

RECENSIONES

1) PATROLOGIA

El Evangelio según Tomás. Apócrifo-gnóstico. Versión bilingüe copto-castellano. Texto copto establecido y traducido por A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till y Yassah 'Abd Al Masih, Biblioteca esotérica (Barcelona: Siete y Media Editores 1981) 107 pp.

J. Peradejordi remite, en su nota introductoria, para la traducción que aquí ofrece, a la traducción publicada en 1959 por ediciones Brill de Leiden y realizada por los especialistas arriba citados. Queda pues claro que no se trata de una versión original del copto al castellano, sino de una traducción a partir de alguna de las versiones editadas en 1959: francesa, inglesa o alemana. Parece que ha sido la versión francesa, por el (*en blanc*) que ha quedado sin traducir en Pl. 80, 18. Peradejordi parece ignorar *todo* (cf. p. 10) sobre la publicación en facsimil, ediciones, traducciones y comentarios de los textos de Nag Hammadi en los años subsiguientes. Su aproximación al Evangelio de Tomás no es otra que la de Ph. de Suárez; sobre la que remitimos a nuestra recensión en «Salmanticensis» 25 (1978) 504-506. Tras la nota introductoria, nuestro editor traduce las «Notas preliminares» de la edición de Leiden, inclusive la breve bibliografía allí señalada. Y ya no parece saber más sobre el tema.

Sin embargo hay que agradecerle la nítida reproducción de la transcripción copta de la edición de Brill y la traducción al castellano de lo que se encuentra en francés en las notas al texto al pie de página. También las páginas alternas de la versión castellana traducen las notas de la primera edición internacional. La traducción castellana, sin ser pues una versión original (como la que espera publicar próximamente con amplio comentario el que esto escribe), resulta bastante cuidada, sobre todo en lo que atañe al estilo literario. Era de esperar que el traductor, trabajando sobre otra traducción, haya preferido dar una versión literaria a una literal. Ello implica algunas imprecisiones o faltas de sentido, que pueden detectarse al cotejar con el texto copto. Así en el log. 16 (Pl. 84, 4) hay que traducir: «y se mantendrán entre sí como si fuesen solitarios», en lugar de: «y se mantendrán sólo». O en el log. 21 (85, 4-6): «Ellos se desnudan en su presencia para dejárselo y devolverles su campo», en lugar de: «Ellos están desnudos del todo en su presencia, de manera que le dejan y le dan su campo». También en el log. 37 (87, 29-31): «Cuando os desnudéis y no os avergoncéis», en lugar de: «Cuando dejéis vuestra vergüenza». O en el log. 47 (89, 20-22): «y no se vierte vino añejo en odres nuevos, no sea que se pierda», y no como nuestro traductor: «y no se vierte vino añejo en otro nuevo, por

miedo a que lo estropee». El librito concluye con el mismo índice de paralelismos y ecos escriturísticos que la edición de Leiden; pero añade una nueva versión corrida, que trata de superar en corrección estilística a la ofrecida anteriormente. Tenemos pues aquí una válida reedición del texto copto y una aproximación provechosa a su significado en castellano; pero sin ningún otro mérito científico.

Ramón Trevijano

B. Layton, *The Gnostic Treatise on Resurrection from Nag Hammadi*. Edited with Translation and Commentary, Harvard Dissertations in Religion 12 (Missoula, Mont.: Scholar Press 1979) 220 pp.

B. Layton adelanta en la introducción que su principal objetivo al escribir el comentario ha sido aclarar el lenguaje y la lógica del autor y demostrar la coherencia de su argumentación; tarea dejada ampliamente por hacer por los comentaristas anteriores. Señala que el pensamiento expresado en el tratado tiene sus mejores paralelos en el s. II tardío, con particular riqueza de material paralelo en Clemente Alejandrino. Además del platonismo cristiano gnostizante de Clemente, el Corpus platónico mismo arroja mucha luz sobre el tratado. Tal «koiné» platónica constituía el contorno espiritual de la época. Layton ha tratado de ilustrar también este contorno desde el nivel social con citas de lugares comunes de inscripciones funerarias contemporáneas. Su perspectiva difiere de la de los primeros editores, que buscaron paralelos en la tradición valentiniana; y de la de Peel, que subraya los paralelos bíblicos (pero que según nuestro comentarista no tocan las estructuras fundamentales del pensamiento del autor del tratado). Su traducción difiere muy sustancialmente de las anteriores.

Presenta una reproducción manual del texto copto y una doble traducción inglesa. La segunda, además de muy literal, incluyendo términos griegos, va acompañada de notas que presentan otra posible versión de un determinado término u otras observaciones filológicas.

El comentario a su vez va precedido de un resumen del texto analizado, que equivale a veces a una nueva versión que va más directamente al sentido del texto. Contiene notas muy técnicas y densas a frases sueltas, expresiones o temas. Recuerda en esto al atomismo de los comentarios bíblicos científicos de fines del s. XIX y comienzos del XX. A veces estas notas van precedidas de un comentario más directo y preciso al conjunto de frases que luego analiza. Podemos destacar algunos elementos del comentario: El interés de la filosofía del autor del tratado no es enfrentar la muerte, sino más bien afirmar con calma su irrelevancia para el *nous* imperecedero. El ascenso del alma (p. e. pasar a través de una serie de guardianes celestes) no tiene importancia, ya que, mediante una resurrección espiritual proléptica, el *nous* queda bajo la plena protección del Salvador hasta su reabsorción en la muerte. El creyente se resucitará a sí mismo mediante el conocimiento de su propio yo, transmitido por la enseñanza del Salvador. Layton es de los que opinan que 2 Tim es probablemente contemporánea de nuestro tratado, ya que combate precisamente la tesis principal de nuestra obra (2 Tim 2, 18) y muestra también numerosas semejanzas menores (2 Tim 1, 9-11; 2, 14.23-25). No nos parecen argumentos muy decisivos, dada la perduración de ciertos tópicos en el pensamiento religioso de la antigüedad. Lo mismo vale respecto a su afirmación de que, al quedar ya bien atestiguada en las *Odas de Salomón* la clase de lenguaje de nuestro autor, esta obra sería probablemente contemporánea de su texto. El autor

del tratado, prosigue Layton, parece usar *pistis* como una especie de equivalente de *gnosis*. La teoría aristotélica del *nous* es uno de los elementos que integran el trasfondo filosófico del pensamiento de nuestro autor, ya que, dentro del hombre, el *nous* de Aristóteles es la facultad puramente cognitiva. Está claro (edición 101-104 = manuscrito 47, 4-7) que el fiel es mente, que pertenece a la esfera eterna de la existencia perpetua y pura y que esta esfera contrasta con todo lo que «ha llegado a ser». Por implicación, la carne queda excluida de tal esfera eterna. Así el autor puede atacar ya abiertamente la creencia tradicional en la resurrección de la carne. El único verdadero rescate es el abandono de la carne. Sin embargo nosotros —*qua* elemento superior— somos salvados porque somos inherentemente inmortales. Para nuestro autor no cabe duda de que el Salvador (y como él, todas las mentes salvadas) han preexistido desencarnadas y llegaron a encarnarse en carne real; y que la resurrección incluye el dejar completamente de lado la carne: primero por anticipación, después literalmente. En 163-178 (=49, 9-28) el autor llega a su explicación más explícita de la resurrección proléptica o espiritual: el escape de la atadura carnal, que ocurre en la muerte, puede *comenzar* tan pronto como uno cesa de pensar dispersadamente y cesa de vivir para el cuerpo. Es este estado de ascetismo espiritual y físico lo que es «resurrección».

Una tercera parte expone el contenido y arreglo del tratado. La concepción rígidamente dualista del hombre (mente-carne) no es sino un reflejo de un permanente dualismo cósmico, entre lo que llega a ser y queda sujeto a cambio y lo que simplemente «es», o existe perpetuamente, incondicionado por el tiempo. El *nous* existía antes de su encarnación. El objetivo no es pues meramente la «preservación» (*sôtéria*) del *nous*, sino su retorno al puesto específico de donde vino y al que pertenece. Es central para la psicología del autor la noción de que todas las mentes inherentemente y siempre pertenecen a la Plenitud, porque antes existieron allí en unidad primera. Por resurrección espiritual el autor entiende una especie de desvinculación corporal lograda mediante fe en el Salvador. Por un acto de fe, el *nous* puede dirigir su pensamiento enteramente fuera del cuerpo y totalmente hacia la Verdad. Esto cuenta ya como una total separación del cuerpo. La muerte física no es por lo tanto más que la expresión física de lo que ya ha ocurrido. En nuestro texto el cuerpo y toda la creación son un factor puramente negativo en el impulso de la mente hacia el retorno. La motivación del *Pléroma* al enviar un Salvador para llamar a las mentes es en definitiva egoísta: como si fuera el impulso propio del *Pléroma* hacia la reintegración y volver a ser entero.

Tras detalladas notas gramaticales (pp. 137-164), la obra ofrece siete apéndices gramaticales (pp. 167-195), un índice completo del texto copto (pp. 199-215) y la sinopsis del sistema de referencias de la edición y del manuscrito (pp. 217-220). Con tan sólida base lingüística y una amplísima erudición, creemos que B. Layton ha logrado su objetivo de aclarar la lógica del autor y la coherencia de su argumentación. Nos parece también muy acertado el haberlo aproximado a la «koiné» platónica de fines del s. II; pero echamos de menos un mayor acercamiento a otras tradiciones gnósticas. Habría resultado particularmente interesante que hubiera destacado el paralelismo con otros textos gnósticos, que admiten la realidad de la encarnación del Salvador, frente al docetismo considerado a veces rasgo esencial de la gnosis.

Ramón Trevijano

E. Pagels, *The Gnostic Gospels* (London: Weidenfeld and Nicolson 1980) XXXVI-182 pp.

La autora comienza por la historia del descubrimiento e identificación de los documentos gnósticos de Nag Hammadi y subraya cómo contradicen al cristianismo convencional. Es ya una toma de postura el que afirme que estos textos y otros como ellos «que circularon al comienzo de la era cristiana» fueron denunciados como heréticos a mitad del s. II por cristianos ortodoxos. Si admitiéramos que algunos de los 52 textos representan formas primitivas de enseñanza cristiana, habríamos de reconocer en efecto que el cristianismo primitivo estaba muy diversificado. Y que el cristianismo contemporáneo, diverso y complejo, podría mostrar de hecho más unanimidad que las iglesias cristianas de los s. I y II. Según este planteamiento, lo que llamamos cristianismo representaría de hecho sólo una pequeña selección de fuentes específicas, escogidas de entre docenas de otras. Desde este presupuesto, la autora va a insistir en que los debates religiosos entre ortodoxos y gnósticos sobre la naturaleza de Dios o de Cristo iban cargados de implicaciones sociales y políticas que son cruciales para el desarrollo del cristianismo como una religión institucional; y en que las ideas que llevaban implicaciones contrarias a ese desarrollo fueron tachadas de «herejías». Es decir, que ofrece una nueva línea de argumentación a favor de la conocida tesis de W. Bauer sobre el desarrollo primitivo de «ortodoxia y herejía».

El c. 1 expone *la controversia sobre la resurrección de Cristo, ¿acontecimiento histórico o símbolo?* Se pregunta por qué los ortodoxos insistieron sobre una versión literal y considera que la respuesta no es adecuada si consideramos la doctrina sólo por su contenido religioso. Pues, si examinamos su efecto práctico en el movimiento cristiano, vemos que la doctrina de la resurrección corporal sirve una función esencialmente política: legitima la autoridad de los que reclaman liderazgo sobre las iglesias como sucesores de Pedro. Por casi 2000 años los ortodoxos aceptaron la idea de que sólo los apóstoles y sus legítimos herederos tienen la autoridad religiosa definitiva. En cambio los gnósticos rechazaron la teoría de Lucas e insistieron en que la resurrección no era un acontecimiento único del pasado, sino que simbolizaba cómo la presencia de Cristo podía experimentarse en el presente. Pero lo que los gnósticos celebraban como prueba de madurez espiritual, los ortodoxos lo denunciaron como «desviación» de la tradición apostólica. Los ortodoxos argüían que las futuras generaciones de cristianos debían fiarse más del testimonio apostólico que de su propia experiencia. Con todo Pagels concluye el capítulo admitiendo que reconocer las implicaciones políticas de la doctrina de la resurrección no da cuenta de su impacto extraordinario en la experiencia de los cristianos. Y que, como dice Moltmann, la doctrina ortodoxa, lejos de negar la experiencia corporal, la afirma como factor central de la vida humana.

El c. 2: «*Un Dios, un obispo*»: *la política del monoteísmo* destaca que, cuando los ortodoxos en la última parte del s. II insistían en «un Dios», convalidaban simultáneamente el sistema de gobierno en que la iglesia es regida por «un obispo». Cuando los gnósticos y ortodoxos discuten de la naturaleza de Dios, están debatiendo al mismo tiempo la cuestión de la autoridad espiritual. Así como la doctrina de la resurrección corporal de Cristo estableció el encuadre inicial de la autoridad clerical, la doctrina del «Dios uno» confirmaba para los cristianos ortodoxos la institución emergente del obispo monárquico.

En el c. 3: *Dios el Padre/Dios la Madre* recuerda que la ausencia de simbolismo femenino para Dios marca al Judaísmo, al Cristianismo y al Islam, en llamativo contraste con otras tradiciones religiosas del mundo. En cambio las fuentes gnósticas usan continuamente simbolismo sexual para describir a Dios. Pero la tradición ortodoxa rechazó toda la imagería femenina de Dios. Hay una clara correlación entre teoría religiosa y práctica social. Ya Ireneo lamenta que las mujeres eran especialmente atraídas por los grupos heréticos. Las mujeres celebraban también los ritos. Pero, pese a la emancipación de la mujer en los círculos altos o «bohémios», y pese a la previa actividad pública de mujeres cristianas, la mayoría de las iglesias en el s. II fue, con la mayoría de la clase media, en oposición al movimiento hacia la igualdad. A fines del s. II la comunidad ortodoxa vino a aceptar el dominio de los hombres sobre las mujeres como parte del orden divino, no sólo para la vida social y familiar, sino también para las iglesias cristianas. Hubo excepciones a la actitud predominante, tanto entre los gnósticos como entre los ortodoxos. Pero el antifeminismo de textos gnósticos tiene por objetivo no la mujer sino el poder de la sexualidad.

c. 4: *La pasión de Cristo y la persecución de los cristianos*. Si las fuentes concuerdan en los hechos básicos de la ejecución de Jesús, los cristianos están en fuerte desacuerdo sobre su interpretación. La controversia sobre la interpretación del sufrimiento y muerte de Cristo envolvía para los cristianos del s. I y II una cuestión práctica urgente: ¿cómo deben responder los cristianos a la persecución, que alza la amenaza inminente del propio sufrimiento y muerte? La actitud de los gnósticos frente al martirio muestra que unos lo abogaban y otros lo repudiaban en principio, ocupando los valentinianos una posición intermedia entre ambos extremos. En cada caso la actitud respecto al martirio corresponde a la interpretación del sufrimiento y muerte de Cristo. Aquí de nuevo la tradición ortodoxa afirma implícitamente la experiencia corporal como el hecho central de la vida humana. No es de admirar que mucha más gente se identificase con el retrato ortodoxo que con el «espíritu incorpóreo» de la tradición gnóstica.

c. 5: *¿Qué Iglesia es la «Verdadera Iglesia»?* Los gnósticos cristianos, que reclamaban representar sólo a «los pocos», apuntaban a criterios cualitativos. Pero para el fin del s. II los ortodoxos habían comenzado a establecer criterios objetivos para ser miembros de la Iglesia. Para llegar a ser verdaderamente católica la Iglesia rechazó todas las formas de elitismo. En este proceso sus líderes crearon un encuadre claro y simple de doctrina, ritual y estructura política, que probó ser un sistema de organización asombrosamente eficaz. Los disidentes opusieron su idea de una Iglesia invisible a los reclamos de los que decían representar la iglesia universal.

c. 6: *Gnosis: conocimiento propio como conocimiento de Dios*. Los cristianos ortodoxos insistieron en que la humanidad precisaba un camino más allá de su propio poder, dado por Dios, para aproximarse a Dios. Los valentinianos en cambio pensaron que la humanidad misma manifiesta la vida y revelación divina. El gnosticismo y la psicoterapia concuerdan —contra el cristianismo ortodoxo— en que la «psiche» lleva dentro de sí el potencial para liberación o destrucción. El modelo gnóstico de Jesús queda próximo al de un psicoterapeuta. Pero la perspectiva religiosa diferencia al gnosticismo no sólo de la ortodoxia sino también de la psicoterapia. La convicción de que quienquiera explore la experiencia humana descubre simultáneamente la realidad divina, es uno de los elementos que marcan al gnosticismo como un movimiento distintivamente religioso.

Pagels cree que debemos la supervivencia de la tradición cristiana a la estructura organizativa y teológica que desarrolló la Iglesia emergente. No debemos pues sorprendernos de que las ideas religiosas atesoradas en el credo coincidan con cuestiones políticas y sociales en la formación de la cristiandad ortodoxa. La autora concluye que la cuestión principal en el entero debate es: ¿cuál es la relación entre la autoridad de la propia experiencia de uno y la reclamada para las Escrituras, el ritual y el clero? El que esto escribe opina que su planteamiento del problema sobre la controversia entre la ortodoxia y el gnosticismo es apriorístico y cae en enfoques muy unilaterales. A veces da la impresión del que coloca al caballo detrás del carro. Sin embargo es un libro con sólida base documental, bien escrito y que se lee con agrado. Aunque es preciso discernir su parcialidad, la presentación que hace del gnosticismo resulta muy sugestiva.

Ramón Trevijano

B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 23-31, 1978*. I. *The School of Valentinus*, StHR 41/1 (Leiden: E. J. Brill 1980) XXIV-454 pp.

Los puntos focales del congreso de Yale fueron dos seminarios que tuvieron por temas el gnosticismo valentiniano y el gnosticismo sethiano. Participaron oficialmente cerca de 300 especialistas de 12 países y 4 continentes. La investigación moderna, aunque ahora crítica en la cronología de sus fuentes, continúa fascinada por la posibilidad de que el cristianismo más temprano se desarrollase bajo la influencia de un competidor, o aún precursor, gnóstico. El descubrimiento y la publicación de Nag Hammadi Códices sugiere a muchos que el primitivo gnosticismo apareció en dos especies radicalmente diferentes: una «inversión» de elementos del judaísmo, esencialmente de carácter no cristiano, y un tropo alegórico sobre el catolicismo. Los dos, denominados Sethianismo y Valentinianismo, pueden haberse encontrado en la figura histórica de Valentino, que, según una antigua fuente, fue influido por el uno y fundó el otro.

Este es el encuadre que ofrece Layton en el prefacio de la obra que presentamos. En el congreso se intentó una síntesis más amplia de estudios gnósticos en una serie de conferencias públicas plenarias, que recoge este libro en una primera parte: *Sesiones plenarias: Gnosticismo y Tradición Occidental*. H. Chadwick, *La domesticación de la gnosis* (pp. 3-16) defiende a los gnósticos de la acusación de libertinismo. Explica el gnosticismo como una combinación de especulaciones místicas judías con un encuadre platónico y algunos ingredientes sustanciales de formas helenizadas del Zoroastrismo misionero. Piensa que la documentación de Nag Hammadi debió ser considerada como material edificante por algunos monjes pacomianos. G. Quispel, *Gnosis y Psicología* (pp. 17-31) pondera la teoría y terminología de la escuela de Jung como instrumentos útiles para la interpretación de los textos gnósticos. C. Colpe, *El reto del pensamiento gnóstico para la Filosofía, la Alquimia y la Literatura* (pp. 32-56) nota dos comienzos de la «Weltgeschichte» de la gnosis: los retos órfico y upanishádico y la influencia del reto gnóstico en filósofos como Schopenhauer, en los alquimistas y en literatos como Proust, Joyce y Mann. H. Bloom, *Mintiendo contra el tiempo: Gnosis, Poesía, Crítica* (pp. 57-72) dice que el tiempo es el «puzzle» del que

participan la gnosis y la poesía moderna, desde el Renacimiento a los varios modernismos contemporáneos. Odiando al tiempo, el gnosticismo insiste en evadirlo,

II. *Seminario sobre Gnosticismo Valentiniano*: G. C. Stead, *En búsqueda de Valentino* (pp. 75-95) ve en Valentino a un teólogo bíblico platonizante (como lo muestran sus fragmentos) que, desde presupuestos platónicos, pudo aceptar un mito complejo semejante al del *ApocrJn*. U. Bianchi, *Observaciones histórico-religiosas sobre el Valentinianismo* (pp. 103-111) contrasta un gnosticismo «egipcio» valentiniano y uno «siro-palestino» (la tradición simoniana, con Saturnino). Destaca la novedad y complicación del Pléroma valentiniano en comparación con el esquema dualístico de la ontología platónica y en contraste con la concepción gnóstica judaizante de los ángeles-arcontes como creados por la Deidad Suprema. G. Quispel, *La Gnosis valentiniana y el Apocryphon de Juan* (pp. 118-127) ve en la secta específica de los «gnósticos» (mencionados por Ireneo, Clemente y Tertuliano) la procedencia del *ApocrJn*. Valentino se habría inspirado en el sistema de esta secta, que era de origen judío como los mandeos. R. McL. Wilson, *El Valentinianismo y el Evangelio de la Verdad* (pp. 133-141) pasa revista a las diversas interpretaciones y los problemas que suscita la conexión de este documento con el valentinianismo. R. A. Greer, *El perro y las setas. Confrontación de la opinión de Ireneo sobre los valentinianos* (pp. 148-171) es de los que urgen como problema central la falta de coherencia entre los documentos de Nag Hammadi y los datos de los heresiólogos. Reconstruir el valentinianismo implica ver la caricatura de Ireneo, que lo deforma al usar como lente de observación la doctrina ortodoxa sobre el Dios Creador Uno, que contiene todo pero no es contenido. Esto infecta su descripción del Pléroma valentiniano y de lo que queda fuera de él; pues los valentinianos no ponía su énfasis en lo teológico sino en lo soteriológico. J. Whittaker, *Principios autogenerantes en los sistemas gnósticos del s. II* (pp. 176-189) nota que el concepto y vocabulario de la autogeneración no chocaba a la mente antigua. La noción de autogeneración divina data por lo menos del s. v a.C. Era un rasgo frecuente de la especulación teológico-filosófica del primitivo Imperio Romano. Es llamativa la frecuencia de este vocabulario en los gnósticos. En cambio la descartan los círculos cristianos ortodoxos y Plotino la esquivaba deliberadamente. M. Tardieu, *La gnosis valentiniana y los Oráculos Caldáicos* (pp. 194-231) reelabora sobre cinco proposiciones la hipótesis de Kroll que vinculaba el desarrollo de los OrCal al contexto doctrinal que vio la aparición de la gnosis y al gnosticismo valentiniano en particular. Son dos formas de platonismo que pertenecen en definitiva a la historia de las interpretaciones del Timeo. La reactualización gnóstica de los mitos platónicos por mitos venidos de Oriente iba a servir de modelo a la caldeización del platonismo escolar. H. Koester, *Escritos gnósticos testigos del desarrollo de la tradición de dichos* (pp. 238-256) pondera primero unos paralelos entre Q, Jn, EvTom y DialSalv, y otros, para destacar la posibilidad de una tradición de dichos (escrita y/o oral), en parte sapiencial, relacionada, pero diferente, de Q y EvTom. Luego otros, particularmente entre Q, Jn, DialSalv, EvTom y 1Cor 1-4, que le llevan a la hipótesis de que la fuente última de esos dichos fuera un escrito sapiencial perdido, bajo la autoridad de una figura del A.T., cuyo material fue en parte incorporado a la tradición de dichos de Jesús, de donde pasaría a Mt y Lc y al EvTom. Por último, otros análisis de material de diálogo (EvTom, DialSalv, TomAtl, EvEg) le sugiere que dichos primitivos, muy difundidos, fueron des-

arrollados independientemente e incorporados a una literatura evangélica que muestra diferentes estadios de elaboración dialógica (EvTom comparable a Q, EvEg expansiona algo, DialSalv se acerca al estadio final, que queda más claro en Jn). Concluye que la datación relativa de la literatura evangélica no puede seguir basándose en el presupuesto de que los apócrifos han usado los canónicos. E. H. Pagels, *Las perspectivas gnóstica y ortodoxa de la pasión de Cristo: ¿paradigmas para la respuesta del cristiano a la persecución?* (pp. 262-283). Da una respuesta afirmativa con testimonios ortodoxos y gnósticos y muestra el por qué de la postura intermedia de los valentinianos. Hace ver también que la controversia entre las escuelas valentinianas sobre la naturaleza del cuerpo de Cristo (*espiritual* para Teodoto, *psíquico* para Heracleón y Tolomeo) tiene una función esencialmente eclesiológica. Las dos escuelas coinciden en que el cuerpo es la Iglesia, pero difieren en la cuestión de qué o quiénes constituyen el «cuerpo». J. Fine-man, *La gnosis y la piedad de la metáfora: el Evangelio de la Verdad* (pp. 289-312) presenta un análisis semiótico, inspirado en Lacan, Saussure, Jacobson, Laplanche y Freud, sobre el sistema de sustituciones presupuesto por la fórmula: «el Nombre del Padre es el Hijo». Fórmula que obliga a reconocer la inefabilidad del Padre como una función significativa dentro de un sistema semiótico más amplio. B. Aland, *Gnosis y cristianismo* (pp. 319-342) trata de mostrar que la entera concepción del EvVer es una interpretación del acontecimiento de Cristo. Las consecuencias valen para el entero valentinianismo y otras escuelas gnósticas. Afirma que se puede mostrar una línea de evolución desde la gnosis cristiana a las formas tardías gnósticas. Por los influjos extracristianos, que sólo determinan el tipo de interpretación del núcleo cristiano, habría que datar la constitución de la gnosis en el primer cuarto del s. II.

III. *Comunicaciones de investigación: Valentinianismo, Platonismo, Iconografía*: J. Dillon, *El descenso del alma en el Platonismo Medio y la teoría gnóstica* (pp. 357-364) muestra que en el platonismo de los primeros siglos d.C. tenemos un espectro muy amplio de doctrinas sobre el descenso del alma en el cuerpo. En la teoría gnóstica, como en el platonismo, se da una tensión entre dos visiones de la suerte del alma (efecto de una transgresión o consecuencia de una voluntad de Dios y de que exista un universo). D. J. O'Meara, *El gnosticismo y la hechura del mundo en Plotino* (pp. 365-378) alude a la larga historia de crítica de la producción «demiúrgica» del mundo, de la que Plotino se muestra al tanto cuando compuso su primer tratado. Sin embargo la formulación de tal modo de producción contemplativo, no-demiúrgico, en relación a la constitución del mundo sensible, se encuentra sólo en los tratados posteriores de Plotino, en el contexto de una confrontación directa con el gnosticismo. W. R. Schoedel, *El monismo gnóstico y el Evangelio de la Verdad* (pp. 379-390) trata de conectar la teología del EvVer con la discusión de Ireneo, *Haer.* 2, con un grupo de valentinianos que querían presentar una interpretación resueltamente monística de su teología. El EvVer representa la misma clase de gnosis monística; aunque le parece mejor minimizar o negar el vínculo entre ésta obra y el valentinianismo. J. D. Kaestli, *El valentinianismo italiano y el valentinianismo oriental, sus divergencias a propósito de la naturaleza del cuerpo de Jesús* (pp. 391-403) trata de resolver las dificultades de la noticia de *Elenchos* 6.35.5-7 sobre las dos escuelas, comparándola con los datos de otras fuentes valentinianas. La importancia dada al bautismo de Jesús por otros documentos del valentinianismo oriental obliga a corregir la noticia de *Elenchos* 6.35.5-7, que no dice

nada del descenso del Espíritu sobre el cuerpo pneumático de Jesús. Nuestro autor piensa que para explicar el cuerpo que quedó en la cruz cabría la coexistencia con el verdadero cuerpo de Jesús, de naturaleza pneumática, con una realidad carnal, puramente exterior, hasta la hora de la crucifixión. Esto permitiría aclarar los rasgos «ebionitas» de algunos textos gnósticos. J. F. McCue, *¿Versiones conflictivas del valentinianismo? Ireneo y los «Excerpta ex Theodoto»* (pp. 404-416) critica los argumentos con que Pagels (HTR 1974, 35-53) trató de mostrar que la reseña de Ireneo sobre la escatología y soteriología valentiniana resulta distorsionada al compararla con ExcThdot, que piensa se basa en una fuente común. McCue responde que 1) muchos de los argumentos de Pagels se fundan en partes de ExcThdot que no tienen la misma fuente que el pasaje de Haer. y 2) muchos de esos textos, como los basados en la fuente común, dan básicamente la misma reseña que Haer. 1.7.1. M. Harl, *Los «mitos» valentinianos de la creación y de la escatología en el lenguaje de Orígenes: el término «Hypothesis»* (pp. 417-425) analiza dos textos en que el significado es «tema ficticio de un relato». Orígenes depende en esto de Ireneo. Es un aspecto de la polémica antivaleantiniana. Se reprocha a los herejes utilizar abusivamente nombres escriturísticos para designar los personajes de sus fábulas en un escenario completamente diferente del escenario auténtico de las Escrituras. A. Méhat, «Verdadera» y «falsa» gnosis según Clemente de Alejandría (pp. 426-433) sostiene frente a S. Lilla (Oxford 1971) que los paralelos entre Clemente y el gnosticismo se explican mejor por fuentes comunes que por una dependencia. Frente a los gnósticos Clemente mantiene la doble postura de rechazo tajante en puntos de doctrina y de esfuerzo de recuperación en cuestiones de detalle. P. C. Finney, *¿Hicieron pinturas los gnósticos?* (pp. 434-454) describe el confuso estado de la cuestión e indica las pequeñas muestras favorables a una iconografía ejecutada sobre pequeños artefactos o papiros.

Queda pues reflejada en esta obra la línea mayoritaria en la investigación sobre la gnosis valentiniana. Se nota la ausencia de alguna figura tan destacada como A. Orbe. Se advierte también el predominio de la aproximación desde la perspectiva neotestamentaria o desde la platónica. Un dato muy positivo es que se va imponiendo la aproximación al fenómeno desde los textos mismos y no desde las presuntas fuentes o la historia de los motivos. Es ya un hecho universal el reconocimiento de la importancia del gnosticismo.

Ramón Trevijano

F. García Bazán, *Plotino y la Gnosis. Un nuevo capítulo en la historia de las relaciones entre el helenismo y el judeocristianismo* (Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura 1981) 366 pp.

El autor dedica una primera parte a la doctrina de Plotino. En 265/66 éste enseña *Enn* III 8 (30); V 8 (31); V 5 (32) y II 9 (33). Al mismo ciclo escolar corresponde *Enn* VI 6 (34). Plotino precisa primero su propia doctrina, para refutar después a sus antagonistas gnósticos. La Inteligencia, puente entre lo Uno y el Alma cósmica, ha dejado a ésta el reino inferior, en tanto que ella ha quedado arriba participando de lo Uno, pero sosteniendo también al universo. La Inteligencia es primeramente bella y de esta belleza participa la tercera hipóstasis. Si el alma participa, si ella tiene una huella de la belleza, lo que permite la existencia de la huella será más bello. El

alma es ya naturalmente bella, pero lo será más cuando reconozca que es bella como imagen y así pueda remontar desde la huella al modelo. Si el alma del universo es bella, lo serás más quien le da su belleza e igual sucede con el alma del hombre. Queda abierto el discurso sobre la relación mundo inteligible/mundo sensible: el principal interés de la enseñanza de Plotino en este curso lectivo. Se subraya la tesis plotiniana del mundo sensible como imagen bella del inteligible. El cuerpo está en el alma, el Alma en la Inteligencia, la Inteligencia en lo Uno. Este, no obstante, en nada; luego, en todo y, por consiguiente, es imposible confinarlo. La invisibilidad del Uno posibilita la visibilidad de la Inteligencia. La Inteligencia aparece así como la manifestación o proclamación de lo Uno. Lo Primero/Bueno está sobre todo. El es único y libre de todo atributo, lo que no le impide dominar a todas las cosas y ser su Causa. De este modo belleza y ser vienen de El, que es superior a ambos.

La segunda parte analiza la polémica antignóstica. Va siguiendo paso a paso el alegato antignóstico de Plotino. *Enn* III 8 (30): Todo ente natural es obra de la naturaleza como una normal irradiación de ella. Aquí contemplación y producción son una misma cosa. La naturaleza es imagen del Alma del Universo a cuyo servicio está. Y esta directamente de la Inteligencia o segunda hipóstasis. *Enn* V 8 (31): La segunda hipóstasis, esplendente de belleza, está entre lo Uno y el mundo, que la imita como puede. *Enn* V 5 (32): La primera hipóstasis se refleja como segunda: ésta es unidad múltiple, modo de ser imposible de comprender dianoéticamente. Lo que propiamente la caracteriza en su plenitud es una tríada unitaria: el ser, la belleza, la verdad. Lo que la anuncia como causa de la tercera realidad, cósmicamente, son las ideas. El alma inferior (=la naturaleza) produce por contemplación. Plotino dirige estas dos críticas a los gnósticos: 1) El hombre posee una sola alma, que es triple (razonable, racional, sensible) por sus manifestaciones; 2) En relación con el universo y animándolo está el alma universal. Esta inunda a la totalidad del cosmos, al que constituye en tanto contempla a lo que le es anterior. Según los gnósticos el origen del mundo está en la caída del alma universal (=Sofía inferior), pero —refuta Plotino— esto es imposible: porque el alma universal no cae, ya que no es un alma particular. Si el alma caída es tal por haber olvidado los inteligibles, ¿cómo ha podido llevar a cabo su tarea artesanal que presupone, al menos, un logos en la mente? ¿Cómo no se dio el caso de que se moviera al revés hacia arriba, en donde está realmente la fuente ejemplar? Las censuras de Plotino van dirigidas contra la división que hacen los gnósticos, entre ellos como pneumáticos y el mundo; al que, según la cosmovisión plotiniana, necesariamente pertenecen en tanto que el hombre es morada de un alma particular. Pero una cosa es el relato valentiniano en su contexto y otra muy diferente el constreñirlo en el marco de la ontología plotiniana. Para Plotino respetar el modelo implica respetar a la imagen, que le es homogénea, aunque menor; y estos gnósticos, que se dicen tan amantes del Pléroma (=mundo inteligible), muestran poca verdad de sentimientos. De lo contrario deberían también amar a lo que de él procede: el Alma con su cuerpo, el mundo. También denuncia como autocontradictoria la proclamación de un Dios y de una providencia que está ausente del mundo, pero que, sin embargo, les alcanza y beneficia a ellos, Los gnósticos eran muchísimo más que el cuadro exasperado que Plotino proporciona. Antes del curso lectivo de 265/66, Plotino se encontró en relación ideológica con los gnósticos de *Enn* II 9 por similitud o por rechazo de ideas. Entre el 253 y el 257 las fronteras doctri-

nales no eran aún explícitas. A partir del curso 257/58 (*Enn* IV 9 (6)) se van delimitando los campos, de un modo que se afirma en el 264/65 y se confirma y estalla en el 265/66. Porfirio confirma que los gnósticos del contorno romano de Plotino no eran más que lo que podían ser: gnósticos cristianos. Pero su información limitada sobre las relaciones de su maestro con el medio del platonismo alejandrino, el de su formación filosófica, le impiden reseñar algunos matices respecto de los adversarios combatidos, que sí reflejan las clases de Plotino. Las diferencias parciales entre ambos parecen surgir del extenso horizonte sobre el gnosticismo que tenía Plotino —gnósticos de Alejandría y de Roma— y el más limitado del discípulo: el área romana. En lo fundamental nos confirma que los *hairesetikói* contra los que se dirigió Plotino en *Enn* II 9 eran gnósticos valentinianos. Plotino, tan próximo espiritualmente a la gnosis, combate a los gnósticos valentinianos porque los tomaba literalmente y actuaba así porque sus mismos adversarios se aferraban a la letra más que al significado de sus mitos.

Es un libro de lectura algo difícil. Las traducciones de los textos plotinianos son tan precisas en su literalismo que a veces resultan oscuras, aunque nos parece que van ganando en fluidez a medida que avanza el desarrollo. Es un estudio dirigido a especialistas tanto en el campo del gnosticismo como de los estudios plotinianos. Lo confirman los muchos términos y aún frases enteras en griego presentados sin traducción adjunta. Parece que el autor presupone que su lector conoce ya su obra anterior: *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico* (Buenos Aires 21978). Para el especialista ha de ser en efecto una obra altamente satisfactoria y enriquecedora por su multitud de notas densas y de copiosa erudición. El autor se ha trazado un programa: La comprensión fenomenológica y el estudio de las analogías deben ser precedidos por el estudio histórico-crítico de los testimonios de la polémica (p. 10). Este libro lo cumple magistralmente.

Ramón Trevijano

2) DOGMATICA

A. Garrido Sanz, *La Iglesia en el pensamiento de Paul Tillich*. Verdad e Imagen 60 (Salamanca: Ediciones Sígueme 1979) 339 pp.

Tillich es uno de los autores modernos, sobre cuyo pensamiento han confluído recientemente varios autores no sólo protestantes sino también católicos. La presente obra es el trabajo doctoral presentado por el autor en la Universidad Urbaniana.

Tras una introducción, la obra se estructura en dos partes. La primera «Naturaleza de la Iglesia» viene desarrollada en los siguientes capítulos: 1) Génesis y evolución terminológica eclesiológica; 2) El hombre ante Dios. El «Espíritu» y la vida; 3) Jesús como el Cristo: fundamento de la comunidad espiritual; 4) La Iglesia como comunidad espiritual del nuevo ser en Cristo; 5) La iglesia como comunidad espiritual de la fe; 6) La iglesia como comunidad espiritual de amor; 7) El «sacramento» y la «palabra» en la iglesia; 8) Notas de la iglesia; 9) La conversión cristiana; 10) El proceso de santificación cristiana. Humanismo integral del cristiano. La segunda parte titulada «La vida de la comunidad cristiana. Funciones de la iglesia», tiene estos capítulos: 11) Dinámica interior de la iglesia como comunidad; 12) La