plasma inmediatamente a los seres materiales, como Sofía lo había hecho a los psíquicos. No se ve por qué haya de romperse el esquema que con regularidad se desarrolla.

El Salvador, tanto respecto de los seres espirituales en el seno de Sofía como de los psíquicos y materiales, se mantiene siempre dentro de la misma línea de acción: es el principio masculino que presta la forma.

La más significativa comprobación la da el fragmento V de Valentín⁵⁷.

“Cuanto la imagen es menor que el rostro viviente tanto es menor el mundo que el eón viviente. ¿Cuál es, pues, la causa de la imagen? La majestad del rostro que ofreció al pintor la figura a fin de que fuera honrado mediante su nombre. Porque en el reino del Pleroma no había forma alguna, sino que el nombre llenó a lo que en la plasmación faltaba. Ya que también lo invisible del Dios coopera a la fe de lo plasmado.”

Se trata de la plasmación del Demiurgo. Tres personajes intervienen. El Eón Jesús (“a fin de que fuera honrado mediante su nombre”); Sofía Achamoth y el Demiurgo. Sofía es el pintor. El Demiurgo es la imagen hecha, y el Eón es la majestad del rostro que se copia. De este modo, lo invisible de Dios coopera a lo plasmado.

Trasladando ahora esa energía artística de Sofía a un plano inferior, tenemos al Demiurgo convertido en pintor, a las cosas materiales en imágenes pálidas de las realidades superiores, y al Salvador, que presta y comunica la majestad de su rostro, donde está reflejada la belleza del Pleroma.

La realización práctica, ampliamente expuesta en Ireneo, *Adv. haer.* I, 17-18, constituye nuevo argumento a favor de nuestra exégesis. El Demiurgo, inepto para conocer las realidades del Pleroma, procede no obstante en la creación del mundo, a imagen de las cosas invisibles, igual que si las conociera.

El Salvador, en expresión de ET⁵⁸, es el Demiurgo primero y universal de todas las substancias; de él desciende el

⁵⁵ *Adv. haer.*, I, c. et passim.

⁵⁶ *Adv. haer.*, I, 5, 1.

⁵⁷ CLEM. ALEX., *Strom.*, IV, 89, 6-90, 1; ed. Vöiker, p. 59, 1s.

⁵⁸ ET 47, 1.

influjo dinámico y ejemplar a los restantes demiurgos. Sofía, bajo el influjo del Salvador, es demiurgo de la substancia psíquica. Iahveh, bajo el mismo influjo, lo es de la substancia puramente material.

Esta es la fuerza de la partícula *διὰ*. Al insistir Heracleón en ella, no procedía inconscientemente, como pudo creer Orígenes, ni menos se ventilaba una cuestión de palabra, como pudiera deducirse de una lectura superficial. De la interpretación de la partícula dependía el argumento para probar la superioridad o inferioridad del Logos respecto del Demiurgo.

"Si la verdad de las cosas fuera como él piensa", no pudo decir Heracleón, como quiere Orígenes, "que todo fué hecho por el Logos mediante el Demiurgo". Heracleón no lo dijo así, pero en las tres letras de la partícula *διὰ* encerró en buena dosis el denso contenido de su teología envenenada⁵⁹.

⁵⁹ Como bibliografía indispensable para el estudio de Heracleón véase la siguiente: A. FUENTES: CLEMENTE ALEJANDRINO, MG 8/9 (reproduce la edición de Dom Le Nourry) París, 1890; O. STÄHLIN, *Clementis Alexandrinus* (Coll. G. C. S.), Leipzig, 1905-1909; R. P. CASEY, *The Excerpta of Clement of Alexandria* (Studies et documents), Londres, 1934; F. SAGNARD, *Clément d'Alexandrie, Extraits de Théodote* (Coll. Sources Chrétiennes, 23) París, 1948.

S. EPIFANIO, MG 41 (reproduce la edición de D. Pelavio) París, 1863; K. HOLL, *Epiphanius, Ancoratus und Panarion* (G. C. S.) Leipzig, 1915.

S. HIPÓLITO: MG 16 (3) (reproduce la edición de E. Miller, atribuyendo el *Philosophumena* o *Refutatio omnium haeresium* a Orígenes) París, 1863.

S. IRENEO: MG 7 (reproduce la edición de R. Massuet) París, 1882; J. E. GRABE, Oxford, 1702; A. STIEREN, Leipzig, 1853; W. W. HARVEY, Cambridge, 1857. El texto de la *Magna Noticia* (*Adv. haer.*, I, 1, 1-1, 8, 5) lo reproducen W. VÖLKER, *Quellen zur Geschichte der Christlichen Gnosis*, Tübingen, 1932 (de la p. 95, 5 a la p. 123, 17); F. SAGNARD, *La gnose valentinienne...*, París, 1947 (de la p. 31 a la p. 50).

ORÍGENES: MG 14 (reproduce la edición de De la Rue) París, 1862; A. E. BROOKE, *The commentary of Origen on St. John's Gospel* (2 vol.) Cambridge, 1896; E. PREUSCHEN, *Origenes' Johannekommentar* (G. C. S.) Leipzig, 1903.

PTOLOMEO: MG 41, 557 B-568 C (ed. Holl, 450, 16-457, 21); W. VÖLKER, o. c., 87, 1-93, 10; G. QUISPÉL, *Lettre à Flora* (Coll. Sources Chrétiennes, 24) París 1949.

TEODOTO: MG 9, 653 A-697 B (ed. Stählin, o. c., t. III, 105, 5-133, 10; W. Völker, o. c., p. 123, 18-127, 11; R. P. Casey, o. c.; F. Sagnard, o. c.

TERTULIANO: ML 1/2, París, 1878, *Adversus valentinianos*, t. 2, 570 A-632 A; Corpus Viennense (G. S. E. L.), *Adversus valentinianos*, t. 17 (1906) p. 177-212.

B. EDICIONES DE LOS FRAGMENTOS: J. E. GRABE, *Spicilegium Ss. Patrum ut et haereticorum saeculi*, II, t. I, Oxon, 1700, p. 80-117, 236; A. STIEREN, en el apéndice a la edición de S. Ireneo, p. 936-971; P. MIGNE: MG 7, 1.292 B-1.321 A; A. HILGENFELD, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums urkundlich dargestellt*, Leipzig, 1884, p. 472-498; A. E. BROOKE, *The fragments of Heracleon*. Texts and Studies, I, 4, Cambrid-

ge, 1891; W. VÖLKER, *Quellen zur Geschichte der Christlichen Gnosis*, Tübingen, 1932, p. 63, 23-86, 24.

C. ESTUDIOS: G. HEINRICH, *Die Valentinianische Gnosis und die Heilige Schrift*, Berlín, 1871; SMITH-WALLACE, *Heracleon* (Dictionary of Christian biography, t. I, p. 897-901) London, 1880; A. LIPSIVS, *Valentin und seine Schule*, Jahrb. prot. Theol., 13 (1887); O. DIBELIUS, *Studien zur Geschichte der Valentinianer*, Z. N. W. 9 (1908); G. BARTH, *Die Interpretation des Neuen Testaments in der Valentinianischen Gnosis*, T. U., XXXVII, 3 (1911); W. VÖLKER, *Herakleons Stellung in seiner Zeit im Lichte seiner Schriftanlegung*, disertación inaugural manuscrita, Halle, 1922; E. DE FAYE, *Gnostiques et gnosticisme*, París, 1913, p. 53-80; W. FÖRSTER, *Von Valentin zu Erakleon*, Giessen, 1923; G. QUISPÉL, *The original doctrine of Valentin*, Vig. Christianae, I (1947) p. 43s.; F. SAGNARD, *La Gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*, París, 1947; Y. JANSSENS, *Héracléon*, Louvain, 1948 (tesis doctoral manuscrita); J. MOUSON, *La Théologie d'Héracléon*, Louvain, 1949 (tesis doctoral manuscrita); G. BARDY, *Valentin*: DTC, t. 15, 2.^a parte, co. 2.497-2.519 (1950); J. N. SANDERS, *Heracleon's Interpretation of St. John's Gospel*, comunicación hecha a la International Conference on Patristic Studies, Oxford, 1951.

JUSTO COLLANTES, S. I.

De la Facultad Teológica de Granada.