

A PROPOSITO DE LA "APOPHASIS MEGALE"

Por F. GARCIA BAZAN (Buenos Aires)

Recherches sur Simon le Mage, I. L' "Apophasis Megalé", Cahiers de la Revue Biblique, Gabalda, Paris, 1969, 148 páginas.

En estos últimos años en que se han acrecentado los conocimientos inmediatos sobre el gnosticismo por la publicación cada vez en aumento de los manuscritos de Nag-Hammâdi¹, J. M. A. Salles-Dabadie ha colaborado en esta tarea de descubrimiento de las fuentes gnósticas con la provisión de un nuevo texto críticamente establecido de la *Apophasis Megale*², de una traducción más fluida y coherente que las que hasta ahora poseíamos y de un estudio de crítica interna y externa sobre el documento que vuelve a colocar el escrito de *Philosophumena* VI, 9-18, entre uno de los más importantes problemas del gnosticismo que sus estudios deben resolver.

Debemos agradecer en primer lugar a J. M. A. Salles-Dabadie, el meticoloso esfuerzo filológico que le ha permitido rescatar para los estudios sobre el gnosticismo el texto griego del único manuscrito de los *Philosophumena* que se encuentra en la B. N. de París, el Sup. griego 464, mejorando y superando con ello el texto de la edición de P. Wendland (*Hippolytus Werke*, t. III, Leipzig, 1916), que hasta ahora se utilizaba directamente o a través de sus extractos, como en el caso de las *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis* de W. Völker y, asimismo, la cuidadosa distinción de los fragmentos, su numeración y remisiones a la paginación de Wendland. En adelante los estudiosos de la Gnosis tendrán un texto sólidamente establecido sobre el que afinar sus investigaciones.

¹ Cf. Francisco García Bazán, *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*, Ed. Universitarias Argentinas, 1971, pág. 19, a cuyos títulos se deben agregar: A. Böhlig-P. Labib (ed.), *Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag-Hammadi*, Halle-Wittenberg, 1963; J. Doresse, "Le Livre Sacré du Grand Esprit Invisible" ou "L'Évangile des Égyptiens". Texte copte édité, traduit et commenté, *Journal Asiatique*, t. 254, 1966, págs. 317-429 y t. 256, 1968, págs. 289-386; M. Malinine, H. Ch. Puech et alii, *Epistula Jacobi Apocrypha*, Rascher-Verlag, 1968; Roger A. Bullard, *The Hypostasis of the Archons*, W. de Gruyter & Co., Berlín, 1970. Bibliografía actualizada sobre fuentes, R. Farina, "Lo gnosticismo dopo Nag-Hammadi. Fonti, origine, dottrina", *Salesianum*, N° 3, 1970, págs. 425-54.

² J. M. A. Salles-Dabadie, *Recherches sur Simon le Mage, I. L' "Apophasis Megalé"*, Cahiers de la Revue Biblique, Gabalda, Paris, 1969, 148 págs.

De la misma manera, el avance de los estudios gnósticos se ha constituido en deudor del autor por haberse beneficiado de una clara y, en la mayor parte de los casos, justificada traducción francesa de los fragmentos, lo que significa un nuevo progreso en la comprensión del texto de la *Apophasis Megale*, que enmienda en algunos casos la eximia versión de Hans Leisegang³ y que también, gracias a ello, ha discernido con exactitud los tres momentos, cosmogónico (I-VI), antropológico (VII-IX bis) y teológico (X) en que con terminología convencional puede dividirse el material de los diez fragmentos.

El estudio histórico y especulativo sobre el texto materialmente fijado nos parece, sin embargo, mostrar algunas desigualdades.

El esfuerzo realizado por Salles-Dabadie, emparentado en esto con J. H. Frickel⁴, para mostrar a la *Apophasis Megale* como una paráfrasis auténtica de la Gran Revolución conservada por el autor de los *Philosophumena*, nos parece plausible y digno de crédito. Estaríamos así en presencia de una nueva fuente gnóstica directa similar al *Evangelio de la Verdad*, comentario, analógicamente atribuible a Valentín⁵. Las justas censuras que se hacen al heresiólogo y las breves frases que se le atribuyen, merecen también nuestro agradecimiento por hacerse posible con ello evitar el ser inducidos a una falsa valoración del escrito. En lo que no podemos encontrarnos de acuerdo con el autor es en la tesis fundamental en torno a Simón y sobre la que cifra el P. Salles-Dabadie la mayor parte de su elaboración crítica sobre el contenido ideológico de la *Apophasis Megale*.

³ Cf. Hans Leisegang, *La Gnose*, París, 1951, pág. 52 a 61 (no hemos podido utilizar la versión alemana original). Precisamente hemos podido comprobar en qué alta medida esta novísima versión del autor que comentamos, coincide con la nuestra que siguió la más autorizada hasta la fecha de H. Leisegang, cf. F. García Bazán, o. c., págs. 121-126. Debemos, sin embargo, adelantar algunas pequeñas correcciones que el mejor texto de J. M. A. Salles-Dabadie así justifica: pág. 124, renglón 6º (frag. VIII, 8), "Edén será la placenta; el río 'que sale de Edén y riega el paraíso', el cordón umbilical. Este, dice, 'se divide en cuatro brazos'; en efecto, de ambos lados del cordón, se encuentran colocadas dos arterias, canales del aire, y dos venas, canales de la sangre". *Idem*, renglón 25 (frag. XVIII bis, 15,1) "... que corresponden a los cuatro sentidos del feto: la vista, el olfato, el gusto y el tacto...". pág. 125, renglón 2º (frag. VIII bis, 16,2), agregar, "... por otra parte, cuando se lleva a cabo un sacrificio, se separa de éste un aroma suave gracias a los perfumes, y es el olfato el que aprecia esta suavidad".

⁴ Cf. J. H. Frickel, "Die Apophasis Megale, eine Grundschrift der Gnosis?" en U. Bianchi (ed.), *Le Origini dello Gnosticismo*, Leiden, 1967, págs. 177-202 y asimismo J. E. Ménard, *Notices Bibliographiques*, R. H. R., t. 178, N° 2, avril-juin, París, 1962, Int.

⁵ Cf. W. C. van Unnik, "The Gospel of Truth and the N. T." en *The Jung Codex* (Ed. F. L. Gross), London, 1955, pág. 96 y J. E. Ménard, *L'Évangile de Vérité*, París, 1962, Int.

En primer lugar, del libro no surge con claridad ningún argumento convincente, que permita relacionar al Simón de los *Hechos* (Simón Mago) con el gnóstico Simón, identificado por Ireneo, Epifanio y Filastro como el primero de los simonianos⁶.

En segundo momento, no creemos que sean las categorías teológicas de creación, historia del cosmos, etc., las apropiadas para comprender la doctrina de la *Apophasis Megale* que es fundamentalmente metafísica y que por ello trascienden la pura literalidad o su racionalización y exigen una exégesis de tipo espiritual, rasgo, por otra parte, profundamente gnóstico, un modo más de la interpretación de la Revelación, de la que da muestras toda la exégesis alejandrina y que en parte asumen y rechazan los grandes seguidores de Panteno⁷.

En tercera instancia no se nos hace patente cómo el desconocimiento de la lengua griega por parte de un joven de ascendencia semita (¿un hebreo habremos de suponer?) y su conocimiento superficial de algunas ideas de la filosofía griega mal aprendidas hayan permitido por un exceso de fantasía, forjar la doctrina de la *Apophasis Megale*, pues no sólo era el griego la lengua normal del judaísmo de la diáspora, sino que un buen conocedor de la lengua y del pensamiento helénico, como lo ha sido Plotino y su reacción —en un contexto desde luego diferente— frente a la costumbre filosófica escolar de la época (aristotélica, estoica, epicúrea e incluso académica) le permite superarla como una vuelta al platonismo auténtico y el resultado especulativo ofrecido más lo aproxima que lo distingue de la atmósfera espiritual que se desprende de la *Apophasis Megale*.

⁶ Resulta en este caso ilustrativo que entre los autores que se han ocupado de Simón y, por tanto, de la *Apophasis Megale*, citados por el P. Salles-Dabadie, pág. 9, nota 2, no figure R. M. Grant, quien en *La Gnose et les Origines Chrétiennes*, Ed. du Seuil, París, 1964, cap. III, ha presentado algunas de las dificultades que permiten validar la identificación de *Adv. Haer.* I, 23,1. Sin embargo, W. Foerster en "Die 'ersten Gnostiker' Simon und Menander", U. Bianchi (ed.), o. c., págs. 190-196, citado a su vez por nuestro autor, se ha servido de esas reflexiones. Por otra parte, los dos argumentos facilitados por Salles-Dabadie en las págs. 127 y 128 han sido parcialmente contestados por el mismo Grant, cf. F. García Bazán, o. c., pág. 85, nota 12 y de *Hechos* VIII, no surge con toda claridad el interés por la medicina de Simón Mago, ni incluso del mismo Felipe, pues ¿cuáles eran las curaciones o la salud que Felipe como su Maestro prodigaba, física o espiritual?

⁷ Exégesis que se encuentra ya en Filón y en la llamada *Carta de Aristeo* —cf. M. Simon-A. Benoit, *Le judaïsme et le christianisme antique*, París, 1968, pág. 73—, de la que Basílides será un maestro consumado y que no es ajena, en los márgenes de la tradición helenística a Plotino, que se ha embebido de una ancestral sabiduría también en Alejandría (Porfirio, *Vita Plotini*, III, 5), cf. N. Baladi, *La pensée de Plotin*, P. U. F., 1970, pág. 41, nota 3. Alain Eon muy recientemente, en "La notion plotinienne d'exégèse", *Revue. Int. de Phil.*, 92, fasc. 2, 1970, ha colocado en sus justos límites el significado del término de "exégeta" que Plotino se aplica.

Sobre el arcaísmo de la *Apophysis* y teniendo en cuenta la caracterización del gnosticismo basada en las reflexiones de H. Ch. Puech que el autor utiliza⁸, no vemos en qué forma la ideología de la *Apophysis Megale* no pueda ser comprendida en ella, pero al igual, obviamente, la doctrina que se expresa a través del *Apocriphon Johannis, Evangelio de la Verdad, El libro sagrado del gran Espíritu Invisible, La hipóstasis de los arcontes*, por citar algunos casos.

En relación con este último ejemplo, tampoco creemos que sea sostenible la distinción entre gnosis rudimentaria y más desarrolladas, pues ello más que una captación adecuada de la esencia del gnosticismo, refleja prejuicios evolucionistas proyectados sobre la naturaleza del gnosticismo, tan nocivos para aproximarse a la doctrina gnóstica como a cualquier otra forma de esoterismo.

Por otra parte, y el autor lo ha entrevisto, el fragmento X no contradice a los anteriores, sino que irradia sobre ellos toda su profundidad metafísica⁹.

Son éstas algunas de las observaciones generales que nos ha inspirado esta, en muchos de sus aspectos, notable obra del P. Salles-Dabadie, y que precisamente por los novedosos planteos con que abona su rigor filológico promueve la polémica y contribuirá con ello a la mayor dilucidación de uno de los tantos puntos oscuros del gnosticismo.

⁸ Este acertado acercamiento fenomenológico al hecho gnóstico ha sido desarrollado por H. Ch. Puech fundamentalmente en sus cursos de Le Collège de France, "Phénoménologie de la Gnose", *Annales du Collège de France*, 1953 a 1956 y expresado como pieza maestra de sus investigaciones entre otros trabajos en *Le Manichéisme. Son fondateur, sa doctrine*, Musée Guimet, París, 1949; "La religión de Mani" en *Cristo y las religiones de la tierra*, t. II, B. A. C., Madrid, 1961, y "Découvert d'une bibliothèque gnostique en Haute-Egypte", *Encyclopedie Française*, t. XIX, Philosophie-Religion, París, 1957, 19-42-4 a 13.

⁹ Sobre este último punto y para clarificar asimismo la traducción del fragmento X, debe tenerse en cuenta la reflexión final hecha por A. Orbe en su *Excursus "Unus et Solus"*. Cf. A. Orbe, *Los primeros herejes ante la persecución, Estudios Valentínianos V*, Roma, 1956, sobre todo pág. 284-5.

J. Ratzinger, *Introducción al Cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1970, 327 págs. La obra ya ha sido presentada por *Stromata* en su edición alemana original, por eso nos remitimos a aquella presentación para su visión de conjunto (cfr. *Stromata*, 25 [1969] 284-285). Aquí nos detendremos en el estudio introductorio sobre la fe, porque lo consideramos del mayor interés para la problemática teológica actual.

Ratzinger considera que "la cuestión fundamental que ha de resolver una introducción al Cristianismo es qué significa la frase *yo creo*, pronunciada por un ser humano" (p. 29).

"La fe es una decisión por la que afirmamos que en lo íntimo de la existencia humana hay un punto que no puede ser sustentado ni sostenido por lo visible y comprensible, sino que choca con lo que no se ve de tal modo que esto le afecta y aparece como algo necesario para su existencia" (p. 32). "A esta actitud sólo se llega por lo que la Biblia llama *conversión*... la fe es la conversión en la que el hombre se da cuenta de que va detrás de una ilusión, al entregarse a lo visible. He aquí la razón profunda por la que la fe es indemostrable: es un cambio del ser, y sólo quien cambia la recibe. Y porque nuestra inercia natural nos empuja en otra dirección, la fe es un cambio diariamente nuevo; sólo en una conversión prolongada a lo largo de toda nuestra vida podemos percatarnos de lo que significa la frase *yo creo*" (p. 32).

"El primer escándalo de la fe, la distancia entre lo visible y lo invisible, entre Dios y lo que no es Dios, se agudiza mediante un segundo escándalo, mediante la antítesis entre ayer y hoy, entre tradición y progreso, y por la vinculación con el pasado que parece suponer la fe" (p. 34). "La fe cristiana no trata simplemente de lo eterno... trata más bien de Dios en la historia, de Dios como hombre" (p. 35).

"La fe pretende ser revelación, ya que parece superar el abismo que yace entre lo eterno y lo temporal, entre lo visible y lo invisible, y porque a Dios nos lo presenta como un hombre, al eterno como temporal, como uno de nosotros. Funda su pretensión de ser revelación en que ha introducido lo eterno en nuestro mundo" (p. 35).

Por eso, detrás del escándalo "entre lo *pasado y lo actual*, está el escándalo más serio del *positivismo* cristiano, de la *circunscripción* de Dios a un punto de la historia. Con esto abordamos el problema de la fe cristiana en toda su profundidad... Si la teología nos dice un día, por ejemplo, que la *resurrección de los muertos* significa que el hombre nueva, diaria e infatigablemente tiene que ir a la obra del futuro, hemos eliminado el escándalo. ¿Pero hemos sido fieles?" (p. 37).

"Los escolásticos decían: *Verum est ens* 'el ser es la verdad'. A esto opone Vico esta otra fórmula: *Verum quia factum*. Esto quiere decir que