

¿ESCATOLOGIA EN LA GNOSIS? *

Por F. GARCÍA BAZÁN (Buenos Aires)

Hemos anunciado nuestra comunicación en este Congreso sobre la Escatología, bajo el título de "La Escatología en la gnosis". Pero para ser precisos deberíamos haberla titulado "La Escatología en el gnosticismo", e incluso, agregamos, para alcanzar el máximo de rigor, su denominación habría debido ser "¿Escatología en el gnosticismo?", pues, en realidad, el problema que debemos abordar aquí es el de la posibilidad de la realidad escatológica en el pensamiento gnóstico.

El momento previo de nuestra tarea ha de consistir, en el desentrañamiento del significado de nuestro título, de las ideas o términos que lo componen, es decir, de los vocablos *escatología* y *gnosticismo*.

Como muy bien se ha expresado en las disertaciones que me han precedido, la escatología envuelve en su estructura verbal el significado del dar cuenta y razón, o sea, un genuino hablar sobre las cosas últimas (*ésjata*). También lo escatológico se identifica a ese estado postrimero y es de esa forma el momento, tiempo o estación última de la historia o el que sigue de inmediato como remate a esa historia¹. De ese modo se nos presentan en la historia de las religiones las grandes escatologías religiosas como las que envuelven las creencias de las religiones iranianas, judía y cristiana, con mayor o menor énfasis apocalíptico, según los momentos y las épocas, y las otras, no menos habituales en nuestros días, las escatologías profanas, que como en el caso del nacional-socialismo resucitaban antiguas concepciones indo-europeas —el *Ragnaröt* de los pueblos germánicos²— o que, como el marxismo en nuestros días, presenta un paraíso terrestre terminal, la sociedad comunista, frente a la que nuestra etapa histórica, la del hombre alienado, se reduce a mera prehistoria.

El gnosticismo, a su vez, es una concepción religiosa autónoma

* En estas páginas reproducimos textualmente la conferencia tenida por el Prof. Francisco García Bazán en el encuentro anual de la Sociedad Argentina de Profesores de Sagrada Escritura (SAPSE), encuentro que tuvo lugar en agosto de 1968, en las Facultades de Filosofía y Teología, sitas en San Miguel, FCSM, Buenos Aires.

¹ Cf. G. van der Leeuw, *Primordial Time and Final Time* en *Man and Time*, J. Campbell, London 1958; M. Eliade, *Aspects du Mythe*, Paris 1963, Cap. IV.

² Cf. G. Dumézil, *Les dieux des germains*, Paris 1959, Cap. III; y del mismo autor, *Ledieu scandinave Vidarr* en *Rev. Hist. Rel.*, 3, 1965.

y profunda que se expresa en una doctrina y ritos propios. Son dos sus caracteres definitorios, la gnosis y el lenguaje indirecto que la expone.

a) La gnosis es conocimiento, pero un conocimiento que salva. Y esto es así, porque en el conocimiento gnóstico lo conocido y el que conoce se identifican. Y si objeto y sujeto de conocimiento se identifican en la gnosis es porque en realidad es lo Uno, Mismidad, Todo o Divinidad, lo que se conoce a sí mismo, absorbiendo o apartando las tinieblas que lo escindían en Sí-Mismo y no-Sí-Mismo, Espíritu-Materia o Verdad-Ignorancia. De esta manera la gnosis es autognosis, autoconocimiento, vuelta a sí mismo o re-conocimiento del Sí-Mismo. Pero si este conocimiento es autoconocimiento del Sí-Mismo, es revelación, pues no depende de la voluntad o esfuerzos racionales del hombre, sino de la autonomía manifestante de lo que se manifiesta y, asimismo, conocimiento o contemplación directa o intuición metafísica, ya que deja manifestarse a lo Uno, en su inmediatez universal, o al noûs como Totalidad. Por otra parte, si conocerse es saberse idéntico a lo Uno y si esta des-velación es salvadora, también esa experiencia es inamisible, pues la Unidad no será más fraccionada. Este aspecto de la experiencia gnóstica, tenida de una vez por siempre, explica la llamada elección y predeterminación de la Gnosis, conceptos crudamente filosóficos y que no se adaptan a esta forma de doctrina. El gnóstico es un elegido, sí, pero *a posteriori*. Lo es porque se ha comprendido en su esencia universal y se sabe de este modo selecto respecto de la ignorancia de la que en un momento despertó. Esto supuesto, tampoco existe en la Gnosis el problema de la predeterminación que encalla en una estrecha idea antropomórfica. La abertura del pneuma, noûs o espíritu, por consustancial, es general a todos los hombres. El gnóstico sólo subraya el hecho de que se ha manifestado en él. Y para concluir, si la gnosis es sotérica, también es esotérica, o sea, poseedora de la autognosis comprende el valor de la intuición de lo Universal y está convencida de que la comprensión justa, la conservación y transmisión de la doctrina metafísica sobre lo Uno, es una tarea que puede fácilmente bastardearse, como sucede de hecho, y que la tradición metafísica, una vez adulterada, difícilmente se recupera en su pureza. El esoterismo gnóstico, por consiguiente, no se refiere a la formación y sostenimiento de pequeños grupos de privilegiados, aunque históricamente así se testimonie, sino a la correcta transmisión de maestro a discípulo de las enseñanzas tradicionales recibidas.

En breve síntesis, la gnosis del gnosticismo se nos presenta como un autoconocimiento del Sí-Mismo como Totalidad o un conocimiento pneumático, revelado, intuitivo, inamisible, salvador y esotérico.

b) El lenguaje gnóstico. Pero este conocimiento específico del

gnóstico que es la gnosis, es, según hemos dicho, el conocimiento de la realidad profunda y como contrapartida la expresión de la frustración metafísica del hombre (*Exc. ex Theodoto* 78,2; *Evangelium Veritatis*, 22,13-19) y esta experiencia superracional sólo puede ser reflejada por medios indirectos del lenguaje; por la analogía positiva del símbolo, alegoría o mito y, en casos de excepción, usando una verdadera teología negativa.

Y este lenguaje indirecto presenta la siguiente estructura de base en un colorido polimorfismo:

- 1) Referencia a la Divinidad Suprema como *ágnostos Theós* o No-Ser no manifestable, por medio de una terminología analógica simbólica o de teología negativa.
- 2) Emanación del mundo pleromático o del noûs en una forma simbólica que se remite al No-Ser manifestable y al Ser y confirma la Unidad o no dualidad monismo metafísica.
- 3) La caída de Sophia, ruptura ontológica en el límite pleromático, cuya grandiosa alegoría apunta hacia el egoísmo humano, potencia en el No-Ser manifestable y virtualidad en el Ser o noûs.
- 4) El Demiurgo o personificación del egoísmo humano, que construye el cosmos celeste y terrestre y le otorga una normativa que no es más que la prisión ilusoria del imperio demiúrgico o exteriorización del impulso del hombre hacia la dualidad.
- 5) El Peuma en el mundo o símbolo que refleja la impotencia del hombre para levantarse de la ignorancia o verdad relativizada.
- 6) El Dualismo que es expresión de la enajenación o extrañeza del hombre en el no-Sí-Mismo, o su adscripción a la finitud. Esta es el ámbito del embeleo humano producido por ignorancia del origen u obnubilación del Sí-Mismo. La autognosis obliga al rechazo de toda dualidad y de aquí el pronunciado anticosmismo y antinimismo gnóstico que se relaciona con el demiurgo.
- 7) El Salvador que es el símbolo gnóstico universal que expresa la identificación del que salva y de lo salvado, de la revelación o auto-manifestación de lo Infinito.
- 8) El Retorno: ésta es la figura gnóstica motivo de nuestra investigación, es decir, a ella se refieren los autores cuando hablan de una escatología gnóstica³.

Cuando el gnóstico alcanza su verdadera esencia, cuando se reco-

³ Cf. esta bibliografía sumamente sucinta: H. Jonás, *The Gnostic Religion*, Boston 1963; H. Leisegang, *La Gnose*, París 1951; F. Schuon, *Sentiers de Gnose*, París 1957; S. Pétrement, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, París, 1947; R. M. Grant, *La Gnose et les origines chrétiennes*, París, 1964; A. Orbe, *Estudios Valentinianos I, Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, Roma, 1958, T. I.

noce como espíritu o Verdad universal, se ha realizado y ha cerrado con ello el ciclo de los desvaríos humanos. Al reconocerse como Uno ha franqueado el límite que separa al Pléroma del pneuma en el mundo y ha abandonado el imperio del demiurgo, porque ha destruido la dualidad Dios-Mundo, Bien-Mal, Ser-Materia, sobre la que se afincaban.

La automanifestación del Sí-Mismo, que ahuyenta las tinieblas de la ignorancia y que permite afirmarse a la Realidad, como perspectiva gnoseológica y ontológica, respectivamente, se corresponde bajo su vertiente antropológica, con la reincorporación del noûs en lo Absoluto, y esta realización metafísica anexa a la autognosis es extraña a toda escatología. El retorno o momento de reintegración al Pléroma en el gnosticismo, no es más que un símbolo religioso que expresa la seguridad del gnóstico de saberse salvado porque sabe.

Esta idea que hemos expresado está ya presente en el gnóstico Simón. Así el testimonio de San Ireneo en *Adv. Haer.* I,23, nos habla del descenso prometeico de Simón a través de los cielos, para no ser reconocido por los arcontes, de su adquisición de una forma humana aparente y todo ello, para que conociéndole Helena —la oveja perdida, antes Ennoia y el pneuma en el mundo— se salve, y por el conocimiento de ellos, se salve también el hombre. Conocer lo divino bajo las formas obnubilantes es salvarse y esto acaece siempre que el hombre reconoce su índole verdadera y con ello la Totalidad o Misterio se manifiesta.

La adquisición de una naturaleza invisible, supraceleste e indestructible alcanzada por el hombre —el gnóstico— cuando ha llegado a ser imagen (*exeikonisménos*), tiene idéntico sentido en la *Apóphasís Megale* (Hip., *Phil.* VI,9).

El testimonio que en *Adv. Haer.* I,23 se da sobre Menandro diciendo que: “sus discípulos resucitarían para no morir más, por el bautismo que él administraba y que permanecerían sin envejecer e inmortales en vida”, nos parece tratarse de un simbolismo que se refiere a esta realización de lo Uno por el conocimiento y que se relaciona estrechamente con el *De Resurrectione*, como más adelante comprobaremos.

La vuelta de la “partícula divina” a sus orígenes, en Saturnino (*Adv. Haer.* I,24); la llamada de la Madre y el despertar de Adam referido por el Salvador a Juan en el *Libro secreto de Juan* (R. M. Grant, *Gnosticism*, London, 1961, p. 82), en estrecha analogía formal e identidad de contenido con el mito maniqueo y mandeo, la seducción de los arcontes por Sophía, obligados así a liberar su *dynamis* divina para su ascenso posterior, propia de los barbelognósticos (*Adv. Haer.* I,29) y la insistencia de los sethianos-ofitas sobre el Cristo ascendido, no sobre el Jesús resucitado, que insiste en la resurrección del gnóstico como re-nacimiento y desocultación (*Av. Haer.* I,30), son diferentes modos de expresar la inmediata captación de la realidad

metafísica y siempre que ello ocurre el mundo encuentra su fin, aparta su tiniebla de no-ser y el Sí-Mismo se hace a la luz.

El regreso de Jesús, el último de los profetas de Elohim en el *Libro de Baruch* de Justino gnóstico (*Phil.* V,24), la referencia al *vestido*⁴ de gloria que llega a cubrir al mista que encuentra abiertas las puertas del cielo entre los naasenos, la desocultación y vuelta a sí mismo del Logos entre los perates y el retorno del Hombre Perfecto después que “se levantó y bebió de la copa del agua viva que debe beber todo el que quiera despojarse de la forma del esclavo y vestir la vestidura celeste”, concepción que hoy nos confirma la *Paráfrasis de Seth* de Nag-Hammâdi, no hacen más que, en paralelo con el *Himno de la Perla*, referirnos el descubrimiento de la divinidad alienada y su total parusía en el momento en que el noûs desvela su presencia.

En Basilides nos encontramos con un notable caso en la exposición simbólica del retorno. La generación del Padre, la misma divinidad, es la que desciende a buscarse en un mundo de ilusión en el que se halla perdida. El Sí-Mismo es el que des-vela en Jesús como modelo y el que ha de des-velarse en cada hombre, para que como en el caso de los arcontes, el Dios que no es se reconozca y el alma individual se reabsorba en nada. Cuando esto suceda será el momento del retorno, lo espiritual se establecerá por encima del límite establecido por el Pneuma, Dios extenderá una gran ignorancia por el mundo y todo volverá al germen inicial (*Phil.* VII,20). Esta referencia al cautiverio del espíritu y su vuelta al gran Pneuma, nos señala una clara doctrina metafísica. El espíritu está preso en su ocultamiento, ante la manifestación total del Sí-Mismo, la ignorancia se extingue para ocupar su lugar y es sólo la Verdad la que luce. La vuelta a la simiente potencial primitiva, sólo apunta a un curso circular de las existencias. Esta circularidad es sólo aparente historia, todo está en los designios del Dios que no es, a El pertenece su existencia que es pura patentización para sí mismo, su ocultamiento y mostración es una comprobación de hecho aparente e inesencial. Re-tornar es idéntico a re-conocer y el “gran retorno”, con términos que pertenecen a nuestra cultura occidental y cristiana, podemos decir que se da en cada momento de nuestra existencia histórica: pues cada vez que el gnóstico es abierto por la divinidad y se re-conoce, sabe que vive y alienta en la Verdad porque es la Verdad. No espera por tanto, el gnóstico, una etapa final en la trayectoria universal, sino que ese fin, ajeno al tiempo, en cualquier momento de ese tiempo lo llega a anular.

Y con estas afirmaciones no hemos hecho, sino ratificar lo que hace más de cinco lustros afirmaba H. Ch. Puech en su magistral ar-

⁴ Cf. E. S. Drower, *The Secret Adam*, Oxford, 1960, pág. 2, nota 1.
⁵ H. Ch. Puech, *Gnosis and Time* en Ed. J. Campbell, op. cit.

tículo sobre el tiempo y la gnosis⁵. El gnóstico rechaza el tiempo como elemento integrante de la creación y rechaza a ésta de acuerdo con su cosmovisión doctrinal, por ser ilusión y no-ser. Por tanto, la concepción del tiempo gnóstico no será circular como en Grecia, ni lineal, positiva y ordenada como en el judeo-cristianismo, sino quebrada y vertical, queriendo significar con ello, que cada ruptura con el tiempo de la ilusión señala la apertura del Gran Tiempo de lo Uno. La imposibilidad de adscribir una significación escatológica a esta concepción nos parece manifiesta.

Y los más notables documentos del Codex Jung publicados hasta ahora y que hacen referencia directa al tema, en desacuerdo con H. I. Marrou, no hacen sino confirmar la tesis que estamos ahora sosteniendo⁶.

El *Evangelium Veritatis*, en el vestíbulo del valentinismo de sesgo preciosista de Ptolomeo, según nos lo conserva la gran noticia de Ireneo (*Adv. Haer.* I,1-8), viene a enriquecer y consolidar este concepto simbólico del retorno como apertura del Sí-Mismo como Todo⁷.

La voz *Evangelio* es en este documento valentiniano sinónimo de manifestación o descubrimiento (17,2-3). En esta homilía se habla, por consiguiente, sobre la manifestación de la Verdad, Verdad que es camino y término. Y quienes la han contemplado han descubierto al Padre en ellos y ellos han sido descubiertos en el Padre que es incomprendible, impensable y perfecto (18,28-33), por eso también, quienes poseen la "gnosis... conocen y son conocidos, glorifican y son glorificados", (19,30-34). Jesús ha sido el que pasando por medio del *Olvido* se ha constituido en gnosis para sus discípulos, al manifestar al Padre (20,38-39; 21,1-2). Pero también se afirma que estos discípulos son todos los que están inscriptos en el *Libro de la Vida* y ellos reciben esa enseñanza por sí mismos. Reciben el conocimiento del Padre, pues la perfección del Todo reside en El, por eso el Todo debe volver hacia El y por eso el llamado procede del Padre y el que no ha sido llamado es ignorante y será destruido con el *Olvido* (21,6-37). La venida de Jesús es la que destruye al mundo, a la forma; ésta se disolverá en la Unidad y, en ella, cada vez se reencontrará y será la gnosis la que purificará a la pluralidad absorbiéndola en la Unidad, como la oscuridad a la Luz (25,4-18). Hemos querido citar estos párrafos del *Evangelium Veritatis* para que su sentido último se haga patente.

⁵ Cf. H. I. Marrou, *La théologie de l'histoire dans la gnose valentinienne* en *Le Origini dello Gnosticismo*, Colloquio di Messina, Leiden, 1967.

⁷ Cf. *Evangelium Veritatis*, M. Malinine, H. Ch. Puech, G. Quispel, Zurich, 1956, y, entre otras versiones, la crítica de J. E. Ménard, *L'Évangile de la Verité*, Paris, 1962.

Resulta indiscutible que en este texto del primer valentinismo como en las especulaciones posteriores de Ptolomeo, la figura de Jesús-Cristo se hace notable como figura del Salvador. Pero se trata del Salvador gnóstico. Con ello queremos afirmar que esta apropiación de la figura del redentor cristiano por el gnosticismo del siglo II es sólo en apariencia similar. Al apropiarse de este elemento cristiano, el valentinismo no hace sino usar una creencia religiosa, para ellos muestra de una verdad relativa, y reinterpretarla a la luz de su Verdad Absoluta, al igual que en el siglo III hará Mani en el Oriente⁸. De esta manera el Salvador del *E. V.* personificado en Jesús, no es más que una ampliación, acorde con la nueva latitud espiritual, del tipo permanente del Salvador gnóstico, símbolo soteriológico del 'salvator-salvandus' y por supuesto que en esta perspectiva el "tiempo gnóstico" no deja de manifestar su esencia atemporal y su carácter ahistórico negador de la dualidad.

En el *De Resurrectione (Epistula ad Rheginum)*, perteneciente al valentinismo oriental y posterior a Ptolomeo, el planteo de lo que podríamos llamar desde el enfoque cristiano, una escatología totalmente realizada se abre en toda su luz⁹.

Jesucristo nos es presentado como Hijo de Dios e Hijo del Hombre, es decir, con una doble naturaleza, divina y humana, y, a continuación, se explica el por qué: por su naturaleza divina es vencedor de la muerte, es decir, del no-ser del que la muerte es sinónimo en todo el documento. Y su naturaleza humana no se refiere a la posesión de una esencia idéntica a la que con una concepción separadora llamamos el hombre, sino que hace referencia a la emanación pleromática del Hijo del Hombre, la figura del Salvador preexistente por la que el Pléroma habrá de ser restablecido al recuperar al pneuma caído (44,20-35), es decir, el énfasis se coloca, primero, sobre lo Uno como divinidad trascendente y, en segundo lugar, sobre el noús como lo divino inmanente que debe ser manifestado en su Infinitud, y esta segunda faz correspondiente al salvador que se salva a sí mismo, toma los rasgos de la gnosis a que ya estamos acostumbrados. El Salvador absorbe a la muerte o ignorancia, a lo visible por lo invisible y así muestra el camino de la inmortalidad (45,10-20). Con El el gnóstico sufre, resucita y asciende al cielo (45,25). El Salvador y el gnóstico, el espíritu, lo Infinito inmanente, son el *Jesus patibilis*, como lo afirma el maniqueísmo (*Contra Faustum* XX,2), que ha de superar el extravío de la dualidad para dejar brillar a la Totalidad. Y en esto consiste la resurrección, en ser

⁸ Cf. H. Ch. Puech, *La religión de Mani en Cristo y las religiones de la Tierra*, B. A. C., 1961, T. II.

⁹ *De Resurrectione*, Malinine, Puech, Quispel, Till, Zürich und Stuttgart, 1963.

atraídos por el Hijo del Hombre eónico al cielo, como los rayos por el sol (45,35), en dejar abrirse lo pneumático que absorbe a lo psíquico y carnal (46,40) y quien ha dejado de esta manera manifestarse a la Verdad, no la abandonará jamás (46,30), pues es en realidad la Verdad, la que patentizada como Infinito de adentro y de afuera, lo plenifica todo y anula a cuanto la oscurecía. ¿Qué es por tanto la resurrección? (*anástasis*), se pregunta el autor de la epístola y responde: “es la revelación, en todo momento, de quienes han conocido... es la Verdad” (48,5-10). E insistimos con palabras de la misma fuente para concluir: el cosmos es una ilusión (48,15) y la resurrección, la Verdad, lo Uno, es lo firmemente establecido, la manifestación o revelación de lo que es, que transforma las cosas o no-ser por su desaparición en una radical novedad, la de la Realidad Unica (48,30-35), por eso el que ha resucitado ha conocido, ha resucitado en la vida mortal y nunca más morirá (49,15-25).

Con estos párrafos finales, dirigidos a Rheginos por su anónimo maestro, cerramos la tesis aquí expuesta sobre el sentido trascendente del símbolo del retorno en la religión gnóstica y, por ello, podemos repetir, no espera el gnóstico una etapa final en el curso universal, sino que ese fin ajeno al tiempo, en cualquier momento de la temporalidad, cuando el Sí-Mismo se automanifiesta, la anula.

La figura del gran retorno es el símbolo de este sentido antiescolástico del pensamiento gnóstico, que es en él tan acentuado como su anticosmismo.

RECENSIONES BIBLIOGRAFICAS

J.-P. Borel, *Introducción a Ortega y Gasset*, Guadarrama, Madrid, 1969, 364 págs. No es la primera vez que J.-P. Borel presenta una obra sobre algún tema o autor español, ya que en esta misma colección aparece su trabajo *El teatro del imposible*, en el que estudia el teatro de García Lorca, Benavente, Unamuno, Valle Inclán y Vallejo. En la obra que nos interesa hoy, se muestra el autor como un profundo conocedor de Ortega, cuyo pensamiento expone con gran claridad, y, desde su perspectiva no española, extrae las riquezas del pensamiento orteguiano, no de modo objetivo, sino —para ser fiel al mismo Ortega— repensándolo, retomándolo en sus innumerables “alusiones” indicadoras de las riquezas, no siempre visibles en una primera instancia de su expresión castellana. La obra es una traducción de Laureano Latorre del original francés *Raison et vie chez Ortega y Gasset*, aparecida en 1959. Borel nos introducirá en el mundo de este filósofo, el primero que rompe totalmente, desde su cátedra de la Universidad de Madrid, con la “tradicción”, y que crea no libros sino hombres, una generación de filósofos y pensadores que no lo serían si Ortega no les hubiera indicado un camino a seguir, procurando un método de trabajo y el estímulo de su ejemplo. Es que en Ortega vida y filosofía no se separan, pues asume irrenunciablemente su condición de *español* y de *filósofo*, y precisamente por ello se salva de ser un mero instrumento intelectual, no rechazando su nacionalidad, y no sacrificando el vigor de su pensamiento evita, al mismo tiempo, ser un español-conforme, “hombre-sociedad”, incapaz de una verdadera innovación. Ortega rechaza simultáneamente ambas tentaciones para asumir su auténtica “vocación” de español y de filósofo. Descubre así su fórmula feliz, su intuición original: Yo soy yo y mi circunstancia. En su esfuerzo por superar las antinomias presentes en el pensamiento y en la realidad del hombre, Ortega no buscará una prematura solución, sino que se remontará más bien al paso anterior en el que se encuentre la unidad entre los dos extremos que luego se oponen, para que la contradicción sea admitida, compartida, para que se vea su necesidad y para utilizarla como resorte, como fuerza de tensión. Por eso más que en buscar apresuradas soluciones buscará con cuidado la claridad. Para él en el fondo será uno solo el tipo de conflicto, y éste será entre lo racional y lo irracional, entre la razón y la vida. Pero es un conflicto gigantesco. De no resolverlo lo único que quedaría sería el absurdo, porque tanto para la vida como para la razón se trata de “ser” o de “no ser”. Pero en el análisis orteguiano este conflicto es superado porque la razón vital “es”. No hay vida sin razón ni razón sin vida. Y la razón vital es ante todo para Ortega un *método* que se interroga por los problemas que cada vida humana le presenta. Esta razón renuncia a descubrir el secreto de los objetos “en sí”, porque así dejaría de ser vital. A lo más podrá referirse a los objetos “en sí para mí”. En la resolución de esta “gigan-