

## Entre *Génesis* y *Arkeé*. La exégesis gnóstica del Prólogo de Juan

CLAUDIO CÉSAR CALABRESE

### Resumen

Interesa, en este campo, establecer cómo Virgilio muestra los límites de la ratio, no tanto en la estructura del sentido, cuanto en la organización de las imágenes. En tácito diálogo con ella, el cristianismo naciente echó raíces en la visión virgiliana del mundo, casi sin saberlo. En aquellos florecimientos cristianos, el gnosticismo implicó una síntesis fecunda y contradictoria que fundó, por acción o por reacción, los primeros esbozos de sistematización de la teología.

Como el gnosticismo no se presenta como una religión histórico-salvífica, tal como se expresa en el tronco abrahámico, cósmica en tanto que escatológica, sino que descansa sobre fundamentos teosóficos, rescata el relato mítico como vehículo de la expresión de lo sagrado, si bien hace propia la idea de la historia como irrepitable, con una mirada especial sobre la eternidad como no-generación.

### Palabras claves

Cristianismo - Gnosticismo - Helenismo - Antigüedad Tardía - Exégesis

## Entre *Génesis* and *Arkeé* Gnostic Exegesis of the Prologue of John

### Abstract

It is of special interest in this field, to establish how Virgil shows the limits of the ratio, not so much in the structure of meaning, as in the organization of the images.

In a tacit dialogue with it, nascent Christianity took root in the Virgilian vision of the world, almost without knowing it. In those Christian blooms, Gnosticism implied a fruitful and contradictory synthesis that founded, by action or reaction, the first outlines of a systematic theology.

As Gnosticism does not come forward as a historico-salvific religion, as expressed in the Abrahamic trunk, cosmic as well as eschatological, but it is based on theosophical foundations; it rescues mythic narrative as a vehicle for the expression of the sacred, but it owns the idea of history as unrepeatable, with a special look about eternity as non-generation.

### Keywords

Christianity - Gnosticism - Hellenism - Late Antiquity - Exegesis

## Entre *Génesis* y *Arkeé*. La exégesis gnóstica del Prólogo de Juan

CLAUDIO CÉSAR CALABRESE  
Profesor investigador - Universidad Panamericana  
Campus Aguascalientes - México  
ccalabrese@up.edu.mx

### I. Introducción

Nuestra presentación consta de dos momentos: a) la concepción mítica del tiempo en el Helenismo, en versión virgiliana y b) exposición del pensamiento acerca del tiempo, según la concepción del Gnosticismo, tal como lo hallamos en los gnósticos cristianos del s. II. Ésta última es una precisión metodológicamente significativa, porque -como se sabe- el uso del término “gnosticismo”, en razón de su inusitada riqueza doctrinaria e histórica, puede resultar ambiguo desde el punto de vista científico. Esto también lo afirmamos de referentes bibliográficos como Puech (1978, T. 1, Chap. 1) y H. Jonas (1934), que echan mano *lato sensu* del mencionado término.

Presentamos la concepción virgiliana del mito del tiempo y del retorno del tiempo, en tanto que enlaza la concepción de las edades desde Hesíodo y prepara la concepción propiamente histórica.

Nuestra convicción descansa en que, culturalmente, el humanismo cristiano no sería tal como lo conocemos sin la figura de Virgilio, poeta fundacional, es decir, con un alma sensible a cada vibración del cosmos.

De los diversos puntos en que nos podríamos situar para seguir este escorzo, hemos preferido el canto VI de *La Eneida*, tanto por razones estilísticas cuanto conceptuales, aunque ambas resulten inseparables en el hecho estético. Allí vemos cómo se fusionan el mito órfico, la interpretación pitagórica y el

surgimiento de un humanismo, que, como tal, hace descansar la clave de su interpretación en el *anthropos*.

Postulamos que este espíritu virgiliano está amalgamado con la cultura cristiana naciente; usamos el giro “espíritu virgiliano” para presentar un escenario cultural antes que una fuente textual (opción que, de todos modos, no queda excluida, aunque no sea tratada específicamente en este trabajo).

En ambos casos, el virgiliano y el gnóstico, se pone de manifiesto una operación del intelecto que intenta una interpretación arquitectónica del universo, aunque, como veremos, en clave diversa.

En efecto, el tiempo inmemorial de los antepasados, por estar ubicado en los *Inferii* intemporales, adquiere el carácter tangible de la conciencia, en el sentido de que se transforma en sucesión.

Así consideramos que en la mirada de Virgilio no existe una neta distinción entre tiempo y espacio, pues ambos están íntimamente imbricados: la orientación de uno presupone la del otro. En este punto, precisamente, se produce el diálogo con el cristianismo naciente, en su versión gnóstica.

La intuición del tiempo sólo se articula en el espacio, y viceversa. Tal intuición se desarrolla básicamente en la alternancia de luz y oscuridad; estas relaciones espaciales implican la recepción del tiempo como sucesión día/noche.

La etimología de *tempus* sustenta este camino de interrelación: se corresponde con el griego *témenos/tempos* (plural *témpea*) y se unen en el latín *templum*; ambas palabras se congregan en torno a la idea de “corte”, sea como “hendidura” sea como “intersección”.

Si *tempus* empezó designando una zona del cielo, luego implicó una hora del día (la idea de “oriente” se transformó en “mañana”) y luego “tiempo” en general. (Usener, 2000, p. 192 y Chantraine, 1999. S.V TEMNOO).

Por ello, así como el tiempo en el mito tiende a perder su carácter iterativo, la gnosis cristiana lo organizó en su dimensión objetivable de orden universal y con el mundo de imágenes que lo hacían inteligible.

## II. Concepción mítica en Virgilio<sup>1</sup>

La concepción del tiempo como repetición indefinida de períodos propiamente únicos, en los que se suceden ciclos de orden y caos, se expresa en las cosmologías greco-latinas (Puech, 1978, T. I, pp. 1-23).

¿En qué nos desafía el mito? En principio, en dejarnos llevar, en transpasar, los límites del entendimiento, entendido como concatenación axiomática. Si lo expresamos dentro del dominio de la semántica griega, diremos que se trata de pensar el *nous* más allá de su función arquitectónica, pero “a partir” de ella.

Si esto es así, se comprende que se trata de incorporar el hacer y el comprender del arte o *poiesis* en la médula de la teoría, en tanto propedéutica y culminación

<sup>1</sup> Para nuestra presentación hemos tenido en cuenta principalmente: Heinze (1903); Eliot (1945); Norden (1957<sup>4</sup>); Holzberg (2006, pp. 35-43)

al mismo tiempo. En la misma dirección, y como un segundo desafío del mito, este obrar del arte se coloca también en el corazón de la comprensión ética, reunificando intelecto, estética y ética.

Así la formalidad de la lógica no es el único modo de acceso a la comprensión de lo real, sino que el arte se transforma en una vía sorprendente para acceder culminar la metafísica. No se trata, en modo alguno, de limitarlo a un saber de la ciencia, sino de volver la comprensión a su raíz ontológica, es decir, aquello que se establece como ganancia en tanto se comprende en su sentido más genuino.

Esta concepción convive, durante los primeros siglos de nuestra era, con una cierta tipología de creyente cristiano, que se reconocía como gnósticos, y cuya concepción resulta, en lo esencial, tanto una continuidad de aquella comprensión mítica cuanto un diálogo (y disyunción) con la concepción histórica que prevaleció en el cristianismo.

En efecto, el Helenismo concibió el tiempo como un ciclo que vuelve sobre sí mismo, al compás de los astros que norman y regulan su movimiento; por su parte, el cristianismo comprendió que el tiempo es el resultado de la acción permanente de Dios, cuya providencia lo dirige del mejor modo posible, desde la Creación hasta su fin, es decir, desde el principio hasta su consumación, en una perspectiva propiamente histórica.

Consideremos, ahora una visión que nos adentre en la comprensión del tiempo mítico en su vinculación ya con el histórico: el Libro VI de *La Eneida*.

Dado el carácter acotado de nuestra ponencia, nos adentramos directamente junto a Eneas al encuentro de Anquises, en el núcleo de su descenso. Guiados por Museo, a quien la Sibila ha interrogado sobre el lugar exacto donde se encuentra Anquises; así sabemos que se halla en un valle tranquilo, dado a examinar las almas que deben resurgir a la luz del día y particularmente las de los suyos.<sup>2</sup>

Se trata del encuentro que largamente habían esperado padre e hijo y hacia el cual está en tensión todo el libro; esta escena está recorrida por una serena alegría y, por sus características, es la más profundamente virgiliana del libro VI.

En este punto comienza propiamente el desarrollo de la doctrina de las almas<sup>3</sup>. Eneas, en principio, contempla el gran número de ellas que se aproximan a beber las aguas del Leteo, pues se encuentran próximas a regresar a la luz del día.

De este modo, reencontrándose con la alegría de la misión y con el conocimiento de las grandes acciones que en el futuro acometerán sus descendientes, el héroe troyano debe superar la desesperación en la que lo dejamos en el libro V.

La “doctrina de las almas” y el catálogo de los próceres de la historia romana están íntimamente ligadas entre sí, aunque el discurso parezca seguir, al comienzo, líneas paralelas.

Sigamos la explicación de Anquises a la pregunta de su hijo: “Oh, padre ¿Ha de juzgarse que desde aquí al cielo remonten algunas almas y que regresen

<sup>2</sup> v. 683: *fataque fortunisque virum moresque manusque*.

<sup>3</sup> vv. 703 – 751.

por segunda vez a los cuerpos materiales? (vv. 719 – 721; Cf. Cic., *Somnium Scipionis*, rep., 6, 15).

Las almas tienen un vigor ígneo y son semillas de origen divino<sup>4</sup>, pero en contacto con la materialidad del cuerpo, presentado en el texto con la metáfora órfica-pitagórica de la cárcel, aquel origen se corrompe.

El contacto con el cuerpo la contamina con la necesidad, la inquietud y la inestabilidad, que son propias de la materia. Las almas deben expiar el mal que para ellas implica la materia mediante el viento, el agua y el fuego; cada alma expía según el modo en que ha vivido<sup>5</sup>.

Luego las almas son enviadas al Elíseo y, luego de miles de años, un dios las llama al río Leteo para que beban las aguas del olvido y puedan salir nuevamente a la superficie.

En este punto, la mayor dificultad reside en establecer el nexo entre el destino de las almas y el catálogo de los próceres de Roma. El texto virgiliano presenta, con claridad, que en el caso de los héroes no ha habido trasmigración alguna así como tampoco elección de género de vida, pues las almas purificadas mantienen su naturaleza, como sugiere el siguiente texto: “Escúchame, prosiguió, pues voy ahora a decirte la gloria que aguarda en lo futuro la prole de Dárdano, qué descendientes tendremos en Italia, almas ilustres que perpetuarán nuestro nombre; te revelaré tus hados” (vv. 756-759).

Sin embargo, el poeta no siente necesidad de explicar si todas las almas que surgen a la faz de la tierra regresan propiamente o van por vez primera. De este modo, tal vez, pueda justificarse también la mirada sobre la historia de Roma, pues esta purificación durante la vida ofrece la posibilidad de ligar ambas ideas.

En el hexámetro 759, Anquises había dicho que le descubriría el destino que le aguarda: “...*te tua fata docebo* ...”

Entendemos que este proceso se debe comprender como un develamiento total de los *fata*: no sólo los eventos inmediatos, sobre los que Eneas tiene mayor incertidumbre, sino también el glorioso destino de la descendencia; éste último constituye el horizonte sobre el que adquiere sentido el destino personal del héroe.

La primera parte del discurso de Anquises conduce desde los reyes albanos hasta César Augusto, quien introduce una época de oro y que es parangonado con Heracles y Baco; en este sentido, César Augusto constituye la meta de todo lo que prometen los *fata*.

Desde esta perspectiva, Anquises exclama: “...*aut dubitamus adhuc virtute extendere vires?*” (v. 806)

Podemos interpretar, entonces, que el sentido de los *fata*, desde un plano humano, consiste en incrementar la *virtus* con hazañas, es decir, salvaguardarse mediante la acción.

<sup>4</sup> vv. 730 – 731: *Igneus est ollis vigor et caelestis origo //Seminibus ...*

<sup>5</sup> v. 743: *Quisque suos patimur Manes ...*

La segunda etapa, la que se despliega desde Rómulo hasta los próceres de la República, muestra otras características: la ambición de popularidad de Anco Marcio, la tendencia a la indolencia de Tulio (v. 814) hasta llegar a la guerra civil entre Pompeyo y César (v. 832).

Los nombres de Fabricio, Serrano, los Escipiones, Catón, Fabio Máximo, expresión del *pathos* de la historia romana, culminan en los hexámetros que consagran el sentido de la *Urbs*, en orden a una destinación divina: “...*tu regere imperio populos, Romane, Ilmemento; hae tibi erunt artes; pacisque imponere morem, Il parcere subiectis, et debellare superbos.*” (vv. 851 – 853).

El concepto religioso y filosófico griego de *hybris* se encuentra aquí traducido en los términos jurídicos propios de la inspiración latina. El poeta que más se había hecho permeable a la filosofía, a la ética de la época helenística, marca de este modo su distancia con el pensamiento griego, justamente en un libro que se encuentra nutrido de una de las más vitales filosofías griegas: el pitagorismo.

Pero la sabiduría pitagórica, florecida principalmente en suelo itálico, había tomado aspectos propios de misterio y visión de lo sagrado. Virgilio la asume como *agricola* que lleva en sí aquellas creencias, a las que el pitagorismo le daba soporte conceptual.

Así como el derecho era considerado por los griegos obra de filósofos, en Roma, por el contrario, este modo de comprender la justicia era antihistórico. El sustento de la fórmula mencionada (*regere imperio*) se encuentra en el libro VI, en el momento en que Virgilio retoma la inspiración de los hexámetros de Ennio, junto a Lucrecio. “In questa prospettiva ideologica, antica e nuova a un tempo, tutti i rapporti, gli aspetti, i particolari della *Weltanschauung* dominante nelle *Georgiche* venivano a essere spostati. Il valore supremo, meramente fisico della nascita del cosmo in primavera, illustrata nel L. II del poema del campi, si veniva a sostituire, con un valore di più umana provvidenzialità, il mito della nascita di Roma in primavera.” (Paratore, 1961, p. 293).

Si aquél es el sentido último de los *fata*, su celebración no deja de tener una cierta melancolía en sus tonos; en efecto, el Marcelo que será mostrado poco tiempo sobre la faz de la tierra, significó un gran dolor para la casa gobernante, en especial para Augusto, quien lo había elegido para ser su sucesor.

El epílogo de este cuadro de la historia de Roma tiene un alto valor estilístico: después que Anquises ha encendido en Eneas el amor por los hechos futuros, es decir sus *fata*, el anciano pasa a hablar de las guerras que casi inmediatamente deberá sostener en el Lacio.

El efecto del epílogo es sumamente intenso: por último hablarán de las cosas menores, pues se ha desarrollado previamente lo esencial de la historia (vv. 886 – 892).

Luego Eneas y la Sibila retornan al mundo de los vivos; el troyano se dirige rápidamente hacia la flota y sus compañeros.

A modo de conclusión parcial. Desde el punto de vista de la estructura, del sentido e incluso del ritmo mismo de la poesía, el libro VI se nos presenta inmerso en una claridad irreal; verificamos el paulatino cumplimiento de los vaticinios, sus órdenes perentorias y sus rápidas explicaciones a un Eneas confuso y aterrado, en una geografía propia del cuento tradicional; el mismo efecto causan las palabras proemiales del poeta que pide licencia para referir lo que sólo sabe por el oído, hasta la salida del mundo inferior por la puerta de los sueños. Todos, sin dudas, elementos de una atmósfera de misterio, de terror religioso, de ensoñación.

Con ello queremos afirmar que, en la interpretación de este texto, la *ratio* encuentra sus límites. Así las imágenes de oscuridad profunda y de luminosidad esplendente que se suceden en las diversas zonas que atraviesan los caminantes no pueden ser cercadas por aquella *ratio* a la que hacíamos referencia, pero su comprensión exhaustiva viene de la actitud fundamental que hallamos en Eneas: el abandono, cada vez más confiado y profundo, a los *fata deorum*.

Con esto queremos significar que las doctrinas de las almas no sólo tienen sentido en cuanto sostienen la presentación de los próceres romanos, sino fundamentalmente que el alma tiene la finalidad y el deber de liberarse de las ataduras corporales.

Consideramos que resulta natural a la sensibilidad virgiliana, por la dinámica propia de la poesía y la tensión que produce, el servirse de los más diversos símbolos o fuentes sin detenerse demasiado en ellos. Por este motivo creemos que un análisis detallado de las relaciones entre la doctrina de la palingenesia y los catálogos de los próceres romanos encuentra que ambas, en el análisis último, tienen un algo de extrañas entre sí. Lo propio del procedimiento poético virgiliano descansa en la acumulación de símbolos, tal como sucede en el comienzo de la IV Égloga.

El mito ha significado para Virgilio una posibilidad de recrear el tema del descenso a los infiernos, como un principio que recapitula la totalidad de *La Eneida*: el viaje en el que se despliega el exilio y el descenso en compañía de la Sibila de Cumas implican, por un lado, el ver y el padecer y, por otro, el ver y el saber.

La perspectiva poética de Virgilio no podía permanecer ajena a estos cambios hondísimos que clausuran el mito y abren a la historia. Por ello también la contraposición de luz y sombra, en tanto categorías semánticas, comienza su manifestación como paisaje del final de Troya o del carácter telúrico de los infiernos y alcanza su mayor manifestación lírica en las *umbrae* de Héctor y, fundamentalmente, de Creusa, tanto como expresión del símbolo de la muerte cuanto del modo en que las sombras son los mojoneros cambiantes de la realidad.

Discernimos, entonces, en Virgilio un horizonte cultural que especifica el fin de un ciclo respecto de la religión antigua y del pensar clásico; el mito, en los trasfondos propios de la lengua latina, ha sufrido su última metamorfosis: con

el Mantuano surgen las condiciones lingüísticas para un pensar humanístico, universal e interiorista, completamente diverso del que hallamos en los epígonos de los grandes sistemas helenísticos como Cicerón o Lucrecio.

Ésta constituye la última instancia de nuestra comprensión de Virgilio: *La Eneida*, en lo que a nuestro examen puntual se refiere, establece con profundidad una conciencia histórica que cierra el Mundo Antiguo en cuanto tal, integrando el mito a aquella conciencia.

### III. Gnosticismo cristiano

Nuestro trabajo se ubica en el contexto cristiano, más específicamente en el marco del movimiento gnóstico, que alcanzó su madurez especulativa durante el siglo II de nuestra era. Nos ocupamos de ellos porque su concepción del tiempo se encuentra a caballo de la helenística y de la cristiana que prevaleció hasta nuestros días.

Si gnóstico es sencillamente quien posee la gnosis, ésta se caracteriza como un conocimiento salvífico, el cual –una vez obtenido– no puede perderse, es decir, que no deja de actuar en quien lo ha alcanzado (García Bazán, 1978, Cap. I). Nos interesa concentrar esta muy amplia perspectiva en un punto: el modo en que el gnóstico expresa esta verdad salvífica que considera poseer; en primer término confirma que no hay correlato entre lenguaje, aquel que media la comprensión del mundo, y la conmoción que ha producido en aquel creyente aquella verdad que lo distingue como espiritual o *pneumático*.

Esta imposibilidad de expresar lingüísticamente, es decir, en los términos de la lógica, que se encuentra excedida por la magnitud de la experiencia, lleva a un modo específico de relato –sucesión de imágenes apelativas– que se conoce con la denominación “mito gnóstico”.

En términos de la presentación de H. Ch. Puech (1978, T. 1, pp. 268-271), resulta metodológicamente conveniente vincular la actitud anti-cósmica del gnosticismo con su comprensión decisivamente fragmentaria del tiempo (tanto como las imágenes en que se expresa). Debemos tomar, entonces, en consideración la visión negativa que conlleva el gnosticismo; por tal motivo, aunque la investigación permanezca en los límites de su propia estructura *poiética*-conceptual, los elementos que provienen de su entorno cultural –el mito fundamentalmente– provocan una renovación de su lógica interna y lo configuran en su intimidad (Bloom, 1980, I, 55-74).

El anti-naturalismo que hace propio la Gnosis conlleva una actitud de rebeldía ante la naturaleza, y en ella, el tiempo, tal como se presenta en el párrafo anterior; nos acercamos así a la catadura psicológica del gnóstico (tal vez la dificultad más acuciante para la comprensión de nuestra temática).

Debemos aclarar en este punto, y en virtud de lo expuesto hasta aquí, que el gnosticismo, más allá de los vastos alcances culturales de su doctrina, no asimiló enteramente ni las cuestiones doctrinarias del cristianismo ni las posiciones metafísicas del Helenismo. Sí debemos considerar en este punto su



independencia de criterio, es decir, la voluntad de hacer propio todo aquello que no contradecía su visión del mundo.

La catadura intelectual y psicológica del gnóstico se define por el antagonismo con que concibe, más allá de las importantes diferencias que se pueden establecer entre ellos, la relación entre Dios y la creación; en efecto, Dios no podría tener responsabilidad sobre la creación, que es propiamente el mal, por ser Él trascendente en un sentido absoluto, en tanto inalterablemente puro y perfecto.

En sentido estricto, Dios no gobierna el orden que creó ni éste sirve de puente para el conocimiento divino; Dios interviene en el mundo sólo para procurar una vía de escape a las almas.

Éste tal vez resulta el abismo más profundo que separa al Gnosticismo de la que genéricamente venimos denominando Helenismo: el núcleo de su cosmovisión que dispone jerárquicamente las ideas de cosmos, orden, inteligibilidad y divinidad.

El movimiento regular expresa la acción de la divinidad sobre el mundo de los astros, el cual se degrada en la medida en que desciende al mundo sublunar, pero sin dejar de regular el ritmo; en consecuencia, el cosmos, en cuanto inteligible, es divino él mismo.

El Gnosticismo mantiene esta configuración externa del cosmos, pero revoluciona su significado profundo: aquel orden, aunque reconocido como tal, se vuelve abrumador; los astros rigen tiránicamente el mundo sublunar; he aquí la transformación sustancial (Jonas, 1934, I, p. 146: El autor, destacado representante del método fenomenológico o *Religionsgeschichtlich*, se decide por el origen oriental de la gnosis; I, p. 68; Frogneu (2001, pp. 61-65)).

La plasmación de este profundo antagonismo cósmico determina las nociones gnósticas de temporal e intemporal.

En principio debemos señalar el primer aspecto, el más general y obvio, es decir, la supremacía de la eternidad sobre el tiempo. E inmediatamente, a fin de que no quede la afirmación deteriorada en la generalidad, que ambas no están vinculadas por una imagen común, como en el cristianismo, ni por afectación de los ritmos de degradación y necesidad, como en la filosofía helenística.

Enseñan, además, que Juan, el discípulo del Señor, ha mencionado la primera Ogdóada. Dicen así, literalmente: 'Juan, el discípulo del Señor, queriendo referir la generación (*teén génesin*) de todos los eones tal como el Padre los emitió, establece como principio (*arkhéen*) al primero nacido del Padre, llamado Hijo Unigénito y también Dios, en el cual el Padre emitió (*kékleeken*), a modo de simiente, a todos los eones'. Y continúan: 'El *Logos*, según Juan, fue emitido por este principio y, en el *logos*, la entera substancia de los eones, a los que él mismo dio después forma (*emórphoosen*)'. Ya que Juan está hablando de la primera generación (próotees genéseos), hace derivar convenientemente su enseñanza del principio (*apò teès arkheès*), esto es, del Hijo y del *Logos*, cuando escribe: 'En el principio existía el *Logos*, y el *Logos* estaba cabe Dios, y el *Logos* era Dios; este

*Logos* estaba en el principio junto a Dios'. En primer lugar distingue a los tres: Dios, Principio, *Logos*; luego los reúne de nuevo, para mostrar la emisión de cada uno de ellos –del Hijo y del *Logos*- y la unión que existe entre ellos y con el Padre. En el Padre está el Principio, y del Padre procede. (*Adversus Haereses*, 1857, I, 5; *Los Gnósticos*, 1990, pp. 142-143).

Esta exégesis se encuentra en estrecha relación con la interpretación judeo-cristiana del *Génesis*, pues ésta ya había vinculado aquel principio con Sabiduría; en el mismo sentido, san Pablo denomina a Cristo *Arkhé* (*Coloss.* 1, 18; en línea, a su vez, con *Apoc.* 3, 14).

Tal transposición entre Principio y *Logos* es propiamente gnóstica, pues ésta resulta superflua para la interpretación eclesiástica. Entonces ¿qué rumbo toma aquí la Cristología?

En principio, la cuestión central del misterio queda en pie; en efecto, si el entendimiento es el principio a partir del cual se plantea la posibilidad del conocimiento, entonces ¿qué queda de la contradicción de ser al mismo tiempo hombre y Dios?

Las imágenes gnósticas que constituyen la exégesis nos colocan en una unidad anterior a toda multiplicidad y, de aquí, el contenido ambiguo del principio (*arkhé*): si el *Logos* es la unidad en Cristo, el infinito no admite entrecruzamiento alguno: con lo finito; la unidad absoluta queda contenida en la absoluta auto-comprensión de Cristo, principio, mas no-consumación de ese mismo principio. Cristo, en definitiva, deja de ser hombre, en tanto esta gnosis no se presenta con pretensiones salvíficas.

La naturaleza incondicionada del modo en que “el Padre emitió, a modo de simiente, todos los eones” configura la lógica de las imágenes y no a la realidad que busca estrechar. Queremos significar con ello que las imágenes del relato implican un conocimiento racional, que establece el hilo conductor de la reflexión gnóstica.

Este modo reflexivo, si bien no resulta plasmación, en lo fundamental, de un proceso teogónico, confiere mediante sus imágenes el devenir cósmico en el cual Dios va creando el propio Sí Mismo como verdad incontrovertible.

Cada movimiento que constituye este proceso tiene su propia significación, aunque en el todo de su continuidad ininterrumpida; a esto podríamos llamarlo, en contexto gnóstico, “conciencia de lo divino”, es decir, la Unidad de Dios no como meramente presente en el supuesto, sino en cuanto conocida. Desde esta perspectiva, “conciencia” significa simultáneamente conformación del ser humano en su propia existencia y en la existencia de Dios: el gnóstico considera, en un sentido propio y específico, que la conciencia del ser humano sólo se alcanza como “conciencia de Dios”; esto implica que no hay propiamente conciencia, sino percepción de su actualidad absoluta.

Por ello, el relato gnóstico tiene menos que ver con las potencias representadas que con las potencias que las imágenes crean en la conciencia. Es

posible considerar que ésta sea el motivo de la ausencia de objetos propios de la naturaleza, sino de puras potencias; así se pone de manifiesto lo que el gnóstico considera explicación.

De este modo llegamos al núcleo de nuestra interpretación o, más condensadamente, a su desarrollo propiamente dicho. En principio debemos señalar una separación abrupta, un hiato, con la conciencia religiosa multi-secularmente entendida. En efecto, este modo de disponer la indistinción entre teología y filosofía (no la única, si tenemos en cuenta a san Agustín y sus incontables ecos a lo largo de la historia de la cultura) produjo un grado de mutua referencia entre la noción religiosa de “comienzo” (*génesis*) y el concepto propiamente filosófico de “principio” (*arkhè*).

Lo peculiar de la mentalidad gnóstica es el modo en que interpreta aquella co-existencia, pues no resulta el primero una etapa preparatoria del segundo, sino la mutua profundización mediante la interpretación del Prólogo, en este caso.

En efecto, el concepto de cosmos, que nació en la forja presocrática y que fue concebido en términos de ser, según lo seguimos, por lo menos, desde Platón, fue aunándose al de verdad; ante este concepto de cosmos y su concentración de verdad brota la intelección religiosa que de él hace el cristianismo naciente.

Frente a este nuevo concepto del que se alimentan mutuamente religión y filosofía van tomando consistencia imágenes que implican un conocimiento racional y que la razón debe consolidar como embrión de sí misma.

El afán de interpretación a que aquí asistimos, y su vocación de traspasar el ropaje exterior de una mera especulación connota, en cierto sentido, la fuerza formativa del gnosticismo y la conduce, de ida y vuelta, al mundo de sus imágenes.

La mirada del intérprete se cierne sobre los puntos fundamentales: el mundo como un todo cerrado que se contrapone con eficacia a la voluntad de Dios (la salvación, en este contexto, equivale a su anulación como verdad filosófica, al considerarlo según la forma que se alcance en su expresión).

No se trata, entonces, de exceder la materialidad de los límites, sino de darles una nueva representación: frente a la superabundancia de los eones, que se constituyen como relato objetivo, ésta se transfiere “como problema de la filosofía”, según el modo en que la mentalidad moderna se concibe a sí misma como arraigamiento en lo subjetivo.

El “problema” que aquí se presenta resulta antes de la consolidación de esta perspectiva que de una dificultad especulativa: una dirección originaria del espíritu o modo en que la conciencia se configura ante aquélla. Por esta razón, también, las imágenes se constituyen en un sistema comprensivo.

El problema al que hacíamos mención en el párrafo anterior no consiste tanto en su contenido doctrinario, si correspondiere aquí el término, sino con la intención con que se cree sin más, es decir, en cuanto se lo considera objetivamente existente.

Esta realidad se apodera de la conciencia, por lo que sencillamente pierde dominio de su proceso entendido como necesario, aunque tratándose de un proceso de origen meta-histórico.

Retomemos una vez más el texto. Lo hasta aquí expuesto se debe considerar en el proceso supositivo del Hijo Unigénito, según tres momentos: a) la generación de todos los eones, que en cuanto tales son presencia pura que aspiran al Padre; b) el mutuo sustento de Dios, Principio y *Logos* y c) el regreso al principio incondicionado en términos conclusivos, como principio carente de otro significado que las imágenes que lo muestran y, entonces, lo ocultan.

El tiempo es el vacío creado en esta relación como una “cosa” carente de otro significado que el de la destrucción; por ello es caricatura de la eternidad, en tanto que el Dios del Antiguo Testamento es colérico y cruel, y el Dios Desconocido, el que perdona y salva.

#### IV. Conclusiones

Hemos seguido en Virgilio el mito como el modo de encauzar *poiesis* y metafísica; en el caso específico de nuestro autor ha implicado también el tránsito del mito a la historia.

Interesa, en este campo, establecer cómo Virgilio muestra los límites de la *ratio*, no tanto en la estructura del sentido, cuanto en la organización de las imágenes.

Tal visión del mundo y del transmundo quedó en los cimientos del humanismo que se abría a una concepción, propia de los tiempos que maduraban.

En tácito diálogo con ella, el cristianismo naciente echó raíces en la visión virgiliana del mundo, casi sin saberlo. En aquellos florecimientos cristianos, el gnosticismo implicó una síntesis fecunda y contradictoria que fundó, por acción o por reacción, los primeros esbozos de sistematización de la teología.

Como hemos señalado en esta ponencia, el término gnosticismo congrega un conjunto heterogéneo de doctrinas, que parece haber surgido tal como lo conocemos entorno al Cristianismo. Queda claro que, aún en esta heterogeneidad, que se trata de una religiosidad dualista, trascendente y escatológica y que pone énfasis en el “conocimiento” que conduce a la salvación o que constituye la salvación misma.

En este sentido hemos hablado técnicamente, es decir, de manera acotada y opuesta a las generalizaciones de un vocablo rico en significados, de mentalidad gnóstica, de interpretación y especulaciones gnósticas.

Si bien el gnosticismo no pertenece al modo mítico de comprender el mundo, pues la raigambre anti-cósmica de su metafísica no reconoce la posibilidad de retomar al momento pleno y genésico de la naturaleza, en cuanto instancia absoluta.

Como el gnosticismo tampoco se presenta como una religión histórico-salvífica, tal como se expresa en el tronco abrahámico, cósmica en tanto que

escatológica, sino que descansa sobre fundamentos teosóficos, rescata el relato mítico como vehículo de la expresión de lo sagrado, si bien hace propia la idea de la historia como irrepetible, con una mirada especial sobre la eternidad como no-generación.

El preguntar por la forma estricta de la conciencia gnóstica no conduce a sus fundamentos metafísicos o razones psicológicas, sino que, por el contrario, conduce al principio que unifica las manifestaciones múltiples de su conciencia, en su doble sentido empírico-psicológico y metafísico.

Hemos intentado superar la mera formalidad del término “gnosis”, al poner énfasis en el sentido sobrenatural que el conocimiento que proclama implica.

En continuidad con ello, y al tiempo que expresa su hiato con la mentalidad cristiana-eclesiástica, el objeto de su conocimiento no caen en el ámbito de la fe, como tenderíamos a comprenderlo multiseccularmente, sino en el de la razón. Esta cuestión de perspectiva hace complejo detallar la psicología del creyente gnóstico. Sin embargo debe quedar claro que su *gnosis* es siempre conocimiento de Dios, a pesar de la radical trascendencia que se le atribuye.

La dirección de este conocimiento parte de Dios y vuelve a Él, a través de los grados del ser; como hemos señalado en diversas oportunidades tales objetos denotan un modo de conocimiento completamente diverso del que se alcanza por “razón natural”, en el contexto de la filosofía clásica.

Por ello mismo, este conocimiento es experiencia que revela, y, entonces, no ya información sino “despertar”, es decir, perfeccionamiento de la naturaleza humana.

Contrariamente a la *Weltanschauung* helenística y cristiana que, primariamente, se basa en la historia, el pensamiento gnóstico es un pensamiento que mantiene una cierta indiferencia ante el acontecer de la historia.

Bajo este aspecto, la actitud del gnosticismo no puede ser sino, en última instancia, diversa del helenismo cristiano; por ello, cuando la Gnosis tomó formas cristianas, desembocó en una actitud intelectual que la Iglesia consideró inaceptable.

Ahora bien ¿en qué consiste esta diferencia en relación al tiempo? El gnosticismo es una religión salvífica. Esta actitud corresponde a una experiencia de la persona frente a su condición

El gnóstico se ve asediado por un sentimiento del destino, sometido a los límites y a la servidumbre del tiempo, del cuerpo, de la materia, sujeto a su degradación. Sólo la caída puede explicar este conjunto de sentimientos: saber si en un origen remoto se era algo distinto de lo que se es.

En la medida que participamos de él mediante el cuerpo, el tiempo es también mácula: obra abyecta del Demiurgo inferior; a causa del tiempo, nuestro «yo», espiritual o no-psíquico, se halla encadenado a una sustancia extraña, las tinieblas de la Materia.

Nuestra condición temporal es consecuencia de un encuentro entre espíritu y materia, de luz y de oscuridad, de divino y de diabólico (Jonas, 105-120). Por último, el tiempo es angustia, abandono en el seno de un mundo hostil y ajeno; caída y miseria; así es como se le presenta al gnóstico la condición temporal a la que se ve reducido: una punzante nostalgia por la plenitud perdida y aún no recobrada.

## V. Bibliografía

### Fuente

IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses I-II*, (1857) ed. W.W. Harvey, Cambridge. *Contra las herejías*, en *Los Gnósticos* (1990), Madrid, Gredos. (Introducciones, traducciones y Notas José Monserrat Torrens).

VIRGIL, *Aeneid VI*, (2004) London, Bristol Classical Press. (ed. and comm. MacLennan),

VIRGILIO, *Eneida* (1992), Madrid, Gredos.

### Elenco

BLOOM, HAROLD (1980); "Lying against Time: Gnosis, Poetry, Criticism", in Layton, B.; *The Rediscovery of Gnosticism*, Leiden, E.J. Brill, vol. 1, pp 55-74.

CHANTRAINE, PIERRE (1999); *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksiek. Versión electrónica disponible en [www.archive.org](http://www.archive.org)

ELIOT, THOMAS STEARNS (1945); *What Is a Classic?*, London, Faber & Faber.

HEINZE, RICHARD (1903); *Vergils epische Technik*, Leipzig, Teubner.

HOLZBERG, NIKLAS (2006); *Vergil. Der Dichter und sein Werk*, München, Verlag C. H. Beck.

JONAS, HANS (1934); *Gnosis und spätantiker Geist, I: Die mythologische Gnosis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. (Hay traducción al español: (2000) *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía*; Valencia, Institució Alfons El Magnánim Vol. 2: "De la mitología a la filosofía mística", trad. J. Navarro).

NORDEN, EUARD (1957<sup>4</sup>); *Vergilius Maro Aeneis Buch VI*, Stuttgart, Teubner.

PARATORE, ETTORE (1961); *Virgilio*, Firenze, Sansoni.

PÉTREMENT, SIMONE (1947) ; *Le Dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*, Paris, Presses Universitaires de France.

PUECH, HENRI-CHARLES (1978) *En quête de la gnose*, Paris, Gallimard («Bibliothèque des Sciences Humaines»), T. 1: «La Gnose et le Temps».

FROGNEU, NATHALIE (2001) ; *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, Bruxelles, De Boeck Université.

GARCÍA BAZÁN, FRANCISCO (1978); *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*, San Antonio de Padua, Castañeda, cap. I "Definición de Gnosticismo". (2009); *El Gnosticismo: esencia, origen y trayectoria*, Bs.As., Ed. Guadalquivir.

UHDE, BERNHARD; "En el principio era el *logos*" –¿o más bien el *mythos*? En torno al principio de la re-presentación en el judaísmo y el cristianismo". *Areté. Revista de Filosofía* Vol. XXI, N° 1, 2009.

USENER, HERMANN K. (2000, 1896); *Götternamen: Versuch einer Lehre von der Religiösen Begriffsbildung*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.