

EL PLATONISMO DE LA DOCTRINA VALENTINIANA DE LAS TRES HIPÓSTASIS

Josep MONTSERRAT

Los elementos de procedencia exclusivamente religiosa no constituyen en el valentinismo una estructura teológica articulada, sino que proceden independientemente de orígenes diversos. Incluso en el aspecto religioso los elementos de continuidad coherente son de origen filosófico helenístico. El valentinismo se presenta como una doctrina de fundamental carácter pitagórico-platónico en la que se han injertado hábilmente dogmas religiosos judíos y cristianos.

La adscripción del valentinismo a la corriente platónico-pitagórica la hicieron ya los primeros heresiólogos. El más contundente fue Hipólito.¹ Hay que reconocer que las correlaciones por él establecidas entre los gnósticos y los filósofos antiguos son en general artificiosas (por ejemplo, Basíides sería aristotélico), pero en el caso de los valentinos su afirmación es acertada. Fuentes indirectas lo confirman. En efecto, el renacimiento del platonismo, con el del pitagorismo, no fue ni mucho menos un fenómeno de masas. El pueblo más o menos instruido seguía adherido a un sincretismo de predominio estoico, con elementos platónicos y aristotélicos filtrados por los mismos maestros estoicos (en particular por Panecio y Posidonio). En cambio, los grupos selectos tendían, según sus especiales motivaciones, al aristotelismo y al platonismo. Oigámoslo decir a un hombre de la época, el filósofo Celso: «(Se adhieren al) platonismo porque desprecian a los demás como individuos de menos importancia; o al peripateticismo porque corresponde mejor a las necesidades humanas y admite con sensibilidad el valor de las cosas buenas en la vida presente, aventajando en esto a los demás sistemas».² Casi a priori podría esperarse, pues, que los valentinos se adhirieran a los presupuestos platónicos.

¹ Hipol., *Philosoph.* VI, 29, 1.

Fuentes del gnosticismo que en el artículo se citan abreviadamente: Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses*; Hipólito de Roma, *Philosophoumena* o *Refutatio*; Epifanio de Salamina, *Panarion*; Clemente de Alejandría, *Excerpta ex Theodoto*; Orígenes, *Commentarium in Iohannem*. Los textos coptos de Nag-Hammadi se citan por códice, tratado, página y línea. La cita de Orbe, sin especificar, remite a sus *Estudios Valentinianos*.

² Celso, ap. Orígenes, *Contra Celsum*, I, 10.

En los ámbitos de la cosmología, y de la antropología se han recogido pruebas más que suficientes de la pertenencia del gnosticismo valentiniano a la amplia corriente del platonismo tardío.³ No así en el campo de la teodicea. El objetivo de este artículo es poner de relieve el fundamental carácter platónico de la doctrina valentiniana sobre las tres primeras hipóstasis. El tratamiento del tema prescindirá de los elementos procedentes de otras filosofías, como el estoicismo y el aristotelismo. De hecho tiene escasa relevancia, a no ser para completar el inventario, señalar las reminiscencias aristotélicas o estoicas de los textos valentinianos, puesto que elementos estoicos y aristotélicos se hallaban disueltos en el ambiente intelectual del siglo II hasta penetrar en el lenguaje y en las expresiones corrientes. Tampoco bastaría, en consecuencia, limitarse a recoger contenidos platónicos y compararlos separadamente con sus eventuales fuentes académicas. El cotejo sólo tiene valor si se procede de sistema a sistema. El único resultado válido de esta encuesta será llegar a discernir en la teodicea valentiniana, aun con toda su originalidad, una estructura fundamental inequívocamente platónica.

El platonismo medio esbozó algunas doctrinas que sólo en Plotino hallaron plena explicitación y sistematización. De aquí que en las páginas que siguen se hallen frecuentes referencias a Plotino. No se trata de un anacronismo, sino de una especie de argumento *ad hominem*: si se quiere sostener que tal doctrina valentiniana no es helénica, lo mismo habrá que decir de Plotino, que la presenta sustancialmente idéntica.

³ Puede verse Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vols. II y III; R. Crahay, «Eléments d'une mythopée gnostique dans la Grèce classique», en *Le origini dello gnosticismo*, Leiden, 1967, págs. 323-339; P. Boyancé, «Dieu cosmique et dualisme: les archontes et Platon», *ibíd.*, págs. 340-356; E. des Places, *Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la patristique*, Paris, 1964; A. v. Ivanka, *Plato Christianus, Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Eisdiedeln, 1964; *idem*, «Der geistige Ort von Peri Archon zwischen dem Neuplatonismus, der Gnosis und der christlichen Rechtgläubigkeit», *Scholastik*, 35, 1960, págs. 481-502.

I LA PRIMERA HIPÓSTASIS

La trascendencia del Dios supremo es un tópico omnipervasivo en la literatura filosófica y religiosa del período helénístico-romano. Incluso el paganismo oficial refleja la tendencia a alejar del cosmos a la divinidad y a ponerla al abrigo de las manipulaciones cúllicas y míticas.⁴ Ni es excepción el Dios nacional de los judíos, cuya trascendencia es proclamada en términos vigorosos por los escritos judeo-helénísticos.⁵

El tratamiento del tema, debido a su misma universalidad, resulta banal en muchos textos, que se limitan a amontonar sobre la divinidad epítetos negativos cada vez más rebuscados. Tal como por ejemplo, Plutarco, Máximo de Tiro, algunas páginas de Albino y del *Corpus Hermeticum*, etc.⁶ Sin embargo, sería un grave error ignorar los esfuerzos de muchos pensadores del período helénístico —romano, herederos de la inquieta búsqueda filosófica del período helénístico, por precisar el concepto de la trascendencia y relacionarlo con los restantes aspectos de la filosofía. Afortunadamente, las recientes investigaciones sobre los antecedentes de Plotino⁷ han revelado la exis-

tencia de una teodicea preplotiniana —sobre todo platonística y pitagórica, pero también aristotélica— sumamente sutil en sus planteamientos y exigente en sus respuestas. Esta especulación puede reducirse a tres capítulos principales, que corresponden a tres precisiones de la preposición *ἐπέκεινα*: a) La divinidad más allá del ser; b) La divinidad más allá de la mónada; c) La divinidad más allá del intelecto.

a) La divinidad más allá del ser

La fuente reconocida de las especulaciones sobre el Bien como principio superior al ser es un pasaje de la *República* de Platón,⁸ que queda sin embargo aislado en el conjunto de su obra, por lo menos de la conocida. A pesar de esto, la intuición de un super-ser fue recogida por su inmediato sucesor, Espeusipo, según se deduce de algunos pasajes, en sí mismos ambiguos, de Aristóteles,⁹ confirmados por una cita de Espeusipo en el *Comentario al Parménides* de Proclo,¹⁰ donde aquél afirma explícitamente un Uno por encima del ser, poniéndolo como super-principio.

Los neopitagóricos recogieron el concepto, aunque su talante tendía más, como veremos, a especular sobre el Uno y la Mónada que sobre el ser. Un pitagórico del

⁴ Puede verse J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris, 1969², págs. 239-276; J. Beaujeu, *La religion romaine à l'apogée de l'Empire*. I. «La politique religieuse des Antonins (96-192)», Paris, 1955; E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge, 1965, págs. 69-101.

⁵ Filón, *Leg. Alleg.* III, 48; *Immut.* 11ss; *Heres* 187; *Spec. Leg.* II; *Cher.* 19; *Fuga* 8.

⁶ Plutarco, *De Ei* 17,391e; 19,392e; *De Iside*, 77,382c. Máximo de Tiro, *Discursos*, VIII y IX. *Corpus Hermeticum*, IV, 9; V, 1-2; VI, 1; XI, 16-20. La banalidad de estos antiguos se ha contagiado a algunos modernos en sus reseñas del tema de la trascendencia divina en este período, véase p. ej. J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, 1961, págs. 297-316; R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, 1966², págs. 115-116; F. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Iréné*, Paris, 1949, págs. 296-299.

⁷ Sobre la preparación del neoplatonismo, además del ya clásico W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neoplatonismus*, Berlin, 1930, véase recientemente: Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague, 1960²; ídem, «Greek Philosophy from Plato to Plotinus», en *The Cambridge History of later Greek and early Medieval Philosophy*, 1970, págs. 12-132; *Les sources de Plotin Entretien de la*

Fondation Hardt, V, Vandoeuvres-Genève, 1960; H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam, 1964.

⁸ Platón, *República*, VI, 509c: «El Bien no sólo proporciona a los objetos inteligibles esa cualidad, sino incluso el ser y la esencia. Pero en este caso tampoco el Bien es la esencia, sino algo que está por encima de ella en cuanto a permanencia y poder (*ὄντι οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρῶτος καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος*)».

⁹ Espeusipo, *Fragm.* 34A Lang (= Arist., *Metaph.* XII, 7, 1072b); *Fragm.* 34E (ibid. XIV, 5); *Fragm.* 34F (ibid. XIV, 4). Mi interpretación sigue a Merlan (*From Platonism...* 132), reelaborado por Krämer, *Der Ursprung...* 31-32; 212-218. Véase una reciente discusión de la teoría de los principios en Espeusipo por M. Isnardi Parente, en Zeller-Mondolfo, *La filosofía griega*, II-3, págs. 907-914.

¹⁰ R. Klibansky, C. Labowsky, *Plato Latinus*, III: «Procli Commentarium in Platonis Parmenidem», págs. 38, 33-41, 10.

siglo I, Moderato de Gades, alude casi seguramente a Platón como iniciador de la teoría de los tres Unos. He aquí sus palabras, mediadas por Simplicio a través de Porfirio:

«Parece que los primeros de entre los griegos que sostuvieron tal opinión sobre la materia fueron los pitagóricos, y después de ellos Platón, como cabalmente dice Moderato. Pues éste (Platón), de acuerdo con los pitagóricos, declara acerca del primer Uno que está por encima del ser y de toda esencia...»¹¹

Vemos, pues, que el platonismo (resp. pitagorismo), operando una trasposición de trascendentales (del Bien al Uno), reviste de la autoridad de Platón la doctrina de un primer principio (no matemático)¹² más allá del ser, un no-ser causativo, en el extremo opuesto del no-ser inerte de la materia.

b) La divinidad más allá de la mónada

La tesis de un principio anterior a los dos principios opuestos (la mónada y la díada) era corriente entre los pitagóricos, según testimonio de Siriano, que cita en su apoyo autores pseudoepigráficos.¹³ Un texto de Eudoro abunda en el mismo sentido. Según él, los pitagóricos establecen el *en* como principio común de todo (*κοινή παντων ἀρχή*), poniendo en segundo lugar los dos

¹¹ «ὁδοῦ γὰρ κατὰ τοὺς Πυθαγορείους τὸ μὲν πρῶτον ἔν ὑπὲρ τὸ εἶναι καὶ πᾶσαν οὐσίαν ἀποφαίνεται». (Simplicio, *In Phys.* 230, 34-37 Diels). Según ha demostrado convincentemente E. R. Dodds, «The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One», *Classical Quarterly*, XXII, 1928, 129-142, Moderato comenta en este pasaje el *Parménides* de Platón, adelantándose a Plotino en interpretarlo «en serio», es decir, ontológicamente.

¹² Espeusipo distingue del Uno supremo un Uno constitutivo del número, cfr. *Fragm.* 42D Lang.

¹³ *In Metaph.* 165, 33-166, 6 Kroll. Los pseudopitagóricos citados son Filolao, Arqueneto y Brontino. Sobre los problemas suscitados por los pseudoepígrafos pitagóricos, véase A. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris, 1915; H. Thesleff, *An Introduction to the Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, 1961; idem., *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, 1965, y las contribuciones de Thesleff y Burkert a los *Entretiens de la Fondation Hardt*, 1972, *Pseudopythagorica I*.

principios opuestos de la tradición platónica acroamática, la mónada y la díada indefinida, principios de los opuestos (*ἡ μὲν τῶνδε ἡ δὲ τῶνδὲ ἔστιν ἀρχή*).¹⁴

La identificación de Dios con la mónada no salvaba suficientemente su trascendencia. Efectivamente, una serie de especulaciones sobre la mónada *βλή*, *σύγγυσις*, de vieja raigambre pitagórica,¹⁵ establecía una inmediata derivación de la díada indefinida (la *βλή*) a partir de la mónada, que la contenía potencialmente, concepto que se expresaba también con la metáfora de la mónada macho-y-hembra, *ἀρσενόδηλος*.¹⁶ Una teodicea exigente, de la que es testimonio Filón de Alejandría,¹⁷ postulaba un primer principio «más allá de la mónada»: el Uno.

c) La divinidad más allá del intelecto.

La iniciativa de proyectar el primer principio más allá del intelecto importaba mayores riesgos que los «más allá» hasta aquí estudiados. Efectivamente, el intelecto, entendido como contemplación o intuición, era considerado como la más alta función concebible. La teodicea no podía dejar de atribuirlo al ser supremo.¹⁸ La *via negationis* parecía deber pararse ante esta nobilísima actividad del espíritu.

Una frase de Aristóteles pudo romper el fuego. Se trata de un fragmento de su diálogo

¹⁴ Simplicio, *In Phys.* 181, 10ss Diels.

Véase A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. IV, «Le Dieu Inconnu et la Gnose», Paris, 1954, pág. 52.

¹⁵ Desarrolladas por Nicómaco de Gerasa (s. II) en sus *Theologoumena Arithmetica*, en Focio, *Bibliotheca*, 143 Bekker. La exégesis alegórica de Hesíodo (*Teog.* 116-122) con la equivalencia (*μονάς*)-*χάος*-*χόσις* se halla ya en Zenón: *Nam Zenon Citieus sic interpretatur, aquam χάος appellatum ἀπὸ τοῦ χέεσθαι*» (apud Val. Probum, S.V.F. I, 103). Véase A. Delatte, *Litt. Pyth.* págs. 142ss, y Festugière, *op. cit.*, págs. 44-45, 52-53.

¹⁶ «Los pitagóricos... en tanto que la mónada es de una manera general germen de todas las cosas, la definen como a la vez macho y hembra (*ἀρσενόδηλος*)». (Jámblico, *Theolog. Arithm.* 3, 21 de Falco).

¹⁷ Filón, *Leg. Alleg.* II, 3; *Praem.* 40.

¹⁸ P. ej. Máximo de Tiro, Albino, Numenio, Oráculo Caldaicos. Véase Festugière, *op. cit.* IV, 136.

(perdido) *De Oratone*, recogido por Simplicio: «Aristóteles intuyó algo por encima del intelecto y de la esencia, como se echa de ver por lo que dice sesudamente hacia el final de su escrito *La Oración*: Dios o es intelecto o es también algo más allá del intelecto».¹⁹ La interpretación del fragmento ha dado lugar a eruditas controversias,²⁰ pero sea que Aristóteles acepte la alternativa de un Dios *ἐπέκεινα τοῦ νοῦ*, sea que se limite a atribuirla a Platón, su testimonio revela que la cuestión estaba planteada en los inicios mismos de la Academia. Un fragmento de Espeusipo confirma esta impresión.²¹

Los neopitagóricos, entre sus varias fórmulas trascendentistas ofrecen la de un principio más allá del intelecto. El Ps. Arquitas dice que este principio no es sólo inteligencia, sino algo superior a la inteligencia — precisamente lo que llamamos Dios.²²

El platonismo medio recogió también la idea, conservando a veces la misma ambivalencia del texto del *De Oratone*. Tal es el caso de Albino, que afirma el primer Dios como causa (o todavía como superior a ella) del intelecto, y a renglón seguido denomina *νοῦς* a esta causa suprema.²³ La misma ambivalencia se halla en Celso.²⁴

Más netamente preplotiniana es la tríada de Apuleyo, introducida en el capítulo XVI de su *De Dogmate Platonis*: «deus primus, mens formaeque». Los inteligibles se contienen en el intelecto, y no en el Dios

primero, que por esto sólo queda totalmente fuera del ámbito intelectual.

Pasemos ahora a nuestros gnósticos y veamos de dilucidar si su teodicea se inserta con naturalidad en la gran corriente platónico-pitagórica, y precisamente en sus expresiones más subidas.²⁵

He mencionado testimonios de un uso banal de la terminología del Dios trascendente. También en el gnosticismo hay textos que no hacen más que reflejar la filosofía religiosa ambiental — a veces con un cierto grado de originalidad expresiva.²⁶

Pero los valentinianos (con Basíledes y quizás la *Apophasis Megale*) quisieron profundizar más en los insondables misterios de la divinidad, y lo hicieron con una sutileza que, superando los intentos pitagóricos y platónicos, sólo admitirá parangón con Plotino. Y, lo que es más importante, lo hicieron sin apartarse un ápice de los módulos mentales y terminológicos helenísticos. Esto es lo que nos toca ahora poner de manifiesto.

Comencemos por aportar testimonios explícitos del febril interés valentiniano por la trascendencia de la divinidad. En un capítulo que es un cajón de sastre de variantes valentinianas, Ireneo recoge la sentencia de «otros» que establecen una entera Ogdóada antes de Abismo y Silencio, pretendiendo con esto «ser los más perfectos de los perfectos y los más gnósticos de los gnósticos».²⁷ El

¹⁹ Simplicio, *In Arist. De coelo II*, ad 292b (485, 18-22 Heiberg) = Fr. 49 Rose: «ὅτι γὰρ ἐννοεῖ τι καὶ ὑπὲρ τὸν νοῦν καὶ τὴν οὐσίαν δ' Ἀριστοτέλης, δηλὸς ἐστὶ πρὸς τοῖς πέρασι τοῦ περὶ εὐχῆς βιβλίου σαφῶς εἰπῶν, ὅτι ὁ θεὸς ἢ νοῦς ἐστὶν ἢ καὶ ἐπέκεινα τι τοῦ νοῦ».

²⁰ Entre los últimos en meter baza destaca J. Pépin, *Idees grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, 1971, págs. 249-301.

²¹ Fragm. 38 Lang.

²² Apud Stobaeum, *Eclg.* I, 41, 2: «τὸ δὲ τοιοῦτου οὐ νόον μόνον εἴμεν δεῖ, ἀλλὰ καὶ νόω τι κρέσσον νόω δὲ κρέσσον ἐντί, ὑπερ ὀνομάζομεν θεόν, φανερόν».

²³ Albino, *Epít.* 10, 2: «τοῦτου δὲ (τοῦ νοῦ) καλλίων ὁ αἴτιος τοῦτου καὶ ὑπερ ἐν ἐπι ἀνωτέρω τοῦτων ὑφέστηκεν οὗτος ἂν εἴη ὁ πρῶτος θεός, αἴτιος ὑπάρχων τοῦ θεοῦ ἐνεργεῖν τῷ νόῳ τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ (...) οὕτω γε δὴ καὶ οὗτος ὁ νοῦς κινήσει τὸν νοῦν τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ».

²⁴ Ap. Orig., *C. Cels.* VII, 45: «οὕτε νοῦς... ἀλλὰ νόω τε τοῦ νοεῖν αἴτιος... πάντων ἐπέκεινα ὢν». Cfr. también *ibid.* VII, 38, texto probablemente de Celso.

²⁵ Sobre el tema general de la trascendencia divina en los gnósticos puede verse H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*. Teil I: «Die mythologische Gnosis», Göttingen, 1954², págs. 96ss. A. Orbe, *Estudios Valentinianos*, vol. I: «Hacia la primera teología de la procesión del Verbo», Roma, 1958, págs. 3-281; A. J. Festugière, *op. cit.*, vol. IV, «Le Dieu Inconnu et la Gnose».

²⁶ Cfr. *Enseñanzas de Silvano*, Nag.-Hammadi VII, 4, Págs. 99-101 (comentado por J. Zandee, *Les enseignements de Silvanos et Philon d'Alexandrie*, en *Mélanges Puech*, Paris, 1974, págs. 338-339); *Apocryphon Ja.* (BG) 22, 1ss. Entre los epítetos divinos negativos más originales empleados por los gnósticos cabe mencionar los siguientes: ἀβασιλευτός (*Philos.* V, 8, 30); ἀκατάργητος (*Panarion* 31, 5, 1); ἀνεκλάπητος (*Corp. Herm.* I, 31); ἀνευνόητος (*Philos.* V, 7, 23); ἀνεξιχνίαστος (*Adv. Haer.* I, 2, 2); ἀπαράλλατος (*Philos.* VI, 12, 3); ἀπρόσπλοχος (Heracléon, *Fragm.* 17); ἀχαρακτήριστος (*Philos.* V, 7, 33).

²⁷ *Adv. Haer.* I, 11, 4: «... ἵνα τελείων τελειότεροι φανῶσιν ὄντες, καὶ γινωστικῶν γινωστικώτεροι».

resultado es en este caso concreto más bien deplorable, pero no deja lugar a dudas sobre el elemento doctrinal que podía situar a un grupo por encima de los demás: una visión más sofisticada de la trascendencia divina.

Los valentinianos utilizaron, sin explicitarla, una distinción entre lo simplemente eterno (*αιώνιος*) y lo sempiterno (*αίδιος, προαιώνιος*).²⁸ Por esto algunos de ellos pusieron dos Límites, uno para separar el Abismo del resto del Pléroma, delimitando el espacio de lo sempiterno, otro para separar al Pléroma de la Sabiduría inferior, delimitando el espacio de lo eterno.²⁹

El primer principio sempiterno viene caracterizado, al igual que en la tradición platónica, por trascender absolutamente: a) el ser; b) el Uno; c) el Intelecto.

a) Algunos valentinianos reseñados pero no identificados por Ireneo afirmaban que el Abismo era «sin cónyuge (*ἀζυγον*) ni varón ni hembra, ni era algo en absoluto».³⁰ Siguiendo con la *via negationis*, Marcos describe al primer Padre como «inconcebible y sin esencia».³¹ Entre los no valentinianos, Basílides es quien llevó la teología negativa a sus más altas cotas: «El Dios que no existe —al que ellos llaman el no existente— sin pensar,

²⁸ Los neoplatónicos enseñaron esta distinción: «Esse vero quod est ante aeternitatem est causa prima... Sed esse quod est cum aeternitate est intelligentia... Esse autem quod est post aeternitatem et supra tempus est anima...» (*Liber de Causis*, c. 2); cfr. también Proclo, *Elem. Theol.* 53ss, 88.

²⁹ «Ὅρους τε δύο ὁπέδeto, ἓνα μὲν μεταξὺ τοῦ Βυθοῦ καὶ τοῦ λοιποῦ πληρώματος, διορίζοντα τοὺς γεννητοὺς Αἰώνας ἀπὸ τοῦ ἀγεννήτου Πατρὸς ἕτερον δὲ τὸν ἀφορίζοντα αὐτῶν τὴν μητέρα ἀπὸ τοῦ πληρώματος. (*Adv. Haer.* I, 11, 1.)

³⁰ «Ὅτι μὲν γὰρ αὐτὸν ἀζυγον λέγουσι, μήτε ἄρρῆνα, μήτε θήλειαν, μήτε ἕλως ἦντα τι.» (*Adv. Haer.* I, 11, 5). El texto paralelo de Hipólito no presenta el último inciso, atestiguado sin embargo por la traducción latina.

³¹ «ἀνενώθητος καὶ ἀνούσιος» (*Adv. Haer.* I, 14, 1). El término *anouosios* en griego se encuentra con frecuencia en el *Anónimo Bruciano* copto (véase el Índice de Schmidt en su edición de GCS 45, pág. 373). En *Corp. Herm.* II, 5 Dios es denominado *ἀνουσίαστον* (sinónimo de *ἀνούσιον*, Liddell-Scott), mientras *Corp. Herm.* VI, 4 y XII, 1 se preguntan si Dios tiene *ουσία*. Cfr. también Proclo, *Elem. Theol.* 121.

sin sentir, sin querer, sin elección, sin pasión, sin deseo, quiso hacer un mundo».³²

Ptolomeo, siguiendo más estrechamente la línea de los filósofos anteriores, optó por la *via eminentiae*: el primer principio es *προών*, supraexistente. Este es el epíteto que especifica al Eón perfecto,³³ exacto paralelo del *ὑπὲρ τὸ εἶναι* de los filósofos.

b) La afirmación de un Uno o de una mónada como primer principio no bastaría por sí sola para demostrar directa influencia filosófica. En el siglo II tales denominaciones eran ya un tópico en la literatura filosófico-religiosa. Pero en el valentinismo encontramos mucho más que una mera coincidencia terminológica. Encontramos una reflexión sobre la unidad del primer principio que nos sitúa de lleno en el contexto de las escuelas platónicas y pitagóricas del helenismo tardío.

En primer lugar, entre los valentinianos hallaron eco las mismas disputas que dividían a los pitagóricos. Según el testimonio del Anónimo de Sexto Empírico, había dos escuelas de pitagóricos, unos que ponían dos principios opuestos, la mónada y la díada indefinida, y otros que afirmaban un solo principio, del cual fluye todo, incluso la díada indefinida.³⁴ Acerca de los valentinianos, dice Hipólito: «En este punto se producen entre ellos grandes divergencias. Una corriente, a fin de salvaguardar la pureza pitagórica de la doctrina de Valentín, piensa que el Padre se halla solo, sin elemento femenino y sin cónyuge. Otros en cambio, creen imposible que de sólo un ser masculino se produzca la generación de todos los seres engendrados y por esto le añaden al Padre del universo por necesidad una cónyuge, Silencio, para que pueda ser padre».³⁵

³² «... ὁ οὐκ ὢν θεός, ὃν Ἀριστοτέλης καλεῖ νόησιν νοήσεως, οὗτοι δὲ οὐκ ἦντα...» (*Philos.* VII, 21, 1). Véase H. A. Wolfson, «Negative attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides», *Harvard Theol. Rev.* 50 (1957), págs. 153-156.

³³ «Λέγουσιν γὰρ τινα εἶναι ἐν ἀοράτοις καὶ ἀχατονομάστοις ὀψώμασι τέλειον Αἰῶνα προόντα» (*Adv. Haer.* I, 1, 1).

³⁴ Apud Sext. Empir., *Adv. Mathem.* X, 249-284.

³⁵ «διαφορὰ δὲ τις εὐρίσκειται πολλῇ παρ' αὐτοῖς ὅτι μὲν γὰρ αὐτῶν, ἢ ἢ παντάπασι καθαρὸν τὸ δόγμα τοῦ

Pero también hubo quien pensó, como los Pseudoepígrafos pitagóricos citados más arriba, que el primer principio debía trascender incluso la categoría de mónada, y excogitó utilizar para ello términos más abstractos: «Otro, distinguido maestro entre ellos, alcanzó subidísimas cotas de conocimiento, explicando de este modo la primera Tétrada: Antes de todo hay un Pre-Principio, sumamente inconcebible, inefable e innominable, al que llama Unicidad. Con esta Unicidad hay una fuerza que se denomina Unidad. Esta Unidad y esta Unicidad, siendo uno, emitieron sin emitir un principio inteligible en orden a todas las cosas, ingénito e invisible. A este principio el escrito le llama Mónada. Con esta Mónada hay una fuerza consubstancial con ella, a la que llama el Uno».³⁶ En este texto es notable el esfuerzo por librar a los dos primeros principios (en *syzygia* o conyugio valentiniano, que no compromete en absoluto la unidad) de toda determinación, incluso de la de ser principio: emiten «sin emitir».³⁷ La Unicidad-Unidad no es ni inteligible: el principio inteligible se halla en el segundo nivel. Ambos niveles se oponen como lo abstracto a lo concreto. «La Mónada —dice Orbe (*Estudios Valentinianos* I, 191)— supone un estadio posterior al primigenio de Dios.» La mayoría de textos valentinianos inauguran su teodicea con una descripción del Padre, Pre-Padre o Mónada, «considerado, no en su estadio trascendental, sino en el período inmediato anterior a la generación

Οθαλεντίνου Πυθαγορικόν, ἄδηλον καὶ ἄζυγον καὶ μόνον τὸν Πατέρα νομίζουσι εἶναι· οἱ δὲ ἔδδονατον νομίζοντες δόνασαι ἐξ ἄρρενος μόνου γένεσιν ὅλων τῶν γεγενημένων γενέσθαι τινός, καὶ τῷ Πατρὶ τῶν ὅλων, ἵνα γένηται πατήρ, Σιγὴν ἐξ ἀνάγκης συναριθμοῦσι τὴν οὐζυγον. (*Philos.* VI, 29, 3).

³⁶ «Alius vero quidam, qui et clarus est magister ipsorum, in majus sublime, et quasi in majorem agnitionem extensus, primam quaternationem dixit sic: Est quidem ante omnes Proarche, Proanenoëtos, et Inenarrabilis, et Innominabilis, quam ego Monotetem voco. Cum hac Monotete est virtus, quam et ipsam voco Henotetem. Haec Henotes et Monotes cum sint unum, emisierunt, cum nihil emisierint, principium omnium noëton, et agenneton, et aoratum, quam Archem sermo Monada vocat. Cum hac Monade est virtus eiusdem substantiae ei, quam et eam voco Hen» (A. H. I, 11, 2).

³⁷ Compárese con Basíldes: el No-Ser quiere sin querer (*Philos.* VII, 21, 1-2).

del Nous». En el curioso (y olvidado) texto citado más arriba hallamos trascendidos la mónada y el *hen* de los pitagóricos, con un lenguaje prácticamente libre de connotaciones míticas.

c) Los valentinianos operan con gran precisión con el concepto de «inteligible» y por ende con el de intelecto (que traduzco así, y no inteligencia, para conservar el género masculino de *νοῦς*). Cabalmente, una de las grandes dificultades de traducirlos sin traicionarlos proviene de la variedad de términos relativos a operaciones intelectuales que utilizan, términos cuya exacta interpretación sólo puede deducirse de una visión global del sistema.

La posición del primer principio más allá del intelecto era para los valentinianos algo más que un expediente de afirmación trascendentista. Era una necesidad. Efectivamente, los inteligibles valentinianos no son simplemente paradigmas de un mundo, sino antes de todo de una «economía». La salvación no es querida por Dios indirectamente, forzada por una degradación cualitativamente excesiva, sino que es directamente proyectada, de modo que, con un cierto atrevimiento llegaron a invertirse los términos, y el mundo con sus imperfecciones (incluida la caída) vino a ser «ut non vacuum sit salvans».³⁸

Pues bien: si mundo y economía forman un bloque inseparable, antes de la idea de economía, que es una libre iniciativa de Dios, no existe idea alguna que exija un intelecto que la contemple. Cuando la voluntad de Dios así lo decida se delimitará un aspecto de sí mismo, y para comprender este aspecto vendrá a ser el Nous, el Intelecto.

La aparición en segundo lugar del Intelecto y de los inteligibles se halla explícitamente en los textos valentinianos. En el que acabamos de citar (*Adv. Haer.* I, 11, 2) el principio inteligible surge después del superprincipio, sin que esta posposición sea óbice para aplicarle los máximos atributos ónti-

³⁸ «Quum enim praexisteret salvans, oportebat et quod salvaretur fieri, uti non vacuum sit salvans» (*Adv. Haer.* III, 22, 3).

cos.³⁹ En Ptolomeo y en el Anónimo de Hipólito, el Intelecto es engendrado al comienzo de la eternidad, como Padre del universo inteligible. Antes que él está el pre-principio más allá del intelecto.⁴⁰

Ni pitagóricos ni platónicos alcanzaron, que sepamos, a dar razones positivas de la afirmación de un Dios más allá del intelecto. Se contentaron con recurrir a la *via negationis*. Los valentinianos, como más tarde Plotino, osan penetrar en la sempiternidad e incluso discernir momentos en ella. La absoluta ausencia de cualquier operación intelectual viene expresada con una significativa metáfora: el pre-principio es un Abismo, y su cónyuge es el Silencio (femenino).⁴¹ A este estadio, que podríamos denominar del no-intelecto corresponden los adverbios *ἀνοήτως* y *ἀναισθητως* (sin pensar, sin sentir) que Basílide empleó para describir la primera acción del no-ser.⁴² Y Teodoto dice con toda simplicidad: «Silencio, que es la madre de todos los seres emitidos por el Abismo, por cuanto no estaba en su mano decir nada sobre el inefable, guardó silencio».⁴³

El nombre de *Ἔννοια* (Pensamiento) con que se designa también a la cónyuge del Abismo indica el estadio siguiente, que podríamos denominar de «super-intelecto». Ennoia representa las infinitas virtualidades de la divinidad, el substrato divino antes de recibir ninguna delimitación o forma. A Dios se le atribuye entonces una actividad intelectual por *via eminentiae*: Dios contempla a su Pensamiento, es decir, se contempla a sí mismo.

³⁹ Sobre todo el ser *ἀγέννητος*, atributo exclusivo de la divinidad suprema. Sobre la importancia de este epíteto en contraposición a *γεννητός*, véase J. Rius-Camps, *La divinización de los seres racionales según Orígenes*, Roma, 1970, págs. 180-184.

⁴⁰ *Adv. Haer.* I, 1, 1; *Philos.* VI, 29, 6.

⁴¹ *Adv. Haer.* I, 1, 1; *Philos.* VI, 30, 7. En la noticia de Ireneo el nombre de Silencio aparece mezclado con los otros nombres del supremo Eón femenino: Pensamiento, Gracia, Silencio. Pero el cotejo con los demás textos permite afirmar sin lugar a dudas que Silencio es propiamente la cónyuge del Abismo; cfr. *Philos.* VI, 29, 3; *Epiph.*, *Panarion* 31, 5, 7.

⁴² *Philos.* VII, 21, 1. Sobre el sentido de *ἀνοήτως* en este texto, véase G. Quispel, «Note sur Basílide», en *Vigil. Christ.* 2, 1948, págs. 115-116.

⁴³ *Exc. Theod.* 29.

El estadio final, todavía dentro de la sempiternidad, viene inducido por la intervención del Thelema divino, que produce una primera delimitación en la infinitud de Ennoia, eligiendo una de las infinitas posibilidades de mundo y economía. El Thelema representa lo que podríamos denominar el preintelecto. La fusión de Thelema y Ennoia produce el Intelecto, principio de la eternidad.⁴⁴

Así pues, sin violentar en ningún momento los textos, hemos extraído de los sistemas valentinianos, no sólo una afirmación del Dios más allá del intelecto, sino un núcleo doctrinal completo acerca de este punto.

II EL PROCESO AD INFERIORA

La filosofía post-aristotélica anduvo muy preocupada por el proceso de degradación de los seres. El establecimiento de categorías ópticas cada vez más definidas y cerradas (las cinco hipótesis: el sumo trascendente, el Intelecto, el Alma, lo sensible, la materia) importaba la elucidación del paso de cada categoría a la inferior, paso que de un modo u otro significaba un deterioro. La degradación por antonomasia era la de lo inteligible a lo sensible, que se producía al nivel del Alma. Pero los pensadores consecuentes tenían que reconocer que también había proceso *ad inferiora* del Uno al Intelecto y del Intelecto al Alma. Pensadores consecuentes en este punto fueron los gnósticos y Plotino.⁴⁵

El sistema valentiniano se atiende a todas las consecuencias de la teodicea platonística. Hay dos descensos *ad inferiora*: una deminoración que tiene lugar en el seno de lo inteligible, y que lleva al pneuma divino a estados cada vez más imperfectos, y una

⁴⁴ *Οἱ δὲ περὶ τὸν Πτολεμαῖον, δύο συζύγους αὐτὸν ἔχειν λέγουσιν, ὡς καὶ διαθέσεις καλοῦσιν, ἔννοιαν καὶ θέλησιν. Πρῶτον γὰρ ἐνενοήθη τι προβαλεῖν, ὡς φασιν, ἔπειτα ἠθέλησε.* (*Adv. Haer.* I, 12, 1).

⁴⁵ «τὸ δὴ αἰεὶ τέλειον καὶ καὶ ἰδίον γεννᾶ καὶ ἑλάττω δὲ ἑαυτοῦ γεννᾶ.» *Enneada* V, 1, 6. Cfr. V, 1, 7; V, 8, 1; III, 8, 5.

degradación que es el paso del pneuma imperfecto (pero todavía inteligible) a la sustancia cósmica.⁴⁶

Ahora bien, esta degradación ¿deja incólume el elemento superior?

En Plotino se entremezclan dos discursos acerca de esta cuestión. Una serie de textos, la mayoría, atribuye al Uno una vitalidad espontánea que le hace tender hacia sí mismo; esta autocomprensión es el principio y raíz del Intelecto. Otra serie de textos pone un deseo dirigido hacia el exterior, un atrevimiento de alteridad, que acaba constituyendo al Intelecto como realmente otro una vez desde esta alteridad se ha vuelto hacia el Uno y le ha comprendido. Un atrevimiento parecido determina la emanación del alma a partir del Intelecto.⁴⁷ Veamos con algún detalle como emana el Nous plotiniano.⁴⁸

El Intelecto tiene dos estadios. En el primero es una mera potencia intelectual, todavía no intelecto (*νοῦς οὐπω νοήσας, οὐχ ὡς νοῦς*), un simple deseo (*ἐφῆσις μόνον*). Le falta la perfección de la gnosis del Uno. «Porque la gnosis viene a ser un deseo (*πόθος τις*) y como el hallazgo de quien busca.»⁴⁹ En el segundo estadio el Nous contempla al Uno y se hace perfecto Nous, alcanzando substancia propia y capacidad para emanar a su vez una hipóstasis, el Alma.⁵⁰

La respuesta valentiniana es unívoca, y hay que decir, a pesar de las reticencias de algunos plotinistas,⁵¹ que coincide plenamente con la versión de Plotino.

⁴⁶ Del abismo al Nous: «καὶ ἐννοηθῆναι ποτὲ ἀφ' ἑαυτοῦ προβαλέσθαι τὸν Βυθὸν τοῦτον ἀρχὴν τῶν πάντων.» (*Adv. Haer.* I, 1, 1). Del Pléroma (=Nous) a Sophia inferior: «αὐτὴν μὲνεντὸς πληρώματος, μείναι τὴν δὲ ἐνθύμησιν αὐτῆς σὺν τῷ πάθει ὑπὸ τοῦ Ὁροῦ ἀφορισθῆναι καὶ ἀποσταυροθῆναι καὶ ἐκτὸς αὐτοῦ γενομένην εἶναι μὲν πνευματικὴν οὐσίαν... ἄμορφον δέ.» (*Adv. Haer.* I, 2, 4). De Sophia inferior a la substancia cósmica «ἐποίησεν οὖν (el Salvador) ἕστῆναι τὰ πάθη ἀπ' αὐτῆς (τῆς Σοφίας), καὶ ἐποίησεν αὐτὰ ὑποστατὰς οὐσίας...» (*Philos.* VI, 32, 6).

⁴⁷ Del Uno al Intelecto: *Enneada* III, 8, 8; VI, 9, 5. Del Intelecto al Alma: V, 1, 1; III, 7, 11.

⁴⁸ *Enneada* V, 3, 11.

⁴⁹ *Enneada* V, 3, 10.

⁵⁰ *Enneada* V, 3, 11; V, 1, 7.

⁵¹ «In some gnostic systems there appears the idea of tolma, of an act of illegitimate boldness or rashness which results in the formation of the material world. But

La irrupción de un elemento extraño, de un impulso centrífugo, tiene lugar en el mismo seno del primer principio, dando lugar a la formación del Pléroma.⁵² Los valentinianos no se recatan en atribuir al Dios supremo un deseo, una voluntad: «El Padre, que era desconocido, quiso darse a conocer»;⁵³ «Dicen que el Abismo tiene dos cónyuges, a las que llaman también disposiciones: Ennoia y Thelesis. Pues primero pensó lo que iba a emitir, después lo quiso.»⁵⁴ Y la tolma más osada que imaginarse pueda consta en un anónimo valentiniano: «Al principio pues, el Pensamiento (Ennoia, femenino) incorruptible, queriendo romper las eternas cadenas, ablandó la Grandeza, induciéndole al deseo de su reposo.»⁵⁵

Una noticia de Clemente de Alejandría sobre Teodoto explicita sin lugar a dudas el atrevimiento valentiniano de ubicar en el Padre supremo un principio de pasión: «Seguidamente, echando en olvido la gloria de Dios, dicen impiamente que padeció. Pues, por cuanto el Padre, que es —dice Teodoto— por naturaleza firme y no comunicable, experimentó simpatía (*συνεπάθησεν*) y se entregó a sí mismo como comunicable para que Silencio comprendiese esto, hay lugar a pasión.»⁵⁶ Los valentinianos no vacilaron en introducir la escisión primordial, que llevaba directamente a la materia y al mal, en el seno de la divinidad. Sin embargo, no dejaron de sentir la incomodidad de la situación. Un texto valentiniano de Nag-Hammadi, el *Evangélio de Verdad*, después de haber expresado la derivación de la ignorancia, se apresura a

the connexion between the tolma of the gnostics and that of Plotinus is not at all close; the differences are so considerable that it is not at all likely that the thought of Plotinus was influenced at this point by Gnosticism». (A. H. Armstrong, «Plotinus», en *The Cambridge history...* cit., pág. 243).

⁵² «In no gnostic system is the Pleroma, the higher spiritual world, the result of tolma». (Armstrong, *op. cit.*, pág. 244).

⁵³ *Exc. Theod.* 7, 1.

⁵⁴ *Adv. Haer.* I, 12, 1. Véase el texto en la nota 54.

⁵⁵ «ἢ ἄφρατος Ἐννοία αἰώνια βουλευθεῖσα δεσμὰ ῥῆξαι ἐθέλωνε τὸ Μέγεθος ἐπ' ὀρέξει ἀναπαύσεως αὐτοῦ.» (*Carta Dogmática valentiniana*, ap. Epiph., *Panarion*, 31, 5, 5.).

⁵⁶ *Exc. Theod.* 30, 1.

advertir: «No era una humillación para el Inabarcable, el Impensable, pues nada eran la angustia y el olvido, y esta obra (plasma) de la mentira, porque la verdad es estable, inalterable, indestructible, perfectamente bella».⁵⁷

A nivel del Pléroma se produce la segunda irrupción del atrevimiento, de la tolma. Los Eones conciben un tranquilo deseo (πόθος, el término plotiniano) de comprender al Pre-Padre. Este deseo es positivo y fructifica en la recepción de la gnosis por parte de los eones.⁵⁸ Sin embargo, este deseo tiene un residuo negativo que, personificado en Sabiduría, es calificado de pasión y de tolma, y arrojado al exterior.⁵⁹

En resumen, los valentinianos presentan un proceso de derivación de todos los seres a partir del primer principio completamente explicable por conceptos del platonismo tardío adaptados a su propósito ideológico. Es más, fueron los primeros en explicitar un sistema de derivación coherente y completo a partir de los más estrictos dogmas del platonismo.⁶⁰

Examinaremos ahora la constitución de cada una de las hipóstasis derivadas. El análisis mira, quiero recordar una vez más, a poner de manifiesto la esencial helenicidad de los esquemas valentinianos.

⁵⁷ *Evang. Verit.*, Nag-Hammadi I, 2, pág. 17, 21-27.

⁵⁸ Deseo de los Eones: *Adv. Haer.* I, 2, 1-2; Visión de Dios: *ibid.* I, 2, 5-6.

⁵⁹ «... ἡ Σοφία, καὶ ἐπάθη πόθος...» (*Adv. Haer.* I, 2, 2). «προφάσει μὲν ἀγάπης, τόλμης δέ.» (*ibid.*). No es exacto, por tanto, lo que dice Armstrong. «In this story, the tolma of Sophia is almost the exact opposite of the tolma of Intellect in Plotinus» (*op. cit.* pág. 244). En ningún momento, en ningún sistema valentiniano, la aspiración hacia Dios es constitutiva de degradación, como parece suponer Armstrong. El deseo de Sophia no es más que una deficiencia del deseo de los Eones, exacto paralelo de la tolma del Intelecto plotiniano. El deseo de Sophia no es desordenado en sí mismo (coincide con el de los demás Eones) sino en razón de un elemento completamente ausente en el sistema plotiniano: la gracia. El conocimiento que Sophia quiere alcanzar sólo puede lograrse con un don gratuito de Dios.

⁶⁰ No he argumentado sobre el modo de derivación y su terminología, porque ni entre los gnósticos ni entre los platónico-pitagóricos es constante. Los valentinianos la designan indistintamente *προβολή* (emisión, proyección) y *γενεσις* (cfr. *Adv. Haer.* I, 1, 1). Lo mismo los antiguos académicos que Aristóteles oscilan entre

III LA SEGUNDA HIPÓSTASIS

Algo se ha dicho ya sobre la derivación del Intelecto. En cuanto a su constitución, comencemos por traer a colación un tópico constante del platonismo y ámbitos afines: el Nous es el lugar de los inteligibles. Cuando la expresión se refiere a «las ideas en la mente divina», se entiende que esta divinidad es el Intelecto, sea éste el ser supremo o póngase un pre-Intelecto más allá.⁶¹

El estatuto de estas ideas se fue perfilando gracias al expediente de combinar con gran permisividad lo dicho por Platón en *Timeo* 28-29 sobre el arquetipo del mundo, y en *Sofista* 248e-249b acerca de las cualidades de las ideas: tienen inteligencia, cambio y vida. Pero una doctrina completa sobre este punto no se encuentra hasta Plotino. Albino rechaza la existencia de ideas arquetípicas de los artefactos y de los seres individuales,⁶² aceptando la definición de Jenócrates: las ideas son causas paradigmáticas de los géneros naturales.⁶³

Los valentinianos operan sobre esta doble asunción: las ideas son múltiples y están en la mente divina; las ideas son paradigmas del mundo inferior. Ahora bien, así como su lenguaje, respecto a la primera hipóstasis, es marcadamente filosófico, a partir de la se-

diversas versiones de la derivación, pero la introducen para evitar el recurso a una causa eficiente móvil (según Ph. Merlan, *From Platonism...* págs. 197-201). Lo mismo cabría observar de la emanación (*ἀπόρροια*) plotiniana (sobre esta última véase H. Dörrie, *Emanation. Ein unphilosophisches Wort im spätantiken Denken*, en *Parousia, Festg. J. Hirschberger*, Frankfurt, 1965, págs. 119-141).

⁶¹ Antíoco de Ascalón. «Haec exemplaria rerum omnium deus intra se habet... ideas... immortales, immutabiles, indefatigabiles» (ap. Séneca, *Epist.* 65, 7. Filón: «El (sc. Jeremías en 3,4) mostraba claramente que Dios es una casa, el lugar incorporal de las ideas incorporales» (*De cherub.* 49).

Albino: «Son las ideas intelecciones de Dios, eternas y perfectas por sí mismas» (*Epit.* 9, 2).

Clemente de Alejandría: «Dice Platón que el Dios comprensible de las ideas habita en los hombres. La inteligencia es el lugar de las ideas, y Dios es inteligencia» (Strom. IV, 25, 155, 2).

⁶² Albino, *Epit.*, 9, 2.

⁶³ Jenócrates, Fr. 30 Heinz. Cfr. Séneca, *Epist.* 58, 19.

gunda hipóstasis se hace cada vez más teológico e incluso mítico. Debido a esta cortina de humo terminológica, en ocasiones bastante opaca, muchos estudiosos de este período no han sabido decantar el sólido armazón filosófico del conjunto.

Para el teólogo valentiniano no existe un universo puramente natural del que pueda hablar en términos de mera filosofía. El mundo existe en función de una «economía» libremente querida por Dios. Y son precisamente los paradigmas de esta economía los que el valentiniano se apresta a discernir en la mente divina. A través de los nombres de los Eones⁶⁴ y de su jerarquización se configura el plan de reintegración del Pneuma a la plenitud divina. Los Eones no gozan de personalidad separada. Son expresiones o atributos del Intelecto. Así por ejemplo, sobre el eón Logos dice Teodoto: «A este Logos que es en el principio, es decir, en el Unigénito —en el Intelecto y la Verdad— lo presenta el evangelista como Cristo, el Logos y la Vida. De aquí que cabalmente le llama Dios, también, por estar en el Dios Intelecto».⁶⁵

Pero el proceso del Pneuma divino comprende su paso por el mundo hasta el límite de la materia. Por tanto, también hay en el Intelecto divino paradigmas del mundo.

Los textos valentinianos declaran todo esto con tanta nitidez que resulta incomprensible la reticencia de los críticos en aceptar la asimilación del Pléroma al Intelecto de los platónicos.⁶⁶ Según Ptolomeo «está Intención (=Sabiduría exterior) queriendo hacer todas las cosas en honor de los Eones, hizo imágenes de ellos, mejor dicho, lo hizo el Salvador a través de ella».⁶⁷ Es evidente

⁶⁴ Obsérvese que los nombres de los eones no tienen nada de mítico (lista completa en *Adv. Haer.* I, 1, 2), ni tan sólo de metafórico. Expresan por medio de un concepto unívoco realidades de la economía (Iglesia, Fe, Esperanza...) o incluso categorías físicas (inmóvil, genuino, placer, conmixción...) o psicológicas (inteligencia, sabiduría...).

⁶⁵ *Exc. Theod.* 6, 3.

⁶⁶ «...the Pleroma... wich corresponds very inexactly with the world of Intellect in Plotinus...» (Armstrong, *op. cit.*, pág. 243).

⁶⁷ «τὴν γὰρ Ἐνθόμησιν ταύτην βουλευθεῖσαν εἰς τιμὴν τῶν Αἰώνων τὰ πάντα ποιῆσαι, εἰκόνας λέγουσι πεποιη-

que si las cosas del Universo son «imágenes», hay Eones que son «paradigmas». Valentín, según Ireneo, otorgaba a Sabiduría inferior una «memoria de lo superior (*memoriam meliorum*)»⁶⁸ que es una verdadera anámnesis de los inteligibles en orden a la creación de lo sensible. Los valentinianos aritmológicos explican con todo detalle como el mundo y el hombre son imagen de los paradigmas inteligibles.⁶⁹ Y el mismo Ireneo, en una página polémica, recoge con toda claridad la concepción valentiniana: «Si el Demiurgo no confeccionó por sí mismo esta configuración de la creación sino que lo hizo de acuerdo con la configuración de los seres superiores...».⁷⁰ Hay, pues, en los seres superiores una configuración paradigmática del mundo, no sólo de las realidades de la economía (respecto a las que el Demiurgo no tenía ninguna función).

IV LA TERCERA HIPÓSTASIS

De Platón a Plotino el concepto de alma humana experimentó una evolución que la desgajó del ámbito meramente antropológico para colocarla con categoría propia en el ontológico. El mismo Platón inaugura la vía traspositiva al introducir en su cosmología la noción de «alma del mundo»,⁷¹ que cada cual entenderá después a su manera.⁷² Sus inmediatos sucesores dan un paso más e identifican lo matemático (elemento intermediario entre lo inteligible y lo sensible) con el alma.⁷³ Posidonio recogió la idea, y después

χέναι αὐτῶν, μᾶλλον δὲ τὸν Σωτῆρα δι' αὐτῆς.» *Adv. Haer.* I, 5, 1.

⁶⁸ *Adv. Haer.* I, 11, 1. Se trata de la generación de un ser psíquico particular: el Cristo psíquico. Véase Orbe, *op. cit.*, vol. IV, págs. 626ss.

⁶⁹ Creación del tiempo a imitación de la eternidad: *Adv. Haer.* I, 17, 2. Creación del cuerpo humano a imitación de la Tétrada, la Ogdóada, la Década y la Dodécada: *Adv. Haer.* I, 18, 1.

⁷⁰ *Adv. Haer.* II, 16, 1. Cfr. II, 16, 3; II, 7, 6.

⁷¹ Cfr. *Timeo*, 34b-37c.

⁷² Sobre este punto puede verse J. Moreau, *L'âme du monde de Platon aux stoïciens*, Paris, 1939.

⁷³ Espeusipo, *Fragm.* 2 Lang; Jenócrates, *Fragm.* 60 Heinze.

de él los neopitagóricos la dieron como genuinamente platónica. La identificación alma-números abrió el camino a sucesivas especulaciones sobre una substancia psíquica universal, siempre en el seno del platonismo, pero esta vez con conspicuos préstamos del estoicismo.

Hasta Plotino no se encuentra una teoría completa y coherente del Alma como tercera hipóstasis del mundo inteligible. Algunos medio-platónicos conocen la tríada Trascendente —Intelecto— Alma,⁷⁴ pero no conjugan la doctrina escolar del alma humana con la visión de un alma hipercósmica. Un texto anticipador del pitagórico Moderato de Gades afirma que «el tercer Uno —el que es psíquico— participa del (primer) Uno y de las ideas».⁷⁵ Y en una curiosa exégesis del *Timeo*, Ático dice que el Demiurgo utiliza dos almatraces para hacer el alma: uno para hacer «el alma en sí misma», otro para las almas individuales, y entre éstas, el alma del mundo.⁷⁶

Los gnósticos valentinianos se sitúan de lleno en el contexto medio-platónico, sólo que con más importantes anticipaciones plotinianas. Esta vez no tendremos que desgañarnos para demostrar la identidad de Sabiduría gnóstica con el Alma. Tal identificación es conocida y, al parecer, aceptada por Plotino: «Dijeron que el alma se ha inclinado hacia abajo, y lo mismo una cierta sabiduría, ya que se inclinase primero el alma, ya que lo hiciese una sabiduría entendida de este modo, ya que una y otra quieran ser la misma cosa».⁷⁷

Si hacemos precipitar el contenido doctrinal del mito valentiniano de Sabiduría, hallaremos los mismos componentes que en la filosofía post-platónica, aunados sin embargo en una poderosa síntesis teológica, a la que bastan contadas trasposiciones terminológicas para convertirla en una metafísica

sorprendentemente plotiniana. Examinemos estos componentes según el orden del mito.

Los valentinianos distinguieron siempre cuidadosamente entre Sabiduría superior y Sabiduría inferior, exterior o Achamot. Aquella es un contenido del Intelecto, un inteligible, paradigma de lo inferior y exterior al Intelecto. La Sabiduría inferior es la tercera hipóstasis, el Alma.

El valentinismo expresa la constitución de Sabiduría inferior adaptando a sus conveniencias el mitologema de la caída. Sabiduría sufrió un pathos: pretendió un perfecto conocimiento del Dios supremo.⁷⁸ Esta pasión fue seccionada de ella por el Límite, y quedó convertida en la Sabiduría exterior o extrapleromática. La abscisión, sin embargo, no consistió en dejar dentro todo lo superior, inteligible, espiritual (pneumático), y expulsar lo inferior, no inteligible, no espiritual. Se dice con toda claridad que lo expulsado es de la misma sustancia que el Pléroma: «Su intención, junto con la pasión, fue expulsada por el Límite, crucificada y dejada fuera de él. Era ciertamente una substancia espiritual, puesto que poseía una especie de impulso natural de Eón...».⁷⁹ De este elemento espiritual, después de convenientemente «formado», procederá el mundo sensible. Sabiduría es pues: a) una hipóstasis inteligible;⁸⁰ b) el intermediario entre el Intelecto y el mundo sensible. Esto es, ni más ni menos, el Alma de los platónicos.

Si esto es así, tanto «cayó» Sabiduría como «pecaron» los Eones. No hubo tal

⁷⁸ Esto según el sistema de Ptolomeo (*Adv. Haer.* I, 2, 2). Según la variante del Anónimo hipolitiano, la pasión consistió en querer engendrar sin el concurso de su consorte (*Philos.* VI, 30, 6-8).

⁷⁹ «... εἶναι μὲν πνευματικὴν οὐσίαν.» (*Adv. Haer.* I, 2, 4).

⁸⁰ Equiparo —no identifico— «inteligible» y «espiritual» (pneumático). El término inteligible es de difícil comprensión si se extrapola de su analogatum princeps, el eidos platónico. En efecto, es difícil mantener la denominación de inteligible para un Dios que se halla más allá del Intelecto, e igualmente difícil calificar de tal al Alma, exterior al Intelecto. En cambio, el término de «pneuma», precisamente por sus connotaciones metafóricas, resulta más maleable y capaz de recibir predicados que le hacen altamente preciso y

⁷⁴ Véase el apartado sobre *La primera hipóstasis*.

⁷⁵ «τὸ δὲ τρίτον, ὅπερ ἔστι τὸ ψυχρὸν, μετέχειν τοῦ ἑνὸς καὶ τῶν εἰδῶν.» (Ap. Simplicio, *In Phys.*, 231, 1-2).

⁷⁶ Ático, *In Timaeum* III, 246-247 Diehl. Un eco de esta exégesis en Plotino: *Enn.* IV, 8, 4.

⁷⁷ *Enn.* II, 9, 10. Para la traducción del texto, un tanto oscuro, sigo a Cilento, *Plotino: Paideia antignostica*, Firenze, 1971, pág. 251.

caída. Plotino y muchos modernos lectores de los gnósticos se han dejado engañar por la escurridiza polivalencia de los mitos. La procesión platónica de los seres importa, ya lo hemos visto, una degradación, del Uno al Intelecto y del Intelecto al Alma. El mismo Plotino conoce un «atrevimiento» (tolma) del Intelecto que acaba poniéndolo ontológicamente como individuo, y un «atrevimiento» del Alma con idénticos resultados. No dice más el mito gnóstico. Apurando todavía: el mitologema ni tan sólo habla de caída. El pretendido lapso de Sabiduría es una contaminación del mito de la caída (ésta sí: πτώμα) del alma en el cuerpo, mito órfico, pitagórico, iránico... y gnóstico, pero no referido a Sabiduría, sino al elemento espiritual del hombre individual. En ninguno de los valentinianos se halla el término «caída» para referirse a la peripecia de Sabiduría. Ptolomeo dice «ἀφορισθῆναι... καὶ ἔκτος αὐτοῦ γενομένην: expulsada y dejada fuera de él (del Pléroma).⁸¹ Y si conjugamos el pasaje de la elevación del Pléroma a perfección gnóstica con el episodio de Sabiduría,⁸² podríamos incluso decir que no fue propiamente Sabiduría la que «bajó», sino el Pléroma el que «ascendió», cambiando de espacio cognoscitivo-ontológico: del discurso a la gnosis. Sabiduría permaneció en el espacio lógico, para mediar con el cosmos.

Si el mitologema de la expulsión de Sabiduría encaja perfectamente en los presupuestos platónicos, los sucesivos episodios se adelantan a proponer soluciones viables del salto de lo inteligible a lo sensible. Sigamos de cerca el discurso valentiniano:

«Las cosas que describen fuera del Pléroma son las siguientes: la Intención (Ἐνθόμησις) —a la que asimismo llaman Achamot— de la Sabiduría superior, una vez apartada del Pléroma, entró en ebullición por necesidad en regiones de sombra y del vacío (χένωμα)

expresivo. Los gnósticos hallaron el término en la Escritura, lo instrumentaron estoicamente y lo introdujeron en el contexto platónico, en el que se adaptó sin rechazo alguno.

⁸¹ *Adv. Haer.* I, 2, 4. Parecidamente en los *Extractos de Teodoro*: «Ὁ δὲ βουληθεὶς Αἰῶν τὸ ὑπὲρ τὴν Γνώσιν λαβεῖν, ἐν ἄγνωσίᾳ καὶ ἀμορφίᾳ ἐγένετο». (31, 3).

⁸² *Adv. Haer.* I, 2, 5-6.

porque salió de la luz y del Pléroma, informe y sin figura (ἀμορφος καὶ ἀνείδεος) a manera de aborto, por no haber comprendido nada».⁸³

Vía la versión griega de los LXX, los gnósticos identificaron esta Sabiduría con la «tierra invisible y sin preparación» del *Génesis*,⁸⁴ y con la «materia informe» de los platónicos, coincidiendo al pie de la letra con Albino: «ἀμορφὸν τε ὑπάρχειν καὶ ἄποιον καὶ ἐνείδεον».⁸⁵

Esta substancia amorfa está dotada de un movimiento de ebullición necesario. Este βρασμός es también una propiedad de la materia eterna de Hermógenes.⁸⁶ El movimiento necesario del alma es tema conocido por los platónicos, que citan en su apoyo a Platón.⁸⁷

Prosigue el gnóstico: «El Cristo de arriba se apiadó de ella, se extendió a través de la cruz y con su propia potencia le dio forma, la que es según la substancia solamente, no la que es según el conocimiento».⁸⁸

El último inciso nos coloca sin lugar a dudas en la vertiente natural de la economía (y no en una economía natural, que no existe según los gnósticos). El Logos da forma a la substancia informe. El Logos contiene todos los paradigmas del mundo y los imprime como inteligibles en la substancia de Sabiduría, que queda así dispuesta a convertirse en el alma inteligible del mundo. Ocioso insistir en el carácter platonístico de esta doctrina.⁸⁹

⁸³ *Adv. Haer.* I, 4, 1.

⁸⁴ *Gen.* 1, 2. La identificación viene explícita en *Philos.* VI, 30, 8.

⁸⁵ Albino, *Epítome* 8, 2. No se confunda esta materia con la materia crasa, último estadio de la degradación del ser. Entre los gnósticos se trata declaradamente de una substancia inteligible. Calcidio conoce también la «silva inteligibilis» (*In Timaeum*, 283, 8ss). Cfr. Plotino, *Enn.* I, 8, 3. Véase Armstrong, «Spiritual or intellectual matter in Plotinus and St. Augustine», *Augustinus Magister*, I, págs. 276-283.

⁸⁶ Tertuliano, *Adversus Hermogenem*, 41. Hipólito, *Philos.* VIII, 17, 2.

⁸⁷ Plutarco, *De anim. procreatione in Timaeum*, 5, 1014c; *Quaest. plat.* 1003; Atico, ap. Proclo, *In Timaeum* 1016 bc; Plotino, *Enn.* V, 2, 1; Platón, *Leyes* 896d.

⁸⁸ *Adv. Haer.* I, 4, 1. Por Crito hay que entender el Logos. La cruz es aquí el Límite.

⁸⁹ Puede consultarse la obra citada de J. Moreau, nota 83.

Resultará instructivo comparar este pasaje de Ptolomeo con uno de los documentos, probablemente valentiniano, de Nag-Hammadi. En Ptolomeo el lenguaje mítico es sobrio y cede el lugar con frecuencia a expresiones netamente filosóficas, mientras la teosofía del cóptico es nebulosa y no acusa contacto directo con la tradición académica. Refiriéndose a Sabiduría, dice el *Tratado de las tres naturalezas*: «De la naturaleza (physis) de los inmortales cuando estuvo terminada por aquél que no tiene límite, manó entonces (tote) una semejanza fuera de Pistis (pistis), la llamada Sabiduría (Sophia). Ella quiso ser una realidad (ergon) semejante a la luz que existe desde el comienzo. Y enseguida se manifestó su voluntad, que era según las semejanzas del cielo y poseía una grandeza (megethos) que no es posible imaginar, estando en medio de estos inmortales y de los que han existido después de ellos».⁹⁰

Sólo aplicando la clave de Ptolomeo es posible dilucidar la raigambre filosófica de este texto: las «semejanzas del cielo» son las formas del mundo sensible en el Alma; esta Alma está «en medio» de lo inteligible y lo sensible...

Regresemos a nuestro Ptolomeo: «Una vez formada y capaz de entender, pero al mismo tiempo vaciada del Logos invisible que estaba con ella, es decir, del Cristo, se inquietó en la búsqueda de la luz que la había abandonado, pero no pudo alcanzarla a causa del impedimento del Límite».⁹¹

Individuada ya como Alma, Sabiduría experimenta un impulso de regreso a su origen. Impulso desordenado, equiparable a una pasión. En efecto:

«Al no poder rebasar el Límite, por estar entrelazada con la pasión, y al quedar abandonada sola en el exterior, cayó en toda clase de pasión, multiforme y variada. Padeció tristeza, porque no había comprendido; temor, acaso no perdiera la vida como había perdido la luz; y además, perplejidad. Todo esto lo sufrió en ignorancia. Y no le acaeció,

como a su madre, la primera Sabiduría Eón, asumir alteración con estas pasiones, sino contrariedad».⁹²

En Sabiduría se deslindan los géneros supremos de la realidad, denominados por el gnóstico con términos metafóricos de neta estirpe estoica. Enumera en primer lugar las pasiones que darán lugar al mundo sensible. Luego advierte que estas pasiones no la alteran (porque ya no es simple como su madre) sino que le dan «contrariedad» (*ἐναντιότης*). Orbe ha explicado con gran sutileza el sentido de este pasaje: «La Sabiduría inferior tendía hacia arriba, para aprisionar y poseer al Cristo. Su conversión tampoco se logró; pero en lugar de mudarse — manteniendo su dirección hacia arriba, hacia el Cristo — chocó violentamente con el Horos, y cambió de dirección, volviendo hacia abajo con la misma fuerza que llevaba hacia arriba... El significado del mito salta a la vista. En virtud del Horos, no sólo quedó «definida» o circunscrita, sino además definida como Sabiduría del mundo, orientada hacia el mundo y no hacia Dios».⁹³

Prosigue el valentiniano: «Más le sobrevino también una disposición distinta, la conversión (*ἐπιστροφή*) al dador de vida».⁹⁴

La conversión tiene una larga historia en la filosofía griega. Es la tendencia natural de un ser imperfecto hacia la perfección. En Sabiduría esta disposición representa un elemento fundamental para su existencia como hipóstasis inteligible; representa su referencia esencial al Uno, a través del Intelecto. Justo en el momento de abordar el tema de la proyección hacia abajo del Alma, el gnóstico recuerda que esta alma es una substancia inteligible-pneumática, por naturaleza vuelta hacia el Padre.

Plotino habla también de una doble Alma: la dirigida hacia el Intelecto y la dirigida hacia el mundo.⁹⁵

⁹⁰ *Escrito sin título*, Nag-Hammadi II, 5, pág. 146, 11-21. Véase M. Tardieu, *Trois mythes gnostiques*, Paris, 1974, pág. 298.

⁹¹ *Adv. Haer.* I, 4, 1.

⁹² *Ibid.*

⁹³ A. Orbe, *Estudios Valentinianos*, cit., vol. IV, pág. 401.

⁹⁴ *Adv. Haer.* I, 4, 1.

⁹⁵ *Enn.* III, 8, 3; IV, 8, 8. II, 9, 2.

V CONCLUSIÓN

Conjugando los datos del análisis que antecede con los ya conocidos a través de los estudios sobre cosmología y antropología citados más arriba, es posible ya pasar a una descripción de carácter sintético del sistema filosófico neoplatónico de los valentinianos.

La división más profunda entre lo existente es la que separa el universo inteligible del mundo sensible.

Una de las principales tareas del filósofo es explicar el paso de uno a otro, en ambos sentidos, ascendente y descendente.

El universo inteligible constituye un todo completo, que comprende incluso las formas paradigmáticas del mundo sensible, incluidos los individuos y la materia. Basta, pues, que la especulación filosófica verse sobre lo inteligible. Un simple apéndice explicará el revestimiento corpóreo constitutivo del nivel sensible.

El universo inteligible está compuesto por tres hipóstasis, afectadas por relaciones de procedencia.

La primera hipóstasis es el principio absoluto, previo a todo. Su trascendencia le sitúa más allá del ser, más allá de la unidad, más allá de la inteligencia. Pero nunca puede decirse que más allá del bien.

Como bien supremo, el primer principio es difusivo y comunicable. La decisión de comunicarse es tomada por él, que por lo mismo asume, en un segundo estadio dentro de su pre-eternidad, las disposiciones intelectuales y volitivas adecuadas.

En virtud de su decisión el principio absoluto realiza la operación pre-intelectual de concebirse a sí mismo. Idéntica a él, esta noción es trascendente y está más allá de todas las determinaciones.

Cuando su voluntad lo decide, el principio absoluto circunscribe la parte de su noción que desea comunicar, y la convierte en una segunda hipóstasis cabe él, vuelta a la contemplación de su infinitud.

El Intelecto, por el mismo hecho de haber sido proferido al exterior como hipóstasis subsistente, pierde la capacidad de total comprensión del principio absoluto, que era

lo propio de la noción pre-intelectual o estadio del Intelecto interior al principio absoluto.

En consecuencia, el Intelecto deseará el conocimiento perfecto. El proyecto del principio absoluto consiste en otorgárselo, a él y a las hipóstasis inteligibles futuras.

En la eternidad de la segunda hipóstasis hay que distinguir dos estadios ónticos: a) un estadio de conocimiento racional, Logos; b) un estadio de conocimiento intuitivo, Nous.

El Logos representa al Intelecto, no sólo en cuanto poseedor de un conocimiento imperfecto, sino en cuanto detentador de las formas paradigmáticas del resto de los seres cuyo paso a la existencia fue decidido por el principio absoluto. Ambos aspectos son coincidentes, puesto que es a través de estas formas, y no directamente, como el Logos conoce al principio absoluto.

En el seno del Logos hay una forma que está destinada a ser el principio y raíz de los seres inferiores. Esta forma adquiere delimitación propia, constituyendo la tercera hipóstasis, el Alma.

El Alma es una esencia inteligible (en lenguaje estoico-valentiniano: del mismo pneuma de Dios), constituida fuera del Intelecto. Éste debe participarle, en consecuencia, la función intelectual, y lo hace imprimiendo en ella las formas inteligibles del mundo.

En el seno del Alma se desdobl原因 y jerarquizan, en géneros, especies e individuos, las formas del mundo, y pasan a adquirir subsistencia propia por delimitación mediada por las sustancias inferiores, también procedentes del Alma. Estas sustancias inferiores son la sustancia psíquica y la sustancia material.

El primer individuo delimitado por la sustancia psíquica es el destinado a ser ordenador y mezclador de lo sensible. Otros individuos auxiliares son delimitados del mismo modo.

La acción del ordenador, que se adecúa al modelo paradigmático que se halla en el Alma, da lugar al último individuo, el mundo, delimitado a partir de la sustancia material.

Hay individuos que participan de las substancias material y psíquica, y además de la substancia propia del alma: los hombres. En su delimitación intervienen el ordenador (por lo material), el Alma (por lo psíquico) y el Logos (por lo espiritual). De este modo, el hombre queda constituido en el último individuo en el proceso degradativo; individuo, sin embargo, recuperable en virtud de su participación en la substancia inteligible (pneuma).

El proceso ascendente tiene lugar por sucesiva otorgación del don divino del conocimiento perfecto, que es el motor de todos

los seres derivados del principio absoluto. Este don es comunicado a las hipóstasis a medida que van cumpliendo su tarea respecto a la procesión de los seres.

El Intelecto, una vez ha emitido el Alma, es elevado al supremo conocimiento. A su vez, el Alma, una vez cumplida su misión cosmológica, es llevada a gnosis por el Intelecto. Y el hombre, una vez cumplido su recorrido por el último extremo del ser, es elevado a la gnosis por el Alma.

El hombre se introduce en el Alma, el Alma se introduce en el Intelecto, el Intelecto se introduce en Dios.