

La corriente peculiar del pensamiento antiguo que denominamos «gnosis» o «gnosticismo», a pesar de los estudios que se vienen realizando desde hace más de ciento cincuenta años en torno a diversas cuestiones históricas sobre su origen, desarrollo y extensión, y sobre sus relaciones con las religiones judía, pagana y cristiana, no es todavía claramente conocida y tiene planteados numerosos problemas concretos. No obstante, las fuentes nos permiten bosquejar esta actitud de espíritu, limitándonos a mostrar cuáles son sus características desde el principio y cómo se presentan en todos los estratos y direcciones.

1. *Definición y contenido.* a) El principio que anima en común a los miembros de todos los círculos y escuelas gnósticos se resume en una frase que Hipólito cita dos veces en su *Refutatio* como máxima de los naasenos o gnósticos en sentido estricto: «El principio de la perfección es la gnosis del hombre; su fin es la gnosis de Dios» (V, 7,38; V, 8,24). Lo que importa a los gnósticos es la «perfección» (τελείωσις), la cual se consigue por la gnosis. Esta se realiza como simple gnosis del hombre, pero desemboca en la gnosis divina del hombre. En otras palabras: el objetivo de la gnosis es *el conocimiento tendente a la → salvación en virtud del cual el hombre reconoce ser dios*. Evidentemente, esto puede formularse de distintas maneras de acuerdo con la concepción individual de cada gnóstico y de la escuela a que pertenece. Así, por ejemplo, el autor de *Poimandres* (*Corpus Hermeticum* I, 3) dice: «Quiero aprender lo que es, comprender su naturaleza y conocer a Dios (καὶ γινῶναι τὸν θεόν)». O bien recomienda: «... Que el hombre consciente (ὁ ἐννοῦς ἄνθρωπος) se reconozca inmortal, que conozca a Eros, que es la causa de la muerte, y todo cuanto existe» (*ibid.* I, 18). Así también hallamos en otros textos gnósticos totalmente diversos —por ejemplo, en los mandeos— expresiones como ésta: «Es la voz de Manda d'Haiyê (= γινῶσις τῆς ζωῆς), que viene al mundo como juez... Feliz quien se conoce a sí mismo. Un hombre que se conoce a sí mismo no tiene parangón en el mundo... Que cada cual preste atención a sí mismo. Feliz quien se conoce a sí mismo» (*Johannesbuch*, ed. M. Lidzbarski, 169ss). A qué se refiere ese conocimiento nos lo dice, por ejemplo, el Ginzâ (Lidzbarski, 379): «Yo te lo digo y lo declaro a todo hombre sincero y creyente en su interior:

tú no eras de aquí y tu raíz no era del mundo. La casa en que habitas, esta casa no ha edificado la vida... Venera y alaba el lugar de donde procedes». Una frase de los valentinianos orientales expresa con toda claridad qué es lo que hay que saber sobre el hombre que, por el conocimiento propio, toma conciencia de sí y de su peculiaridad: «No es sólo el baño lo que nos libera, sino también la gnosis: quiénes éramos, qué hemos venido a ser, dónde estábamos, adónde hemos sido arrojados, hacia dónde corremos, de qué hemos sido liberados, qué es la generación, qué es la regeneración» (Clemente de Alejandría, *Excerpt. ex Theod.*, 78). La gnosis liberadora se ocupa del *origen del* → *hombre*, de su *presente* o existencia y de su *finalidad*. Se ocupa —digámoslo más claro— del hombre lanzado de su condición original a la existencia, el cual intenta, gracias al conocimiento, liberarse de la existencia para llegar a su peculiaridad.

b) Esta gnosis, por la que el hombre vuelve a sí y a su origen, incluye otro elemento que es dado con el mismo hombre: *su situación (cósmica) y su destino*. En la gnosis basilidiana se dice, por ejemplo, que el Arconte aprende de Cristo «qué es el no ser, la filiación, el Espíritu Santo, la creación del Todo, dónde tiene lugar la reconstitución de ese Todo» (Hipólito, *Refut.* VII, 26,2s). Esa enseñanza que el Arconte recibe naturalmente en cuanto prototipo se puede resumir brevemente: ἡ γνῶσις τῶν ὑπερκοσμίων (VII, 27,7). Al decir de Ireneo (*Adv. Haer.* I, 2,5), la doctrina valentiniana afirma que Cristo enseña a los eones, también en cuanto prototipos, que la naturaleza de la sicigia consiste en el acto por el cual el Padre primordial piensa que el Padre es inabarcable e incomprensible, y les enseña cuál es la causa de todos los eones excepto de la *Sophia*, cuál es la causa de su creación y formación. El conocimiento de sí llega a comprender —dentro de una inmensa gama de variaciones— que la existencia del hombre es descendimiento, caída, lanzamiento, dispersión, rapto, fracaso y consecuencia de un hundimiento del ser en una profundidad situada fuera de todo mundo posible, la cual es el caos vacío e infinitamente amargo. En este su mundo —que, sin embargo, no es todavía el suyo— se encuentra el hombre encerrado en un cuerpo, estructura de tierra y arcilla que la carne corruptible toma de la tierra, en una estatua que, engendrada por una multitud de fuerzas malignas, yace sin impulso ni aliento y a lo sumo recibe una *psyjé*, en virtud de la cual el hombre no pasa de quedar sujeto a este lugar de lucha continua entre elementos en discordia (cf. Hipólito, *Refut.* V, 7s). Pero el conocimiento de sí, el conocimiento de ese movimiento que va del origen al origen y que constituye la existencia del hombre, incluye también un saber sobre los → misterios del camino santo, de la subida y del retorno al ser propiamente celestial, junto con el nombre de las potencias que obstaculizan la subida, con las fórmulas que facilitan el paso al ser y con las prácticas que fomentan la misma gnosis (cf., por ejemplo, Orígenes, *Contr. Cels.* VII, 40; Epifanio, *Panarion*, 26,10).

Pero, a pesar de la multitud de variantes y repeticiones empleadas para describir este conocimiento de sí que tiene por objeto la salvación, todo se reduce a una prolongación y ampliación de una gnosis centrada en el hombre,

en su origen, destino y finalidad, y todo recibe de ella unidad y dirección. En virtud de tal prolongación, la gnosis asume todos los elementos de tradiciones religiosas que tiene a su alcance y que se refieren al macrocosmos y al microcosmos del → mundo y del hombre. Por mucho que se multipliquen tales elementos y por más que se independicen en determinadas circunstancias, la gnosis y sus «sistemas» no son nunca una especulación cosmológica, soteriológica y antropológica por sí misma, sino que actúan siempre impulsados y dirigidos por una sola intención: explicar el ser y la existencia, manifestando así —precisamente como conocimiento de sí mismo— el origen del hombre, que es a la vez su objetivo. Esto se puede aplicar también a las especulaciones cosmológicas, psicológicas o de cualquier otra índole que aparecen en tratados gnósticos independientes.

2. *Gnosis y mito*. Lo dicho hasta aquí nos lleva a otro dato decisivo para entender qué es la gnosis: el conocimiento de sí como recuerdo o, mejor dicho, el recuerdo que de sí tiene el ser humano, el cual se halla permanentemente en el camino de la salvación en marcha hacia sí mismo en cuanto Dios, imprime su huella a la forma del → *mito gnóstico*. Este no es comparable con los viejos mitos griegos u orientales, a los cuales corresponde siempre una experiencia mítica del mundo y de su salvación. El mito gnóstico, que por lo demás no aparece en bastantes exposiciones filosóficas de origen gnóstico, es la proyección refleja —o, como dice H. Jonas, la *objetivación*— del destino del ser humano que se realiza en el conocimiento de sí como principio de la salvación. La citada formulación de la gnosis como «el conocimiento de quiénes éramos, qué hemos venido a ser, dónde estábamos, adónde hemos sido arrojados, hacia dónde corremos, de qué hemos sido liberados...» (*Excerpt. ex Theod.*, 78), no es la transposición del mito gnóstico al terreno existencial, sino un esquema fundamental de la *explicación* que da de sí la gnosis. Pero este mismo esquema es objetivado en un *seudomito*, cuyo único sentido consiste en fijar la objetividad del proceso de salvación que define la gnosis. El *seudomito* ha de contener y proyectar en el proceso mítico los siguientes elementos: distancia infinita entre el origen y la peculiaridad, destierro a un mundo «inferior» y aprisionamiento ineludible en un ser extraño, posibilidad permanente, aunque escondida, de liberarse del mundo por el conocimiento —intervención que viene de fuera, voz y llamada del más allá que despierta y hace tomar conciencia al inconsciente—, ascensión y regeneración transformante, etc.

A esto se añade el aspecto del *movimiento* que, en forma de caída, descenso, hundimiento, puesta en pie, elevación, transporte y subida, invade el mito y lo dramatiza. Precisamente en esta proyección del conocimiento hacia el drama mítico se refleja el proceso de la gnosis y, en él, la intimidad del proceso global de la gnosis como *proceso de trascendimiento*.

Como ejemplo particularmente claro de esta interpretación del conocimiento gnóstico y de su proceso de salvación podríamos citar el célebre *Canto sirio a la Perla* (HchThom 108-111): en él no hallamos el marco cosmológico del acontecimiento mítico, y la experiencia fundamental de la gnosis se

advierte claramente tanto en el conjunto del relato como en sus detalles concretos. Ampliemos la cita. El hijo del rey, que es el hombre primordial, representante de toda la Humanidad, olvidada en «Egipto», peligroso y extraño escenario de la existencia terrena, su origen celestial y su «perla», es decir, su alma y su propio ser, que había venido a conquistar. Entonces sus padres y los grandes de Partia le escriben una carta que dice así: «... Despierta y surge de tu sueño y escucha las palabras de nuestra carta. Recuerda que eres el hijo de un rey. Mira a quién has servido en la esclavitud. Piensa en la perla, por la cual fuiste a Egipto. Recuerda tu traje de gala (la vestidura celestial, la condición celestial), ten presente su espléndida estola, para que la vistas y te adornes con ella y tu nombre sea leído en el libro de los héroes y tú, con tu hermano, llegues a ser heredero en nuestro reino». Esta carta era «como un enviado». Voló «en figura de águila» hasta el hijo del rey «y vino a ser como la palabra... A su voz me desperté de la embriaguez... Lo mismo que si estuvieran escritas en mi corazón, podía yo leer las palabras de mi carta. Inmediatamente pensé que era hijo del rey, y que mi libre origen ansiaba su propio modo de ser. Me acordé de la perla..., la recogí y me apresuré a volver a la casa de mi padre. Me quité la vestidura sucia e impura y la devolví a su país y emprendí mi camino hasta llegar a la luz de nuestra patria, el Oriente». La carta le sirve de guía. Sus padres le envían al encuentro la vestidura y la estola celestiales. «Yo había olvidado su esplendor... Cuando llegué a ver el traje, de repente me pareció ser un reflejo de mí mismo: lo vi totalmente en mí y me sentí a la vez totalmente en él, como si fuéramos dos cosas diversas y también una sola en la misma figura... Vi además que por encima de él vibraban los movimientos de la gnosis... Me extendí, lo tomé y me adorné con la hermosura de sus colores. Y me cubrí por completo con la estola real... Así revestido, subí y adoré el esplendor del Padre...».

La gnosis se explicita y concreta en múltiples mitos fabulosos y alegóricos, todos los cuales presentan el mismo esquema fundamental con una sola diferencia decisiva: que el protagonista prototípico del movimiento de caída es unas veces de sexo masculino (Saturnil, Libro de Baruc de Justino, naasenios, peratianos, así como Poimandres, los Hechos de Tomás, etc.) y otras femenino (por ejemplo, Simón Mago, gnósticos barbelitas, valentinianos, Pistis Sophia).

A partir de este significado fundamental del mito gnóstico podemos entender: *a*) que los textos de las distintas escuelas y direcciones gnósticas varían de tal forma, dentro de un mismo esquema fundamental, que casi siempre se puede hablar de una semejanza, pero nunca de una identidad de expresión; *b*) que el carácter mitológico de los escritos gnósticos es unas veces más fuerte que otras, como puede observarse fácilmente en el Libro de Baruc de Justino o en la gnosis de Basílides (prescindiendo de muchos escritos del gnosticismo copto, generalmente predomina en las obras gnósticas de mayor madurez la propia exposición conceptual del proceso de la gnosis); *c*) que los acontecimientos míticos, que se desarrollan en dos o tres planos, reflejan en cada estadio el proceso de la gnosis, de suerte que el

conocimiento del gnóstico puede verse reflejado en cada estadio del destino del Enviado o de la *Sophia*; d) que la evidencia de la explicación mitológica y especulativa que da de sí la gnosis se funda en su posterior realización existencial. El gnóstico conoce e incluso experimenta en el mito gnóstico su situación y su destino. Los experimenta porque el mito no es sino la explicación de su destino cognoscitivo gnóstico. El gnóstico se conoce en el mito, porque se ha dado a conocer en él.

3. *Grados de la gnosis*. La esencia de la gnosis consiste en que la salvación se manifiesta por el conocimiento que el gnóstico tiene de sí y del mundo; a su vez, este conocimiento se manifiesta al gnóstico por la contemplación del mito, el cual es una mera proyección u objetivación del proceso de la gnosis. Sin embargo, en el mito no siempre se proyecta la gnosis del gnóstico ni, por tanto, la gnosis del gnóstico es siempre fuente de su gnosis. En la gnosis se da cierta *sucesión de grados*. El hombre no conoce sin más qué es el hombre. Es cierto que todo hombre tiene la posibilidad de saber quién es él y así salvarse. Todo hombre es un gnóstico «en potencia». Pero «en acto» son muy pocos —precisamente los gnósticos— quienes siguen el camino de la gnosis. De esto se trata, por ejemplo, en la *Gran Predicación* de Simón (Hipólito, *Refut.* VI, 12), y también reiteradamente en la predicación de los naasenios. La penetración en el misterio del hombre no está al alcance de los paganos ignorantes (Hipólito, *Refut.* V, 8,4), ni de aquellos que están apegados a la tierra, los *ὕλικοι καὶ χοῖκοί* (V, 8,22), ni de aquellos que sólo conocen el alma (V, 8,34), ni de aquellos que son ciegos por naturaleza (V, 9,20), sino de aquellos que tienen el espíritu, que son espíritu, los *πνευματικοί* (V, 9,6.21), y que son capaces de explicar según el espíritu (V, 9,7), los consagrados o perfectos, los *τέλειοι* (V, 8,9; cf. V, 8,28), es decir, los concedores por antonomasia, los que se denominan a sí mismos *γνωστικοί, φάσκοντες μόνοι τὰ βάθη γινώσκειν* (V, 6,4; V, 8,1; V, 11, 1), y que pueden sondear las profundidades del → ser (V, 8,29). Ellos son los hombres razonables y vivientes (V, 8,31), el grupo selecto de la Humanidad, en los cuales se funda la → esperanza del mundo (V, 8,29.36), los únicos cristianos de verdad (V, 9,22). Sólo quien es realmente hombre puede conocer al hombre.

Pero entre éstos se da de hecho otro grado superior: el de aquellos cuya gnosis es → *revelación*, cristaliza en escritos revelados y viene a servir de paradigma a los que forman parte de su misma familia espiritual. Este rasgo no se suele reflejar en la literatura gnóstica. Ello se debe a que las fuentes gnósticas son generalmente seudónimas y anónimas, pues la referida diferencia es sólo de hecho entre los gnósticos, y el gnóstico no es nada con respecto a su gnosis. Pero a veces un *jefe de escuela* —pretendido o real— aparece como revelador, y su gnosis, como revelación normativa. Así, en la escuela de Simón se conserva un libro titulado *Ἡ μεγάλη ἀπόφασις* (*La gran predicación*), donde Simón mismo dice: «Yo os hablo lo que os hablo y os escribo lo que escribo: este escrito». Y sigue una explicación sobre el origen del Todo a partir de la *σιγή* o del *νοῦς* y de la *ἐννοια* (Hipólito,

*Refut.* VI, 18,2). La propia palabra de Simón se refiere a la fuente de la gnosis. Pero hay otro pasaje todavía más claro. En VI, 9,4 se dice: «Este es el libro de la predicación de la voz y del nombre, predicación que procede del conocimiento (ἐξ ἐπινοίας) de la fuerza grande e infinita. Por eso quedará sellado, oculto, velado y quedará en la casa, porque allí se funda la raíz del Todo». El escrito de Simón es precisamente el clamor de la «fuerza infinita». Pero, al mismo tiempo, permanece oculto en el hombre, mansión del ser, y allí puede, en cuanto posibilidad, convertirse en realidad por el conocimiento. Simón ha revelado en su escrito la posibilidad que reside en todo hombre. Así, este escrito es el paradigma gnóstico que despierta la gnosis. En la escuela de Basílides se repite el mismo sistema con ligeras variantes (V, 9,5). Por el contrario, en la escuela valentiniana el jefe de escuela aparece con mayor claridad como fuente de la gnosis. Aquí surge un rasgo de *entusiasmo*. Y no es simplemente que en los escritos de Valentín hable el νοῦς eterno, como nos lo indica un fragmento conservado por Epifanio (*Panarion*, 31,5,1): «El νοῦς indestructible saluda a los indestructibles. Yo anuncio los innominables e inefables misterios supracelestes, los cuales son incomprendibles para las Potestades y Dominaciones, para los sometidos y para cualquier tipo de mezcla: sólo se manifiestan al conocimiento del inmutable...». Valentín explica que ha tenido una *visión* del Logos. Afirma que de su desarrollo —si es que debemos entender así a Hipólito, *Refut.* VI, 42,2— procede el τραγικὸς μῦθος, que es el fundamento de su doctrina. El τραγικὸς μῦθος es probablemente el mito de la σοφία caída. El salmo de Valentín que nos ha transmitido Hipólito (*Refut.* VI, 37,7s) nos indica cómo ha de entenderse tal visión: «Veo todo pendiente en el éter, todo lo contemplo llevado por el Pneuma. Veo que del alma está pendiente el cuerpo, y el alma está envuelta en el aire, y el aire a su vez pende del éter. Del abismo brotan los frutos y del seno nace la vida». En el Espíritu, por el cual está sostenido el Todo, descubre la visión de Valentín el conjunto y el origen de todas las cosas, desde la carne hasta los eones y el Logos, e incluso hasta el *Bythos*.

Es en el movimiento ascensional del espíritu o —lo que es lo mismo— en el descendimiento al abismo, en el éxtasis del espíritu, que penetra y domina al Todo, donde se manifiestan las dimensiones sucesivas y sus relaciones, las cuales aparecen abiertas y existentes en el espíritu. Así se explica la indicación de Ireneo (*Adv. Haer.* I, 12,3) en el sentido de que los valentinos afirman haber actuado como comadronas en el nacimiento simultáneo de los seis eones (nacidos del padre primordial y de la ἐννοία). La gnosis primera es una creación, una manifestación de lo que ya se conoce. Como oportunamente nos dicen Tertuliano y Clemente de Alejandría, el aspecto visionario se ha mantenido claro en la escuela de Valentín. Especialmente nos habla de visiones un valentiniano tardío, Marcos el «Mago», el cual se consideraba como γνωστικώτατος y poseedor de la «fuerza sublime procedente de los espacios invisibles e inefables». Según Ireneo (*Adv. Haer.* I, 14,1), a él descendió la sublime tétrada, la σιγή, y «le reveló su propio ser y el origen del Todo, cosas que no había manifestado a ninguno de los dioses

ni de los hombres...». Le revela asimismo «la → verdad», y él ve «el cuerpo de la verdad», la forma del «hombre». Entonces la verdad misma abre su boca y pronuncia la palabra ΙΗΣΟΥΣ.

A este origen extático de la gnosis, que consiste en la concepción del silencio en cuyo abismo nacen todos los seres, corresponde también la *forma extática* que adoptan las expresiones de la gnosis, la cual habla siempre en imágenes, signos y cifras, con una multitud de sentidos y posibilidades de interpretación (→ imagen). Tal peculiaridad influye —materialmente— incluso en la «gnosis» del neoplatonismo. Aconteció que Porfirio leyó un poema que fue calificado de «insensato» por uno de los oyentes, pues expresaba muchas cosas en forma mística, entusiasta y velada; entonces Plotino le alabó con estas palabras: «Te has mostrado a la vez como poeta, filósofo y hierofante» (Porfirio, *Vita Plotini*, 15).

A partir de esta fuente de la gnosis —o, en general, a partir de su origen pneumático— se comprende por qué la gnosis de todos los tiempos ha mostrado cierta propensión hacia la poesía, como lo prueban los cantos de los Hechos apócrifos de los Apóstoles, los Salmos de Salomón, los Salmos de Basílides, los salmos maniqueos, los cantos de Bardesanes y de otros, pero también por qué sus obras literarias específicas, apocalipsis, evangelios, escritos de revelación y tratados, están penetrados de un espíritu poético que depende a su vez del seudomito.

4. *La gnosis como principio de interpretación.* La gnosis del jefe de escuela gnóstica es, de este modo, el paradigma que despierta la gnosis de todos los demás gnósticos; tal gnosis debe su ser a su propia comprensión. Pero a la vez es estimulada por todo lo que conoce en su ambiente espiritual como expresión y legitimación de la gnosis. Es un rasgo característico de toda sabiduría religiosa de los pueblos. Lo cual no significa que su gnosis se manifieste abiertamente, pero sí se da en la medida en que cada hombre es capaz de llegar a la gnosis. Esta puede ser rastreada por el gnóstico, puede ser recogida en sus expresiones infinitamente variadas, ocultas al psíquico, e interpretada a la verdadera luz, de suerte que esas expresiones pueden ser a su vez testimonios de la gnosis. El método de *interpretación* es la *alegoría*. Y la regla de interpretación es explicar la gnosis en su mito, en su proceso decisivo: el destino del «hombre» o de la *Sophia*, etc. Según esto, el gnóstico puede presentar su predicación como verdadera interpretación del AT y del NT, pero también de poetas, filósofos, médicos y astrólogos paganos. Por eso la actitud práctica frente al contenido de todos estos textos es relativamente indiferente.

a) Así resulta que, aunque la gnosis rechace o desvirtúe el pensamiento del AT sobre la creación, no por ello deja de emplear abundantemente el AT para documentar la explicación que de sí da la gnosis, y esto tanto más cuanto que la gnosis adopta una actitud distinta frente a cada uno de los escritos y grupos de escritos del AT. Pero la interpretación gnóstica evita que el AT sea mal entendido. Para ella no se trata, en manera alguna, de AT. Para no citar más que dos ejemplos entre la multitud de interpretaciones gnósticas

del AT, recordemos primeramente la gnosis de los llamados peratianos, según la expone Hipólito (*Refut.* V, 15ss). En ellos hallamos, por ejemplo, una alegoría relacionada con su nombre sobre la salida de Egipto. Después de unas citas de la Odisea y de Heráclito leemos: «Así la muerte sumerge a los egipcios con sus carros en el mar Rojo. Todos los ignorantes son los egipcios. La salida de Egipto significa la salida del cuerpo..., y el paso del mar Rojo significa el salto sobre el agua de la perdición, es decir, el tiempo, y llegar a la otra orilla del mar Rojo significa llegar más allá del nacimiento, y llegar al desierto significa salir del devenir para alcanzar el lugar donde se reúnen todos los dioses de la corrupción y el dios de la redención». Estos dioses de la perdición son las estrellas, a las que Moisés llama serpientes del desierto. Moisés les opone la verdadera serpiente y salva así a los que fueron mordidos por aquéllas. La verdadera serpiente es a su vez «el gran principio» a que alude Jn 1,1-4. Como segundo ejemplo citaremos la *Pistis Sophia*, para la cual los Salmos del AT presentan recónditas profecías sobre su propio destino. Sólo el gnóstico sabe que el «yo» de los Salmos es la *Pistis Sophia* y a quién se alude cuando los Salmos hablan de enemigos. Por eso el gnóstico compone «contrasalmos», los cuales desvelan los misterios incluidos en los Salmos del AT y comunican su verdadero contenido.

b) El gnóstico considera que el NT se halla en principio al mismo nivel que el AT; no obstante, lo admite en su conjunto. Pero es el caso que, según los valentinianos, hay que distinguir entre las *palabras de Jesús*. «Unas cosas han sido dichas por el σωτήρ, otras por la Madre, otras por el Demiurgo», se dice en Ireneo (*Adv. Haer.* I, 7,3) a propósito de las distinciones en el AT. Los naasenios piensan que sobre Jesús descendieron τὰ νοερά και ψυχικά και χοϊκά. «Y estas tres personas hablan a la vez, cada una a los suyos, según su propio ser» (es decir, hablan a los elegidos, a los llamados y a los cautivos; Hipólito, *Refut.* V, 6,7; cf. V, 12,4; X, 9,2s). Pero esto tiende, sin duda, a asimilar las palabras de Jesús a la comprensión de las respectivas clases de personas. El gnóstico sabe que Jesús ha hablado por principio veladamente y que sus palabras, lo mismo que el AT, deben entenderse alegóricamente. Sabe también que → Jesucristo en los → evangelios ha revelado muy pocas cosas. La mayor parte de lo cual y lo mejor lo dijo a sus discípulos en secreto, y en secreto fue transmitido, es decir, en los escritos herméticos (cf., por ejemplo, Ireneo, *Adv. Haer.* I, 25,5). Los evangelios redactados por los gnósticos, esto es, el «Evangelio de la Verdad» (*ibid.* III, 11,9) contienen una correcta selección del NT, una interpretación adecuada del mismo y la auténtica tradición (tradición hermética). Y lo que se dice de los evangelios se puede decir también en parte de los → apóstoles, sobre todo de las epístolas de Pablo. También los apóstoles han hablado en parábolas que necesitan explicación. Cosa que sólo pueden hacer quienes poseen la auténtica → tradición, o sea, los gnósticos: *Non enim per litteras traditam illam, sed per vivam vocem*. Por eso dijo → Pablo: σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις (1 Cor 2,6; cf. Ireneo, *ibid.* III, 2). Pero la crítica gnóstica sobre los apóstoles es mucho menos dura que la crítica de los evangelios. Los apóstoles predicaron a menudo antes de poseer la gnosis completa (*ibid.*, III,



1,1). Con frecuencia el gnóstico está más instruido que ellos (*ibid.*, IV, 6,1). Por lo que se refiere al NT en su conjunto, el gnóstico lo considera fuente de la gnosis sólo en un sentido limitado y de manera secundaria, al igual que el AT. Jesús y sus apóstoles comunicaron en él algo de gnosis, pero de manera parcial e inaccesible. Si la gnosis no se diera en otra parte, de aquí no podría surgir. De hecho, no ha surgido del NT. A lo sumo se la puede adivinar entre veladuras, cuando echa mano de la exégesis alegórica, dirigida por el mito que sirve de explicación a la gnosis. Esta exégesis es parecida a la que hace de Mt 5,25 el «gnóstico» Carpócrates: «El adversario —dice— es uno de los ángeles del mundo, al cual llaman demonio: fue creado para que lleve las almas perdidas desde el mundo hasta el Arconte, el primero de los ángeles que hicieron el mundo. Este entrega tales almas a otro ángel que está a su servicio, para que las introduzca en otros cuerpos. Porque el cuerpo es una cárcel. Y la frase “no saldrás de ahí hasta que hayas pagado el último céntimo” significa que no se librárá ese tal del poder de los ángeles que hicieron el mundo» (Ireneo, *Adv. Haer.* I, 25,4).

Algo parecido encontramos en la explicación gnóstica de la cruz de Jesús sobre el Gólgota en HchJn 97ss. Según este pasaje, Jesús, que está en una caverna y la ilumina, dice a Juan: «Juan, a la vista de la gente soy crucificado allá abajo en Jerusalén... A ti te hablo: ¡escucha lo que te digo!... Y... me mostró una cruz luminosa, inmóvil, y en torno a la cruz un gran montón que no tenía forma única, y en aquélla (en la cruz luminosa) había forma de un solo e idéntico aspecto. Percibí al Señor en lo alto de la cruz, pero no tenía figura, sino únicamente voz; no la voz a que estamos acostumbrados, sino una voz dulce, bondadosa y realmente divina, que me dijo: A esta cruz luminosa le doy por vuestra causa diversos nombres: Logos, Nous, Jesús, Cristo, Puerta, Camino, Pan, Semilla, Resurrección, Hijo, Padre, Espíritu, Vida, Verdad, Fe, Gracia». Claro que estos nombres son sólo para los hombres. En realidad, se trata de la cruz del mundo, la cual une, crea y delimita todas las cosas, lo mismo que Jesús no es quien aparenta ser, sino el Logos gnóstico. Pero estas y otras cosas parecidas sólo puede conocerlas quien posee el Pneuma y es capaz de descubrir sus misterios cuando choca con ellos. El Pneuma lo posee el gnóstico. Por eso «no hay oyente de estos misterios fuera de los gnósticos perfectos» (Hipólito, *Refut.* V, 8,29). «Cuando uno es ciego de nacimiento..., habrá de captar la visión y ver por medio de nosotros...» (*ibid.* V, 9,20).

c) Dado que la gnosis no procede propiamente del AT y del NT, sino que estos documentos sirven únicamente para que se la vaya descubriendo en ellos y crezca el ardor con su contacto, no es de extrañar que la *literatura pagana* sea para la gnosis un buen material utilizable para interpretar y explicar su mito. Según los gnósticos, los poetas paganos, como Homero; los filósofos, como Heráclito, Pitágoras, Platón, etc.; los médicos, como Galeno, e incluso los mitos y las leyendas de los griegos están llenos de gnosis. Podría decirse que «todo lo que han dicho los paganos basta para conocer el Todo a quienes tienen oídos para oír...» (Hipólito, *Refut.* VI, 16,1). A esto se debe la existencia de numerosos textos gnósticos sembrados de citas de

poetas y filósofos interpretadas en sentido gnóstico. Quizá el pasaje más notable es el que nos refiere Hipólito (*Refut.* V, 9,7ss), donde los gnósticos explican que «los que aparecen en la escena nada hacen ni dicen sin un sentido más profundo. Por tanto, cuando el pueblo se reúne en el teatro y aparece uno vestido de manera chocante y tocando la cítara, éste canta, sin saber lo que dice, los grandes misterios...». Si canta, por ejemplo, un himno en honor del multiforme Attis, está aludiendo al «ánthropos», en cuyo destino se cumple su propio destino. «Mediante esas palabras se unen al misterio de la gran Madre y creen sobre todo ver el misterio total a través de cuanto allí se hace (δρῶμενα)». Así, pues, la → sabiduría y la profecía del AT (→ profeta), las palabras de Jesús y los discursos de los apóstoles, la poesía pagana, la filosofía, la ciencia y el anuncio de los misterios, todo contribuye a inflamar y alimentar la gnosis de los gnósticos y, en consecuencia, a manifestar el camino de la salvación mediante un saber oculto en todo el mundo, pero conocido por los gnósticos. La fuente de la gnosis es la gnosis. Se la encuentra plasmada en los textos inspirados de los escritos gnósticos, los cuales enseñan mítica o conceptualmente la gnosis salvadora del conocimiento propio, que incluye el conocimiento del mundo y de la salvación. Pero aquel que la escucha y la recibe, descubre al fin que todos los libros y discursos del mundo, tanto sabios como necios, le sirven de preciosos testimonios para lograr la gnosis del conocimiento de sí y a conquistar así el ser originario del hombre. A esta plenitud de la gnosis se puede llegar con la ayuda de diversos medios: por una parte, baños, abluciones, unciones, consagraciones, danzas cultuales, etc.; por otra, una actitud libertina o ascética ante la vida (→ ascética), prueba de la → libertad que se le muestra en la plenitud de la gnosis. Pero donde con mayor pureza aparece la esencia de la gnosis es en la dirección valentiniana, de la cual refiere Ireneo (*Adv. Haer.* I, 21,4): «Otros rechazan todas estas prácticas y dicen que no se debe intentar exponer el misterio inefable e invisible del poder por medio de criaturas visibles y caducas, ni el ser inconcebible y corpóreo por medio de cosas sensibles y materiales. El simple conocimiento de la grandeza inefable es la redención perfecta (εἶναι δὲ τελείαν ἀπολύτρωσιν αὐτὴν τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ ἀρρήτου μεγέθους). La ignorancia dio lugar a la indigencia (τὸ ὑστέρημα) y al sufrimiento; la gnosis liquidará todo el imperio de la ignorancia. La gnosis, pues, es la redención del hombre interior... Por la gnosis es redimido el hombre interior, el πνευματικός; por eso basta el conocimiento del Todo: ahí está la verdadera redención».

F. Ch. Baur, *Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Tubinga 1835; W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Gotinga 1907; R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn 1921; F. C. Burkitt, *Church and Gnosis*, Cambridge 1932; W. Völker, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, Tubinga 1932; H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist I* (Die mythologische Gnosis), Gotinga 1934 (21954); M. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, París 1948; J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Epîtres de S. Paul*, Lovaina 1949; G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, Zurich 1951; E. Haenchen, *Gab es eine vorchristliche Gnosis?*: ZThK 49 (1952) 316-349; G. Quispel, *Das Buch Baruch. Ein Beitrag zum Problem der christlichen*

*Gnosis*: ZThK 50 (1953) 123-158; H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist II* (Von der Mythologie zur mystischen Philosophie), Gotinga 1954; H. Leisegang, *Die Gnosis*, Stuttgart 1955; A. Orbe, *Estudios valentinianos*, 5 vols., Roma 1955s; H. Schlier, *Der Mensch im Gnostizismus: Anthropologie religieuse* (ed. C. J. Bleeker), Leiden 1955, 60-76; H. Schlier, *Das Denken der frühchristlichen Gnosis: Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann* (Berlín 1957) 67-82; J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, Paris 1958; R. Mc L. Wilson, *The Gnostic Problem. A Study of the Relations between Hellenistic Judaism and the Gnostic Heresy*, Londres 1958; E. Peterson, *Frühkirche, Judentum, Gnosis*, Friburgo 1959; W. Till, *Das Evangelium der Wahrheit. Neue Übersetzung des vollständigen Textes*: ZNW 50 (1959) 165-185; W. C. van Unnik, *Evangelien aus dem Nilsand*, Francfort 1960; K. Rudolph, *Die Mandäer I* (Das Mandäerproblem), II (Der Kult), Gotinga 1961; H. Cornélis, *La gnose éternelle*, Paris 1961; R.-M. Grant, *La gnose et les origines chrétiennes*, Paris 1964; H. Schlier, *Der Mensch im Gnostizismus: Besinnung auf das NT* (Friburgo 1964) 97-111; N. Brox, *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon. Zur Charakteristik der Systeme*, Salzburgo 1966; H. M. Schenke, *Die Gnosis: Umwelt des Urchristentums*, I (Berlín 1965) 371-415; II (Berlín 1967) 351-418; R. Haardt, *Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse*, Salzburgo 1967; H. Langerbeck, *Aufsätze zur Gnosis*, Gotinga 1967; R. Haardt, *Gnosis y Gnosticismo*: SM III (1973) 291-306.

H. SCHLIER