

UNIVERSIDAD DE COSTA RICA
SISTEMA DE ESTUDIOS DE POSGRADO

**“LA ONTOLOGÍA DEL MAL EN LA GNOSIS: UNA LECTURA DEL
APÓCRIFO DE JUAN”.**

Tesis sometida a la consideración de la Comisión del
Programa de Estudios de Posgrado en Filosofía
para optar al grado y título de Maestría Académica
en Filosofía

Róger Prendas Garro

Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica

2020

Dedicatoria

*¿Y si el amor nos engaña?
¿Quién la vida nos alienta
si el crepúsculo nos hunde
en la verdadera ciencia
del Bien que quizá no exista
y del Mal que late cerca?*

Federico García Lorca, Canción otoñal (noviembre de 1918).

Esta investigación está dedicada a mi hijo y sobrinos, a quienes les espera un futuro cada vez más incierto, para que tengan el valor y convicción de luchar por sus ideales de justicia. A mi sobrina Evita, que en su primer mes de vida me enseñó el valor de perseverar y seguir adelante. A mis padres; cada uno a su manera, dando lo mejor de sí, me han apoyado y valorado. A mi familia, por quienes soy lo que soy. A Carlos, Dayanna, María José y Tamara, quienes saben que llevo en el corazón. A la memoria de mi carísimo amigo Joaquín Carbonell, por su hospitalidad, generosidad y enorme sentido de la amistad. A la memoria de mis profesores Elizabeth Muñoz, Ericka Scholtz y Óscar Mas Herrera, por sus enseñanzas siempre presentes.

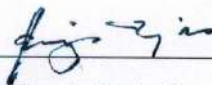
Agradecimientos

Esta tesis no habría visto la luz sin el impulso que espontánea y desinteresadamente me brindó el profesor Juan Diego Moya, una mañana de febrero de 2016, quien hubo de levantarme el ánimo para culminar el proceso de maestría. Como siempre, tuvo las palabras precisas y cortesía que siempre le caracterizan. Asimismo, al equipo de dirección de tesis. Por muchos años, he podido contar con la atención, disposición, preparación y amistad del profesor Luis Fallas; este es un pequeño pago a una enorme deuda. Al profesor Sergio Rojas, por la confianza al asumir la dirección, su meticulosidad y exigencia reflejaron siempre la importancia que dio al proyecto. Al padre Leonel Miranda, por su orientación aclaratoria, rigurosa y erudita. A los profesores Carlos Alberto Rodríguez y Jimmy Washburn por apoyarme en el trámite de ingreso al posgrado, este resultado pretende retribuir su voto de confianza. A los compañeros de talleres, cuya franqueza en comentarios y críticas cincelaron y dieron forma a un borrador con muchos pendientes. Al personal del SIBDI que gentilmente atendió mis consultas y peticiones. A mis maestras Ana Isabel y Elcira que me enseñaron a leer. A Francisco, Luis, Carlos, Alonso, Melissa, Noelia, Bárbara y Alex, Sofía, Ana Isabel, Karen, Eleonora, Pamela, Jannia, Mike y Jeff, Valeria, Rosibel y Natalia, por enseñarme el valor de la amistad, por el tiempo, alegrías, tristezas y conversaciones compartidas. A mis tíos Carlos, Aida y Vicky. A mis estudiantes que han compartido su tiempo y atención. Que a través de este modesto esfuerzo y sincera gratitud pueda corresponder a tantísima generosidad.

Esta Tesis fue aceptada por la Comisión del Programa de Estudios de Posgrado en Filosofía de la Universidad de Costa Rica, como requisito parcial para optar al grado y título de Maestría Académica en Filosofía



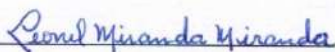
Dr. Jethro Masís Delgado
Representante del Decano
Sistema de Estudios de Posgrado



Dr. Sergio Rojas Peralta
Profesor Guía



Dr. Luis Fallas López
Lector



Dr. Leonel Miranda Miranda
Lector



Dr. Mario Solís Umaña
Director del Programa de Posgrado en Filosofía



Róger Prendas Garro
Sustentante

Tabla de Contenido

Portada	I
Dedicatoria	II
Agradecimientos	III
Hoja de aprobación	IV
Tabla de contenido	V
Resumen en español	VIII
Lista de abreviaturas	IX
Introducción	1
Capítulo Primero: la aparición del mal como problema filosófico. Aquí se revisan las valoraciones que se dieron en torno al problema del mal en la tradición filosófica griega en vistas a apreciar el giro que representa la gnosis, a saber, la ruptura de la ontología continua entre el Ser y el Bien.	31
<i>1.1 El problema del mal en el pensamiento griego, o el Bien como lo que es</i>	38
<i>1.2 El replanteamiento del cristianismo</i>	46
<i>1.2.1 El mundo como obra de un dios menor, o el Mal como lo que es</i>	48
<i>1.2.2. Cosmogonía: el mal en el mundo no es el mundo sino su causa</i>	51
<i>1.3 Orígenes de Alejandría: antecedentes de una teodicea cristiana</i>	54
<i>1.4 Conclusiones</i>	59
<ul style="list-style-type: none">• Capítulo segundo: Se analizan los contenidos del <i>Apócrifo de Juan</i> desde el problema del mal como clave de lectura, así como los paralelos que pueden encontrarse en otras fuentes primarias, para ofrecer una idea directa de sus planteamientos y resoluciones.	
<i>2.1 El Apócrifo de Juan</i>	60

<i>2.2 Apócrifo de Juan y los antecedentes de una ponerología gnóstica</i>	65
<i>2.3 El relato de la creación</i>	74
<i>2.4 Antropogonía</i>	78
<i>2.5 Antropología</i>	82
<i>2.6 Ética y política en un mundo perdido</i>	85
<i>2.7 La discusión sobre la legitimidad institucional</i>	93
<i>2.8 Conclusiones</i>	98
<ul style="list-style-type: none"> • Capítulo tercero: El <i>Apócrifo de Juan</i> y el platonismo medio. Este capítulo expone las discusiones en torno al carácter (real o no) del mal tal y como se expresó en las cosmogonías de los principales representantes del platonismo medio. 	
<i>3.1 La desestimación del mal en el platonismo medio.</i>	99
<i>3.2 El mal como hipóstasis</i>	106
<i>3.3 Conclusiones</i>	119
<ul style="list-style-type: none"> • Capítulo cuarto: Las soluciones al problema del mal. Por último, se valoran las soluciones que se ofrecen a lo interno del <i>Apócrifo de Juan</i> y las consecuencias externas que comprometen los esfuerzos para una teodicea que justifique a Dios como creador, único, bueno y perfecto. 	
<i>4.1 El libre albedrío como justificación de la responsabilidad humana y la inculpabilidad divina.</i>	122
<i>4.2 De la pistis que salva a la gnosis que libera.</i>	125
<i>4.3 Los compromisos morales de la gnosis.</i>	135
<i>4.4 Conclusiones</i>	138
<i>Consideraciones finales</i>	139
Índice de autores	146
Índice de términos griegos	149

Índice analítico	153
Índice de pasajes	154
Bibliografía	158

Resumen

Esta tesis surge desde la inquietud que despierta la de un dios perverso, que fue para la gnosis el centro en torno al cual giraron sus explicaciones acerca del origen del mal. La tesis se propone definir en qué consiste el mal y qué implicaciones se siguen de esa comprensión. Si bien el mal es el tema medular de la gnosis, aun no se ha precisado su carácter bajo conceptos como privación o no-ser (como aparecen en otras tradiciones) y en buena parte este vacío se explica por los criterios tradicionalmente judicativos con que se ha abordado la gnosis y que han limitado sus alcances a nivel conceptual.

Tomando como muestra el *Apócrifo de Juan*, la tesis se propone como clave de lectura el problema del mal, para lo cual se extiende a lo largo de cuatro capítulos: antecedentes, análisis del texto, diálogo con interlocutores de la época y soluciones. *Apócrifo de Juan* es la descripción más completa del mito etiológico, que rastrea el origen del mal visible en la experiencia cotidiana desde una lectura invertida del Génesis y que le permite reubicar a Dios y el Creador como entidades distintas. La admisión del mal como una realidad creada supone una ruptura con la ontología normativa tradicional; se pierde ahora la continuidad entre el bien y el ser, toda vez que la inferioridad del Creador es ontológica y moral.

Como solución, *Apócrifo de Juan* exhorta a la rectitud moral y la participación ritual como medios de reintegrar el alma a su plenitud original, toda vez que participa de una semejanza metafísica con Dios, cuya autonomía respecto del gobierno terrenal resulta de independizarse de leyes, autoridades e instituciones corruptas; el verdadero orden moral en el mundo es seguir a Dios. *Apócrifo de Juan* reivindica los valores de su época; no es una expresión de rebeldía o desesperación existencial. La distancia entre el gobierno del mundo y el reino de Dios es más una lectura de la crisis política de la época.

La tesis concluye en el reemplazo de la teodicea (entendida como la justificación del mal en una creación buena) por la utopía donde la plenitud espiritual sea posible, así como la liberación presente respecto del mal.

Abreviaturas:

Autor	Nombre completo	Abreviatura
<i>Agustín de Hipona</i>	<i>Contra duas epistolas pelagianorum libri quatuor</i>	<i>Epist. Pelag.</i>
	<i>Epistulae</i>	<i>Epist. Aug.</i>
	<i>Contra Iulianum libri sex</i>	<i>C. Iulian.</i>
	<i>Contra Iulianum (incomp.).</i>	<i>C. Iulian. Inc.</i>
	<i>De Baptismo contra Donatistas</i>	<i>De Bap.</i>
	<i>De Civitate Dei</i>	<i>Civ. Dei</i>
	<i>De gestis Pelagii</i>	<i>Gest. Pelag.</i>
	<i>De libero arbitrio</i>	<i>De Lib.</i>
	<i>De moribus ecclesiae et de moribus manichaeorum libri duo</i>	<i>De Mor.</i>
	<i>De natura et gratia</i>	<i>De nat. et gr.</i>
	<i>De nuptiis et concupiscentia ad Valerium libri duo</i>	<i>De Nup.</i>
<i>Albino</i>	<i>Didaskalikos</i>	<i>Didask.</i>
<i>Antimo de Roma</i>	<i>De Sancta Ecclesia</i>	<i>De Sanct.</i>
<i>Apuleyo</i>	<i>De Dogmate Platonis</i>	<i>Dog. Plat.</i>
<i>Aristides</i>	<i>Apología</i>	<i>Apol. Arist.</i>
<i>Aristófanes</i>	<i>Aves</i>	<i>Av.</i>
	<i>Equites</i>	<i>Equit.</i>
<i>Aristóteles</i>	<i>De anima</i>	<i>Anim.</i>
	<i>De caelo</i>	<i>Cael.</i>
	<i>De generatione animalium</i>	<i>Gen. Anim.</i>
	<i>De Generatione et Corruptione</i>	<i>Gen. Corrup.</i>
	<i>Motu animalium</i>	<i>Mot. Anim.</i>
	<i>Ethica Eudemia</i>	<i>Eud.</i>
	<i>Ethica Nicomachea</i>	<i>Nich.</i>
	<i>Magna moralia</i>	<i>Moral.</i>
	<i>Metaphysica</i>	<i>Metaph.</i>
	<i>Physica</i>	<i>Phys.</i>
	<i>Politica</i>	<i>Polit.</i>
	<i>Protrepticus (Fragmenta).</i>	<i>Prot. Fr.</i>
	<i>Rhetorica</i>	<i>Rhet.</i>
<i>Asclepio de Trales</i>	<i>In Nicomachi introductio arithmetica</i>	<i>In Nich. Ar.</i>
<i>Atanasio de Alejandría</i>	<i>De decretis Nicaene synodi</i>	<i>Dec. Nic.</i>

	<i>Dialogi duo contra Macedonianos</i>	<i>Dial. Maced.</i>
	<i>Orationes contra Arianos</i>	<i>Orat. Ar.</i>
	<i>Testimonia e scriptura</i>	<i>Test. Script.</i>
	<i>Commentarius de templo Athenarum (Sp.).</i>	<i>Comm. Athen.</i>
<i>Atenágoras</i>	<i>Legatio</i>	<i>Legat.</i>
	<i>De resurrectione mortuorum</i>	<i>Res. Mort.</i>
<i>Balduino de Forda</i>	<i>De commendatione fidei</i>	<i>Comm. Fid.</i>
<i>Basilio de Cesarea</i>	<i>Adversus Eunomium</i>	<i>Adv. Eun.</i>
	<i>De fide</i>	<i>De Fid.</i>
	<i>De spiritu sancto</i>	<i>De Spir. Sanct.</i>
<i>Beda el Venerable</i>	<i>In Lucae evangelium expositio</i>	<i>In Luc. Evang. Exp.</i>
<i>Bernardo de Claraval</i>	<i>Epistolae</i>	<i>Epist. Ber.</i>
<i>Boecio</i>	<i>De topicis differentiis</i>	<i>Top. Dif.</i>
<i>Boecio de Dacia.</i>	<i>De Summo Bono</i>	<i>Summ. Bon.</i>
<i>Calcidio</i>	<i>Commentarius in Platonis Timaeum</i>	<i>Comm. In Tim.</i>
	<i>De Fato</i>	<i>De Fat.</i>
<i>Cicerón</i>	<i>De natura deorum</i>	<i>Nat. Deo.</i>
<i>Cipriano Cartaginense</i>	<i>De zelo et livore</i>	<i>De zel.</i>
	<i>De unitate ecclesiae</i>	<i>Unit. Eccl.</i>
	<i>Epistolae</i>	<i>Epist. Cip.</i>
<i>Clemente de Alejandría</i>	<i>Excerpta ex Theodoto</i>	<i>Exc. Theod.</i>
	<i>Paedagogus</i>	<i>Paed.</i>
	<i>Protrepicus</i>	<i>Protrep.</i>
	<i>Quis dives salvatur</i>	<i>Div. Salv.</i>
	<i>Stromateis</i>	<i>Strom.</i>
<i>Clemente de Roma</i>	<i>Epistula 1 ad Corinthios</i>	<i>Ep. Ad Cor.</i>
	<i>Epistulae de virginitate (Sp.).</i>	<i>Ep. Virg.</i>
	<i>Homiliae</i>	<i>Hom.</i>
<i>Crisipo</i>	<i>Fragmenta logica et physica</i>	<i>Frag. Log.</i>
	<i>Fragmenta moralia</i>	<i>Frag. Mor.</i>
<i>Damasio</i>	<i>De principiis</i>	<i>De princ.</i>
<i>Defensor de Ligugé</i>	<i>Liber scintillarum</i>	<i>Lib. Scint.</i>
<i>Dídimo el Ciego</i>	<i>De Trinitate</i>	<i>De Trin.</i>
<i>Diógenes Laercio</i>	<i>Vitae Philosophorum</i>	<i>Vit. Phil.</i>
<i>Elio Herodiano</i>	<i>Partitiones</i>	<i>Partit.</i>
<i>Epicteto</i>	<i>Disertationes ab Arriano digestae</i>	<i>Dis. Arr.</i>

	<i>Disertationes ab Arriano digestae (Fragmenta).</i>	<i>Dis. Arr. Frag.</i>
<i>Epicuro</i>	<i>Epistola ad Meneceum</i>	<i>Ad Men.</i>
<i>Epifanio de Salamis</i>	<i>Panarion</i>	<i>Pan.</i>
<i>Esquilo</i>	<i>Agamemnon</i>	<i>Ag.</i>
	<i>Scholia in Septem Contra Thebas</i>	<i>Schol. Sept.</i>
<i>Eusebio de Cesarea</i>	<i>Historia ecclesiastica</i>	<i>Hist. Eccl.</i>
	<i>Praeparatio Evangelica</i>	<i>Praep. Ev.</i>
<i>Filón de Alejandría</i>	<i>De Abrahamo</i>	<i>Abrah.</i>
	<i>De fuga et inventione</i>	<i>Fug.</i>
	<i>De migratione Abrahami</i>	<i>De Migr.</i>
	<i>De Mutatione Nominum</i>	<i>Mut. Nom.</i>
	<i>De Opificio Mundi</i>	<i>Op. Mund.</i>
	<i>De Posteritate Caini</i>	<i>Post. Ca.</i>
	<i>De Sacrificiis Abelis et Caini</i>	<i>De Sacr.</i>
	<i>De Somnis</i>	<i>Som.</i>
	<i>De specialibus legibus (lib. i-iv).</i>	<i>Spec.</i>
	<i>De vita Mosis</i>	<i>Vit. Mos.</i>
	<i>Legatio Ad Gaium</i>	<i>Leg. Ga.</i>
	<i>Legum allegoriae</i>	<i>Leg. Alleg.</i>
	<i>Quaestiones et solutiones in Genesim</i>	<i>Quaest. Et sol. In Gen.</i>
	<i>Quis rerum divinarum heres</i>	<i>Div. Her.</i>
	<i>Quod Deterius Potiori Insidiari Soleat</i>	<i>Det.</i>
<i>Flavio Josefo</i>	<i>Antiquitates Iudaicae</i>	<i>Ant. Iud.</i>
	<i>Bellum Iudaicum</i>	<i>Bell.</i>
<i>Focio</i>	<i>Bibliotheca</i>	<i>Bib.</i>
<i>Galeno</i>	<i>De differentiis pulsuum</i>	<i>Dif. Puls.</i>
<i>Gregorio Magno</i>	<i>Regula pastoralis</i>	<i>Reg. Pas.</i>
<i>Gregorio de Nisa</i>	<i>De Hominis Opificio</i>	<i>Hom. Op.</i>
	<i>De vita Moses</i>	<i>Mos.</i>
	<i>Dialogus de anima et resurrectione</i>	<i>Anim. Et Res.</i>
	<i>In inscriptione psalmorum</i>	<i>Inscr. Psalm.</i>
	<i>Oratio Catechetica Magna</i>	<i>Or. Catech.</i>
	<i>Refutatio confessionis Eunomii</i>	<i>Ref. Eun.</i>
<i>Hipólito de Roma</i>	<i>Refutatio ómnium haeresium</i>	<i>Ref.</i>
<i>Heródoto</i>	<i>Historiarum Libri Novem</i>	<i>Hist. Nov.</i>

<i>Hesíodo</i>	<i>Opera et diez</i>	<i>Op. Di.</i>
<i>Homero</i>	<i>Ilias</i>	<i>Il.</i>
<i>Ignacio de Antioquía</i>	<i>Epistola ad Ephesios</i>	<i>Ad Eph.</i>
	<i>Epistola ad Magnesios</i>	<i>Ad Mag.</i>
	<i>Epistola ad Romanos</i>	<i>Ad Rom.</i>
	<i>Epistola ad Smyrnaeos</i>	<i>Ad Smyr.</i>
	<i>Epistola ad Trallianos</i>	<i>Ad Trall.</i>
<i>Ireneo de Lyon</i>	<i>Adversus Haereses</i>	<i>Adv. Haer.</i>
<i>Jámblico</i>	<i>De communi mathematica scientia</i>	<i>De Comm.</i>
	<i>De Mysteriis Aegyptiorum</i>	<i>Myst. Aeg.</i>
	<i>In Platonis Timaeum Commentarii</i>	<i>Tim. Comm.</i>
	<i>Protrepticus</i>	<i>Prot.</i>
<i>Jenofonte</i>	<i>Memorabilia</i>	<i>Mem.</i>
<i>Jerónimo</i>	<i>Explanatio in Daniele</i>	<i>Expl. Dan.</i>
	<i>Epistulae</i>	<i>Epist. Hier.</i>
<i>Juan Crisóstomo</i>	<i>In Iohannem (homiliae 1-88).</i>	<i>Hom. Ioh.</i>
	<i>In epistulam ad Romanos</i>	<i>In Ep. Rom.</i>
	<i>Eclogae I-XLVIII ex diversis homiliis</i>	<i>Eclog. Hom.</i>
	<i>Homiliae in epistulam I ad Corinthios</i>	<i>Hom. 1 Cor.</i>
	<i>In dictum Pauli: Oportet haereses esse</i>	<i>Hom. 1 Cor. 11: 19.</i>
	<i>Fragmenta in Jeremiam</i>	<i>Fr. Jer.</i>
<i>Juan Damasceno</i>	<i>Commentarii in epistulas Pauli</i>	<i>Epp. Paul.</i>
	<i>Contra Jacobitas</i>	<i>Cont. Jacob.</i>
	<i>Epistula de hymno trisagio</i>	<i>Epist. Hymn. Tri.</i>
<i>Juan Escoto Eriúgena</i>	<i>De divisione naturae</i>	<i>Div. Nat.</i>
<i>Juan Filópono</i>	<i>De aeternitate mundi contra Proclum</i>	<i>De Aet.</i>
<i>Juan Malalas</i>	<i>Chronographia</i>	<i>Cron.</i>
<i>Justino Mártir</i>	<i>Apologia Prima</i>	<i>1 Apol.</i>
	<i>Apologia Secunda</i>	<i>2 Apol.</i>
	<i>Dialogus cum Tryphone</i>	<i>Dial.</i>
<i>Lactancio</i>	<i>Divinae Institutiones</i>	<i>Div. Inst.</i>
	<i>Liber de ira Dei</i>	<i>Ira Dei.</i>
<i>Luciano</i>	<i>Alexander</i>	<i>Alex.</i>
<i>Lucio Anneo Cornuto</i>	<i>De natura deorum</i>	<i>De Nat. Deor.</i>
<i>Lucrecio</i>	<i>De rerum natura</i>	<i>De Rer.</i>
<i>Marco Aurelio</i>	<i>Meditationes</i>	<i>Med.</i>
	<i>Soliloquia</i>	<i>Sol.</i>

<i>Mario Victorino</i>	<i>Ad Candidum Arianum</i>	<i>Cand.</i>
<i>Máximo de Tiro</i>	<i>Sermones</i>	<i>Serm.</i>
<i>Máximo el Confesor</i>	<i>Ambigua ad Iohannem.</i>	<i>Amb. Ioh.</i>
	<i>Quaestiones ad Thalassium</i>	<i>Quaest. Thal.</i>
<i>Miguel Pselo</i>	<i>Expositio Oraculorum Chaldaeorum</i>	<i>Exp. Chald.</i>
<i>Numenio de Apamea</i>	<i>Fragmenta</i>	<i>Frag.</i>
<i>Oráculos Caldeos</i>	<i>Oracula Chaldaica</i>	<i>Orac. Chal.</i>
<i>Orígenes</i>	<i>Commentarium in Iohannis</i>	<i>Comm. Joh.</i>
	<i>Commentarium in evangelium Matthaei (lib. 10-11).</i>	<i>Comm. Matt.</i>
	<i>Contra Celsum</i>	<i>Cels.</i>
	<i>De principiis</i>	<i>Princ.</i>
	<i>Homiliae in Genesim</i>	<i>Hom. Gen.</i>
	<i>Homiliae in Jeremiam</i>	<i>Hom. Jer.</i>
	<i>Homiliae in Iosue</i>	<i>Hom. Io.</i>
	<i>Homiliae in Leviticum</i>	<i>Hom. 1-16 in Lev.</i>
	<i>Homiliae in Numeri</i>	<i>Hom. 1-28 in Num.</i>
	<i>Philocalia</i>	<i>Philoc.</i>
<i>Ovidio</i>	<i>Metamorphoseis</i>	<i>Metam.</i>
<i>Platón</i>	<i>Alcibiades I</i>	<i>Alc. I</i>
	<i>Cratylus</i>	<i>Crat.</i>
	<i>Definitiones</i>	<i>Def.</i>
	<i>Epistola Secunda (Dub.).</i>	<i>Ep. Sec.</i>
	<i>Euthypro</i>	<i>Eut.</i>
	<i>Gorgias</i>	<i>Gorg.</i>
	<i>Hippias Major</i>	<i>Hip. Ma.</i>
	<i>Leges</i>	<i>Leg.</i>
	<i>Meno</i>	<i>Men.</i>
	<i>Phaedo</i>	<i>Phd.</i>
	<i>Phaedrus</i>	<i>Phdr.</i>
	<i>Philebus</i>	<i>Phil.</i>
	<i>Politicus</i>	<i>Pol.</i>
	<i>Protagoras</i>	<i>Protag.</i>
	<i>Respublica</i>	<i>Resp.</i>
	<i>Symposium</i>	<i>Symp.</i>
	<i>Theaetetus</i>	<i>Tht.</i>
	<i>Timaeus</i>	<i>Tim.</i>
<i>Plotino</i>	<i>Enneadi</i>	<i>Enn.</i>
<i>Plutarco</i>	<i>De Anima Procreatione in Timaeo</i>	<i>De anim. Proc.</i>
	<i>De audiendis poetis</i>	<i>Aud. Poet.</i>
	<i>De communibus notitiis adversus Stoicos</i>	<i>De Comm. Not.</i>

	<i>De Fato</i>	<i>Fat.</i>
	<i>De sera numinis vindicta</i>	<i>De Ser.</i>
	<i>De defectu oraculorum</i>	<i>De def. or.</i>
	<i>De Iside et Osiride</i>	<i>De Is.</i>
	<i>De Stoicorum repugnantiiis</i>	<i>De Stoic.</i>
	<i>Mulierum virtutes</i>	<i>Mul. Vir.</i>
	<i>Pericles (en: Vitae Parallelae).</i>	<i>Per.</i>
<i>Policarpo</i>	<i>Epistula ad Philippenses</i>	<i>Ad Phl.</i>
<i>Porfirio</i>	<i>Sententiae ad intelligibilia ducentes</i>	<i>Sent.</i>
<i>Proclo</i>	<i>In Platonis Rem Publicam Commentarii</i>	<i>In Rem.</i>
	<i>In Platonis Timaeum Commentaria</i>	<i>In Tim.</i>
<i>Pseudo Dionisio Areopagita</i>	<i>De coelesti hierarchia</i>	<i>De Coel.</i>
	<i>De divinis nominibus</i>	<i>De Div.</i>
	<i>De mystica theologia</i>	<i>De Myst.</i>
<i>Pseudo Plutarco</i>	<i>De fato</i>	<i>Ps. Fat.</i>
<i>Pseudo Tertuliano</i>	<i>Adversus omnes haereses</i>	<i>Adv. Omn. Haer</i>
<i>Sexto Empírico</i>	<i>Adversus Mathematicos</i>	<i>Adv. Math.</i>
	<i>Pyrrhoniarum Hypotipioseum</i>	<i>Pyrr. Hyp.</i>
<i>Stoicorum Veterum Fragmenta</i>		<i>SVF</i>
<i>Simplicio</i>	<i>In Aristotelis Physica commentaria</i>	<i>In Ph.</i>
<i>Suetonio</i>	<i>Vitae Caesarum</i>	<i>Vit. Caе.</i>
<i>Taciano</i>	<i>Oratio adversus graecos</i>	<i>Adv. Graec.</i>
<i>Tácito</i>	<i>Annales</i>	<i>Ann.</i>
<i>Teodoreto de Ciro</i>	<i>Interpretatio in XIV epistulas Sancti Pauli</i>	<i>Int. Paul.</i>
<i>Teófilo de Antioquía</i>	<i>Ad Autolyicum</i>	<i>Ad Aut.</i>
<i>Teón de Esmirna</i>	<i>De utilitate mathematicae</i>	<i>De util. Math.</i>
<i>Tertuliano Cartaginense</i>	<i>Ad Scapulam</i>	<i>Ad Sc.</i>
	<i>Adversus Valentinianos</i>	<i>Adv. Val.</i>
	<i>Adversus Hermogenem</i>	<i>Adv. Herm.</i>
	<i>Adversus Marcionem</i>	<i>Adv. Marc.</i>
	<i>Apologeticum</i>	<i>Apolog.</i>
	<i>De Anima</i>	<i>De anim. Tert.</i>
	<i>De carnis resurrectione</i>	<i>De Carn.</i>
	<i>De Pudicitia</i>	<i>De Pud.</i>
	<i>De Praescriptione Haereticorum</i>	<i>De praescr. haer.</i>

	<i>De virginibus velandis</i>	<i>De Virg. Vel.</i>
<i>Tucidides</i>	<i>Historiae</i>	<i>Hist.</i>
<i>Virgilio</i>	<i>Aeneis</i>	<i>Aen.</i>
<i>Antiguo Testamento</i>		
	<i>Baruch</i>	<i>Bar.</i>
	<i>Canticum Canticorum</i>	<i>Cant.</i>
	<i>Exodus</i>	<i>Ex.</i>
	<i>Genesis</i>	<i>Gn.</i>
	<i>Isaías</i>	<i>Is.</i>
	<i>Jeremias</i>	<i>Je.</i>
	<i>II Machabæus</i>	<i>2 Mac.</i>
	<i>Proverbia</i>	<i>Prov.</i>
	<i>Psalmi</i>	<i>Ps.</i>
	<i>1 – 4 Regum</i>	<i>1 – 4 Reg.</i>
<i>Nuevo Testamento</i>	<i>Acta Apostolicae</i>	<i>Act. Ap.</i>
	<i>Apocalypsis</i>	<i>Apoc.</i>
	<i>Epistola ad Colossenses</i>	<i>Ep. Col.</i>
	<i>Epistola ad Corinthios 1</i>	<i>1 Ep. Cor.</i>
	<i>Epistola ad Corinthios 2</i>	<i>2 Ep. Cor.</i>
	<i>Epistola ad Ephesios</i>	<i>Ep. Eph.</i>
	<i>Epistola ad Galatas</i>	<i>Ep. Gal.</i>
	<i>Epistola ad Romanos</i>	<i>Ep. Rom.</i>
	<i>Epistola ad Thessalonicenses Prima</i>	<i>1 Ep. Thess.</i>
	<i>Epistola ad Thessalonicenses Secunda</i>	<i>2 Ep. Thess.</i>
	<i>Epistola ad Timotheus Prima</i>	<i>1 Ep. Ti.</i>
	<i>Epistola ad Timotheus Secunda</i>	<i>2 Ep. Ti.</i>
	<i>Epistola ad Titum</i>	<i>Ep. Tit.</i>
	<i>Epistola Iacobi</i>	<i>Ep. Ia.</i>
	<i>Epistola Iohannis prima</i>	<i>1 Ep. Jo.</i>
	<i>Epistola Petri Prima</i>	<i>1 Ep. Pet.</i>
	<i>Epistola Petri Secunda</i>	<i>2 Ep. Pet.</i>
	<i>Evangelium secundum Iohanemm.</i>	<i>Ev. Jo.</i>
	<i>Evangelium secundum Matthaeum</i>	<i>Ev. Matt.</i>

<i>Libros Apócrifos</i>		
	<i>Acta Joannis</i>	<i>Act. Jo.</i>
	<i>Acta Pauli</i>	<i>Act. Paul.</i>
	<i>Acta Petri</i>	<i>Act. Pet.</i>
	<i>Acta Philippi</i>	<i>Act. Phil.</i>
	<i>Ascensio Isaiae</i>	<i>Asc. Is.</i>
	<i>2 Enoch</i>	<i>2 En.</i>
	<i>Evangelium Iudae</i>	<i>Ev. Iud.</i>
	<i>Odae Salomonis</i>	<i>Od. Sal.</i>
	<i>Sapientia Sirach</i>	<i>Sirach.</i>
	<i>Testamentum Levi</i>	<i>Test. Lev.</i>
<i>Biblioteca de Nag Hammadi</i>		
	<i>Allogenes</i>	<i>Allog.</i>
	<i>Apocalypsis Adam</i>	<i>Apoc. Ad.</i>
	<i>Apocalypsis Pauli</i>	<i>Apoc. Pau.</i>
	<i>Apocalypsis Petri</i>	<i>Apoc. Petr.</i>
	<i>Apocryphon Iohannis</i>	<i>Apocr. Ioh.</i>
	<i>De ogdoade et enneade</i>	<i>Ogd. Enn.</i>
	<i>Sine titulo [de origine mundi]</i>	<i>De or. mund.</i>
	<i>Dialogus Salvatoris</i>	<i>Dial. Salv.</i>
	<i>Doctrina Sylvani</i>	<i>Doc. Syl.</i>
	<i>Epistula Eugnosti</i>	<i>Ep. Eug.</i>
	<i>Epistula Iacobi apocrypha</i>	<i>Ep. Iac.</i>
	<i>Evangelium Aegyptiorum</i>	<i>Ev. Aegypt.</i>
	<i>Evangelium Mariae</i>	<i>Ev. Mar.</i>
	<i>Evangelium Philippi</i>	<i>Ev. Phil.</i>
	<i>Evangelium Thomae</i>	<i>Ev. Thm.</i>
	<i>Evangelium veritatis</i>	<i>Ev. Ver.</i>
	<i>Exegesis de anima</i>	<i>Ex. De An.</i>
	<i>Expositio valentiniana</i>	<i>Exp. Val.</i>
	<i>Hypostasis archonton</i>	<i>Hyp. Arch.</i>
	<i>Interpretatio gnoseos</i>	<i>Int. Gnos.</i>
	<i>Liber Thomae athleteae</i>	<i>Lib. Thom.</i>
	<i>Logos authenticos</i>	<i>Log. Aut.</i>
	<i>Marsanes</i>	<i>Mars.</i>
	<i>Paraphrasis Shem</i>	<i>Par. Sm.</i>
	<i>Protennoia trimorphos</i>	<i>Prot. Trim.</i>
	<i>Sophia Iesu Christi</i>	<i>Soph. Ie.</i>
	<i>Testimonium veritatis</i>	<i>Test. Ver.</i>
	<i>Tractatus magni Seth</i>	<i>Tract. Sth.</i>

	<i>Tractatus Tripartitus</i>	<i>Tract. Trip.</i>
	<i>Tres stelae Seth</i>	<i>Est. St.</i>
	<i>Zostrianos</i>	<i>Zost.</i>
<i>Corpus Hermeticum</i>	<i>Corpus Hermeticum</i>	<i>Corp. Herm.</i>
	<i>Poimandres</i>	<i>Poim.</i>
<i>Otros</i>	<i>Dextra Ginza</i>	<i>DG</i>
	<i>Didache XII Apostolorum</i>	<i>Didach.</i>
	<i>Epistula ad Diognetum</i>	<i>Epist. Diog.</i>
	<i>Imperatoris Theodosii codex</i>	<i>Cod. Theod.</i>
	<i>Liber Graduum</i>	<i>Lib. Grad.</i>
	<i>Martyrium Polycarpi</i>	<i>Mart. Pol.</i>
	<i>Pseudoclementinae Homiliae</i>	<i>Ps. Hom.</i>
	<i>Pseudoclementinae Recognitiones</i>	<i>Ps. Rec.</i>



Autorización para digitalización y comunicación pública de Trabajos Finales de Graduación del Sistema de Estudios de Posgrado en el Repositorio Institucional de la Universidad de Costa Rica.

Yo, Róger Prendas Garro, con cédula de identidad 1-997-342, en mi condición de autor del TFG titulado "La ontología del mal en la gnosis: una lectura del Apócrifo de Juan"

Autorizo a la Universidad de Costa Rica para digitalizar y hacer divulgación pública de forma gratuita de dicho TFG a través del Repositorio Institucional u otro medio electrónico, para ser puesto a disposición del público según lo que establezca el Sistema de Estudios de Posgrado. SI NO *

*En caso de la negativa favor indicar el tiempo de restricción: _____ año (s).

Este Trabajo Final de Graduación será publicado en formato PDF, o en el formato que en el momento se establezca, de tal forma que el acceso al mismo sea libre, con el fin de permitir la consulta e impresión, pero no su modificación.

Manifiesto que mi Trabajo Final de Graduación fue debidamente subido al sistema digital Kerwá y su contenido corresponde al documento original que sirvió para la obtención de mi título, y que su información no infringe ni violenta ningún derecho a terceros. El TFG además cuenta con el visto bueno de mi Director (a) de Tesis o Tutor (a) y cumplió con lo establecido en la revisión del Formato por parte del Sistema de Estudios de Posgrado.

INFORMACIÓN DEL ESTUDIANTE:

Nombre Completo: Róger Prendas Garro

Número de Carné: 972658 Número de cédula: 1-997-342

Correo Electrónico: roger.prendas@ucr.ac.cr

Fecha: 20 enero 2021 Número de teléfono: 8817-0678

Nombre del Director (a) de Tesis o Tutor (a): Dr. Sergio Rojas Peralta

FIRMA ESTUDIANTE

Nota: El presente documento constituye una declaración jurada, cuyos alcances aseguran a la Universidad, que su contenido sea tomado como cierto. Su importancia radica en que permite abreviar procedimientos administrativos, y al mismo tiempo genera una responsabilidad legal para que quien declare contrario a la verdad de lo que manifiesta, puede como consecuencia, enfrentar un proceso penal por delito de perjurio, tipificado en el artículo 318 de nuestro Código Penal. Lo anterior implica que el estudiante se vea forzado a realizar su mayor esfuerzo para que no sólo incluya información veraz en la Licencia de Publicación, sino que también realice diligentemente la gestión de subir el documento correcto en la plataforma digital Kerwá.

Introducción:

Esta investigación se propone abordar el problema del mal desde el bagaje conceptual que ofrece la gnosis de siglo II, tomando como muestra el libro *Apócrifo de Juan*, que como fuente primaria es una de las más completas y mejor conservada, además que ha sido objeto de importantes y recientes investigaciones en el ámbito académico.

Los estudios sobre la gnosis se han venido desarrollando de manera más continua desde finales de siglo XIX, concretamente desde la Escuela alemana de la historia de las religiones (von Harnack, Reitzenstein, Bousset), quienes habrían contado con fuentes primarias anteriores a los hallazgos arqueológicos de Nag Hammadi en 1945, a saber: los códices Askew, Bruce y Berlín y los papiros de Oxirrinco. No obstante, sus desarrollos y conclusiones asumieron sin titubeos los criterios judicativos de los polemistas (Ireneo, Tertuliano, Hipólito, Epifanio y otros), quienes vieron en la gnosis una amenaza para la fe y contaminación de la pureza de la *recta doctrina*. Por contraste, las investigaciones más recientes han confrontado estas metodologías con otras más recientes, dedicadas a una lectura desde las fuentes mismas. Cabe destacar que el Coloquio de Messina (1966) dio un paso enorme en el reconocimiento que el mundo académico dio a la gnosis, siendo uno de sus principales aportes el llamado a la publicación y traducción completa de los 57 textos que componen la Biblioteca (solo se contaba con el Códice Jung, del que se presentó una única ponencia), meta que se cumplió con la primera edición íntegra en inglés hasta 1977. Sumados a los códices Askew, Bruce y Berlín, y los papiros de Oxirrinco, desde entonces se cuenta con un acervo suficiente como para manejar recursos diferentes a los doxográficos.

Por primera vez, y pese a las limitaciones materiales propias de cualquier texto antiguo, hoy día podemos formarnos una idea mucho más directa de la gnosis, independiente de los testimonios sedimentados en la tradición. La Biblioteca de Nag Hammadi descubierta en 1945 marcó un punto y aparte en la comprensión de la gnosis. Abrió nuevos horizontes y comprometió a los académicos a atender la posibilidad de contar con numerosas fuentes directas (ahora ineludibles y prioritarias) y a contrastarlas con las noticias heredadas de los principales heresiólogos. Hasta su hallazgo, proceso

editorial y publicación¹, la ausencia de material primario limitaba la discusión en el ámbito académico acerca de los orígenes de la gnosis, así como su ubicación e importancia histórica en los primeros siglos de nuestra era.

En este sentido, y por claridad metodológica, debe reconocerse en primer lugar la complejidad con que surge el cristianismo temprano. Las variables que entran en juego no permiten reducirlo a una causa única; acaso sea más apropiado hablar de *cristianismos* en plural, en vistas a reconocer su heterogeneidad y equivocidad. El proceso de institucionalización de la iglesia naciente no se desplegó en un ambiente aséptico, sino que estuvo expuesto al contacto con movimientos periféricos religiosos y filosóficos (afines al judaísmo y helenismo principalmente), que plantearon interrogantes, desarrollaron especulaciones y constituyen uno de los capítulos más interesantes de la Antigüedad tardía. Estos movimientos se agrupan y los conocemos hoy día bajo el nombre de *gnosis* o *gnosticismo*². En el contexto del cristianismo temprano, la gnosis protagonizó luchas internas que acompañaron y construyeron la identidad y proceso de institucionalización, así como la conformación del dogma y los términos en que se establece la relación con Dios.

Sin embargo, a la fecha la cuestión acerca de qué es la gnosis se mantiene como parte de un pasado del que tenemos más preguntas que respuestas. Determinar su origen fue el tema al que se dedicó el Coloquio de Messina de 1966, que reunió a los expertos más reconocidos de la época, sin que haya convenido una conclusión definitiva. En buena medida esta opacidad se debe a las debilidades metodológicas que condujeron las investigaciones desde finales del siglo XIX hasta entrada la segunda mitad de siglo XX. La corriente historicista, iniciada por el teólogo protestante Adolf Von Harnack con la publicación de la *Historia del Dogma* (en cuatro volúmenes entre 1885 y 1909) y continuada por la Escuela de la Historia de las Religiones, en su rastreo de los orígenes del cristianismo, llegó a considerar la gnosis como una contaminación de la doctrina original, esto es, una herejía cuya expansión por el mundo antiguo se explicaría a partir de la fascinación del cristianismo temprano con la mitología y filosofía griegas. Hubo

¹ La traducción completa se publicó en inglés hasta 1977.

² Término acuñado hace 350 años por el teólogo anglicano Henry More (1669, p. 99).

entonces una radicalización a lo interno del cristianismo que buscó la adhesión a la cultura griega en general, al platonismo en particular y su escisión entre un mundo real y otro aparente, al mismo tiempo que rechazó las raíces hebreas y el *Antiguo Testamento*, cuyo resultado es el llamado *gnosticismo*. Los teólogos protestantes de inicios de siglo XX Bousset (1913) y Reitzenstein (1978) coincidieron en conferir a la gnosis una raíz oriental, concretamente en la influencia iraní, mandea y persa.

Cuestiones metodológicas:

La *Escuela de la Historia de las Religiones* conforma el primer esfuerzo conjunto a nivel académico por estudiar sistemáticamente la gnosis. Su metodología parte del presupuesto de un cristianismo original y químicamente puro respecto del cual la gnosis es una contaminación a partir de aportes paganos, ya sea como una “aguda helenización del cristianismo” (Harnack, A., 1958, p. 226) o desde la importación de fantasías orientales. Cabría preguntarse qué es exactamente lo que se está contaminando y cómo, es decir, respecto de qué se están introduciendo novedades, en qué consisten y por qué son diferentes. ¿Fueron reelaboraciones de tradiciones previas? ¿O fueron temas importados de otras culturas? Cualquiera que sea el caso, se parte del presupuesto historicista del *origen*. A lo largo de su historia y proceso de constitución, las religiones suelen importar elementos a los que se sustrae su significado o función inicial; ninguna es simplificable a una única influencia. En su galería de antepasados, la gnosis reúne herencias hebreas, orientales, paganas y cristianas, lo cual explica por qué los testimonios de los padres de la iglesia varían a la hora de referirse a su procedencia. Metodológicamente, explicar la gnosis como resultado de religiosidades previas deviene una arqueología incalculable de antecedentes causales.

Explicar la gnosis desde su *origen* conduce a una discusión de no acabar y en todo caso a pesquisas infructuosas, ya sea por la búsqueda indefinida del modelo historicista o bien por las generalizaciones y reducciones del modelo tipológico. Suele definirse desde ideas preconcebidas y parece ser más un constructo de los historiadores modernos de la

religión; el término *gnosticismo* tal y como lo entendemos hoy día no fue creado por la iglesia misma sino en el mundo académico posterior. A juzgar por las evidencias, en su mayoría las fuentes primarias de la gnosis carecen de datación precisa y son fragmentados, de modo que aun disponiendo de una mejor metodología hay limitaciones que se mantienen.

A esta búsqueda de no acabar reaccionó la tendencia fenomenológica – existencial encabezada por Hans Jonas³, cuya metodología se desmarca de la tradición historicista y en su lugar establece modelos tipológicos para la comprensión de la gnosis. Su importancia como antecedente radica en que aparece el mal como criterio descriptivo de la gnosis, que la define como una actitud de protesta vinculada al fatalismo astral y mágico que expresa la conciencia de alienación ante la experiencia evidente del mal en el mundo, de modo que la gnosis se vive como una ascesis de realización espiritual. Según Jonas, la gnosis es irreductible a un *origen* singular, y debe entenderse en cambio como una actitud anticósmica que encontró su expresión mística en la herencia oriental y filosófica en el pensamiento abstracto griego, de modo que la gnosis no es la suma de antecedentes orientales mezclados con componentes helenos y cristianos, sino una *esencia* con identidad propia que expresa una actitud de resistencia ante la perversidad del Creador y su obra, inédita en la Antigüedad.

Siguiendo a Jonas, Grant (1966) rastrea el dualismo escatológico desde tradiciones iránicas y hebreas, mientras que el anticosmismo deriva del desencanto ante el Creador que ha fallado en actuar a favor de su pueblo. La tendencia apocalíptica ya resaltaba la maldad del mundo, pese a lo cual esperaban la intervención de Dios. Perdida esta esperanza, surge la percepción de sí mismo como extranjero en un mundo que solo un Dios malvado podría

³ La fenomenología de la religión (cuyos principales impulsores fueron C. P. Tiele, H. Frick, N. Söderblom y J. Wach). busca adaptar la sistematicidad y metodología de la fenomenología, en los términos establecidos por Husserl, al estudio de las religiones, esto es, explicar el fenómeno religioso en su especificidad histórica, en cualquier momento y lugar. Por el contrario, la historia de las religiones busca explicar su desarrollo y evolución. Hans Jonas lo establece en estos términos: “Even so, phenomenology takes pride of place over genealogy, and since the historical locus is provisionally agreed upon, however subject to refinement, let me begin with, and dwell mainly on, the typological task.” (Jonas, H., 1967, p. 90). Si von Harnack, desde la perspectiva de la historia de las religiones, define la gnosis como una “aguda helenización del cristianismo”, para Jonas se trata de la expresión del nihilismo anticósmico de la época (Jonas, H., 2001, pp. 320-340).

hacer. Surge así, por primera vez, la posibilidad de un “genio maligno” cartesiano⁴, capaz de crear deliberadamente el mal como una realidad en sí, ontológicamente distinto del bien.

En esta línea se tienen caracterizaciones desde términos como anticosmismo (Filoramo, G., 1990; Tröger, K., 1981), antijudaísmo (Scholem, G., 1971) o ascesis. Otros (Quispel, G., 1970; Yamauchi, E., 2003) han acentuado las raíces hebreas de la gnosis⁵, como la manifestación radical de grupos a lo interno del judaísmo que surgen del desencanto y desafío ante la supuesta bondad de Dios y la incompatibilidad del mal patente en el mundo; si un Dios bueno no puede ser la causa del mal y desorden cósmicos, y si el Dios del *Antiguo Testamento* actúa de maneras caprichosas y cuestionables (como en el tormento de Job) se concluye que no puede ser un padre benevolente sino un dios menor, injusto e ignorante. O bien, de movimientos apocalípticos que urgen la llegada del Reino de Dios (principalmente ante la frustración tras la destrucción del templo de Jerusalén en el año 70). De cualquier manera se trataría de judaísmos heterodoxos, que tampoco demuestran definitivamente una gnosis sistemática y consistente anterior al cristianismo.

La expectativa apocalíptica, que atravesó el primer siglo, produjo toda una corriente literaria que en buena medida se desarrolla al calor de las persecuciones de

⁴ Ya Epicuro lo sugiere (cf. Lactancio, *Ira Dei.*, 13, 120B-121a). Aristófanes se refiere al κακοδαίμονος (*Equit.* 112, cf. *Dis. Arr.* 4, 4, 38). Posteriormente, Sexto Empírico emplea el término βάσκανος (*Pyrr. Hyp.* 3, 11, 5).

⁵ Justino Mártir no refiere el origen de la gnosis a sectas judías, sino que las considera análogas (*Dial.*, 80, 4). Piñero (2007, p. 144-147) ubica los orígenes de la gnosis en el judaísmo, y las principales razones que da son: a) los primeros nombres de gnósticos son judíos: Simón Mago, Dositeo, Cleobio y Menandro (Ireneo atribuye las primeras formas de gnosis a Simón Mago, Menandro y Saturnino, cf. *Adv. Haer.*, 1, 23 – 24). Asimismo, hay sectas gnósticas del siglo II que tienen nombres judíos: naasenos, setianos y cainitas, y personajes del *Antiguo Testamento* que son considerados como antepasados espirituales: Adán, Set, Caín, Sem y Noé; b) La cosmología corresponde a los primeros capítulos del *Génesis*, un libro poco extendido entre paganos; c) Heresiólogos como Justino e Ireneo afirman que los gnósticos provienen de Oriente, en concreto Samaria y Palestina; d) La literatura mandea contiene elementos gnósticos, es monoteísta y no cristiana, que pudo originarse en los judíos de Trasjordania, entre círculos baptistas que emigraron a Babilonia entre siglo I o II d.C. e) La apocalíptica judía se desarrolla hacia fines de s. IV e inicios del s. III a.C. alrededor de la creencia en el fin inminente del mundo y la intervención de Dios a favor de sus fieles. Esta esperanza escatológica tiene una base pesimista (porque este mundo es malo y perecerá pronto) y dualista (porque este mundo será sustituido por uno mejor).

círculos judíos o romanos⁶, ya sea como expresión de la resistencia judía a la opresión imperial⁷ o bien como respuesta a la preocupación por el martirio de los justos. La violencia sufrida conduce a un pesimismo ante el mundo y la realidad social, que hace surgir la pregunta por el sentido del dolor y la justicia de Dios. La respuesta es que tal justicia es un misterio revelable solo a quien sea digno de hallarse en Su presencia. El ejemplo del rey injusto Manasés, de quien se afirma que “inundó Jerusalén con la sangre de las personas justas” (2 Reg., 21: 16) sirve para relacionar su injusticia con la de cualquier jerarca de fines del siglo primero persecutor de los cristianos justos, sea emperador o gobernador romano, jefe judío, etc. (de Souza, P. et al., 2002, cf. *Ep. Ad Cor.* 45, 7). Grant (1966, 38) considera que en buena parte de la gnosis se origina en el fracaso de las expectativas apocalípticas, y efectivamente la demora en la llegada de la justicia divina hizo urgente justificar la esperanza de la salvación. Tras la destrucción del Templo en el año 70, ni los fariseos, esenios o zelotes tenían mayores razones para continuar obedeciendo la ley de Moisés, de modo que, perdidas las esperanzas apocalípticas, habría que releer los profetas y la ley. Asimismo, varios maestros gnósticos habrían de interpretar el *Antiguo Testamento* y otros textos, de modo que la gnosis llegaría a ser el conocimiento de la propia naturaleza y con ello la manera como uno mismo habría de escapar de este mundo a la realidad originaria, cuya naturaleza se termina de entender a la luz de los Apocalipsis (Grant, R., 1966, p. 35), por cuanto busca justificar y reivindicar a Dios en un mundo perdido. Este mundo, en la lectura de Grant, es malo por sí mismo, tanto que solo puede ser recompuesto por intervención divina a través de la figura de un salvador.

No obstante, tampoco todas las formas de gnosis se entienden en relación con la apocalíptica judía; otras tendencias presentan preocupaciones diferentes (cosmológicas, antropológicas, éticas) que revelan una dependencia mayor con la herencia griega. El

⁶ No solo el *Apocalipsis de Juan*, sino otros textos apócrifos como la *Ascensión de Isaías* o el *Apocalipsis de Pedro*, presumiblemente el primero de la tradición cristiana.

⁷ Durante el gobierno de Claudio, mientras hubo una hambruna en Judea (profetizada por los cristianos según *Act. Ap.* 11, 28), un taumaturgo llamado Theudas reunió a sus seguidores en el río Jordán y les dijo que él, como Moisés, podía hacer que las aguas se separaran para que ellos pudieran pasar. Los romanos lo decapitaron antes de que ejecutara el milagro (*Ant. Iud.*, 20, 97 – 98). Hacia el año 62 se dieron los primeros signos de una revuelta mayor, hasta culminar en la resistencia contra Roma que empezó en el año 66. Gran parte de los motivos de esa guerra eran religiosos, en la que los esenios tuvieron una importante participación tanto militar como política. Se sabe de un tal Juan el Esenio que, de acuerdo con Josefo, fue uno entre varios generales judíos (*Bell.*, 2, 567; 3, 11), y que varios esenios murieron al ser capturados por los romanos (*Bell.* 2, 152 – 153).

problema de establecer criterios tipológicos como anticosmismo, emanacionismo, elitismo, pesimismo, etc. radica en la dificultad para establecer características que diferencien a la gnosis respecto de otras fuentes: Melitón de Sardis habla del mundo como una prisión (*Hom. Pasch.* 48).; las religiones polinesias describen en sus cosmogonías emanaciones de eones (Best, E., 1982, p. 26) y no por ello se consideran formas de gnosis. Por su parte, su supuesto pesimismo no cancela la posibilidad de salvación. Entonces, ¿cuáles son los límites? ¿Cómo y quién los define? Sería apresurado generalizar como gnósticos elementos comunes a otras formas de religión o filosofías, salvo que se demuestre una dependencia y relación histórica directas. No basta con encontrar temas como el rechazo del mundo o materia, la salvación por vía del conocimiento, la trascendencia de Dios o la teología negativa; habría que considerar integralmente la manera como se dan estas relaciones y conforman sistema. La aparición de conceptos comunes no necesariamente es señal de dependencia.

Buscando sintetizar los mejores recursos metodológicos del modelo historicista y tipológico, el Coloquio de Messina (1966) en su documento final define la gnosis como “el conocimiento de los misterios divinos reservado a una élite”⁸. Sin embargo, tampoco el elitismo parece ser un criterio suficiente y definitivo; ni todas las formas de gnosis son elitistas por definición, ni todos los elitismos religiosos o filosóficos son encasillables como gnósticos. Esta idea de gnosis como élite viene desde Ireneo y la refiere concretamente a la idea de “salvación por naturaleza” (*Adv. Haer.* 1, 6, 2-3; 1, 7, 5).⁹. Sin embargo, esta religiosidad aristocrática no es común a todas las formas de gnosis:

Afirmad el pie de los que vacilan y tended vuestra mano a los débiles.
Alimentad a quienes tienen hambre y consolad a los que sufren. Levantad
a los que quieren levantarse y despertad a los que duermen, porque sois el

⁸ La definición acordada para “gnosticismo” agrupa las distintas sectas o sistemas que tuvieron lugar en el Siglo II d.C.:

In order to avoid an undifferentiated use of the terms gnosis and Gnosticism, it seems to be advisable to identify, by the combined use of the historical and the typological methods, a concrete fact, “Gnosticism”, beginning methodologically with a certain group of Systems of the Second Century A.D. which everyone agrees are to be designated with this term. In distinction from this, gnosis is regarded as “knowledge of the divine mysteries reserved for an elite” (Bianchi, U., 1967, p. XXVI).

⁹ Véase también *Adv. Haer.* 1, 31, 3 y *Exc. Theod.* 54.

entendimiento que atrae. Si actuáis así como fuertes, seréis también más fuertes. Prestaos atención a vosotros mismos y no os preocupéis de las otras cosas que habéis apartado de vosotros. No volváis a lo que habéis vomitado para comerlo. No seáis polillas. No seáis gusanos, porque ya lo habéis rechazado. No seáis un lugar para el diablo, porque ya lo habéis destruido. No consolidéis vuestros obstáculos, los que sois vacilantes, aunque seáis como un apoyo (para ellos). Pues al licencioso se lo debe tratar incluso como más nocivo que al justo. Efectivamente el primero actúa como una persona sin ley, pero el último actúa como una persona justa entre los demás. Así pues, vosotros haced la voluntad del Padre, puesto que le pertenecéis (*Ev. Ver.*, 32,31 – 33,32).¹⁰

Este fragmento, al mismo tiempo doctrinal y parenético¹¹, no presenta ninguna sospecha de rechazo al cuerpo o al mundo, tampoco una ética libertina, aristocracia espiritual o salvación exclusiva. La salvación es posible dada la espiritualidad intrínseca al ser humano, en cuyo caso debe acompañarse de aprendizaje, prédica misionera y crecimiento moral, pero como sea es abierta y comunitaria (King, K., 2003, p. 193). En *Apócrifo de Juan* su rechazo de la blasfemia parece mayor de lo que cabría esperar de una posición cerrada y elitista (King, K., 2003, p. 200), por demás afín a la teología neotestamentaria (*Apocr. Ioh.* II, 27, 24-31, cf. *Mt.* 12, 31; *Mc.* 3, 29).

En resumen, tenemos que la investigación en torno a la gnosis ha seguido básicamente tres líneas metodológicas; su consideración, aunque sumaria, permite visualizar en un segundo momento la aparición del problema del mal como una característica distintiva: a) la historiográfica, iniciada por von Harnack y continuada por la Escuela de la Historia de las Religiones, para quienes habría un cristianismo unívoco respecto del cual la gnosis es una contaminación; b) la tendencia *existencial* (Jonas, 2001 y Rudolph, 1987) para quienes la gnosis se caracteriza por el anticosmismo que resulta en

¹⁰ Plotino refiere cómo la gnosis también pudo dirigirse y hacerse eco entre las clases bajas (*Enn.* 2, 9, 9, 56).

¹¹ También Ireneo señala la importancia de la parénesis entre los valentinianos, véase *Adv. Haer.* 3, 15, 2.

una experiencia de desesperación y rebelión ante la conciencia de alienación existencial, siendo el cosmos el mal del que hay que liberarse. Quispel (1974) también observa la ocurrencia del mal como el motivo existencial que da origen a la gnosis y que condujo a postular un Dios superior al creador; y c) el análisis *deconstructivo* (Williams, 1999 y King, 2003) cuyo punto de partida es precisamente la crítica a la construcción moderna de la etiqueta “gnosticismo”.

Nuestra metodología

Las metodologías de siglos XIX y XX no se desmarcaron de estos antecedentes y mantuvieron la idea de la gnosis como una contaminación de un cristianismo originario. No obstante, la fenomenología existencial de Hans Jonas tuvo el mérito de destacar el problema del mal como una constante en las cosmovisiones gnósticas, cuya escatología parte de una conciencia de alienación frente al sufrimiento terrenal y la posterior orientación hacia la total trascendencia en el reencuentro con la divinidad. Bajo esta consideración, la ascesis espiritual se vive como resistencia ante los poderes aciagos que gobiernan el mundo. La idea de un creador perverso y un universo corrompido desde su origen representa una novedad en comparación con las tradiciones clásica (en que el mundo representaba un orden en sí mismo) y judía (en que el mundo es remisible, cuyo mejor ejemplo es la literatura apocalíptica).

Esta investigación se desmarca tanto de la reducción esencialista del cristianismo a un fenómeno unívoco y uniforme, así como del ajuste de la gnosis a un modelo tipológico de categorías que, por estrechez o amplitud, desenfoquen el objeto de estudio. Si bien diversos cristianismos primitivos pueden agruparse bajo un denominador común (llámese *gnosis*), otra cosa muy distinta es someterlos forzosamente a calzar en una u otra etiqueta, como cama de Procasto. Reconocer la variedad del cristianismo temprano es reconocer la dificultad de hablar de categorías singulares, qué se incluye y qué no. Metodológicamente partimos de una premisa fundamental: la gnosis es un fenómeno cristiano (Pétrément, 1990), que si bien se halla constituido desde diversas fuentes

hebreas, orientales y paganas, estas coinciden como partes de un marco que solo el cristianismo pudo unificar.

El repaso de metodologías previas permite tomar distancia, sea respecto de una premisa esencialista donde la doctrina original se ha visto contaminada, o de una tipología donde categorías sumarias (renuncia al mundo o al martirio, extremo ascetismo o libertinaje) permiten depositar inmediatamente en ellas contenidos sin considerar su contexto y singularidad. Tácitamente estas metodologías, judicativas en el fondo, reproducen los criterios apologéticos de los primeros polemistas: ortodoxia – heterodoxia; verdad – herejía, unidad – desviación. En cualquier caso, el presupuesto de un cristianismo singular rodeado de desviaciones periféricas no es sostenible a la luz de la evidencia documental y arqueológica con que contamos ahora; nuestra metodología pretende ubicarse a la altura tanto de los recursos como de los avances con que el mundo académico se ha acercado. Este intento por superar la definición de la gnosis desde una identidad normativa del cristianismo supone en primer lugar el recurso a una fuente primaria y no doxográfica. En segundo lugar, el posicionamiento de las fuentes en su contexto, a fin de visualizar continuidades y novedades entre épocas y autores, teniendo a la vista las distintas consideraciones a propósito de un tema o problema, de los cuales el mal es el centro en torno al cual giran los demás. En tercer lugar, y en esta misma dirección, el mal es el edificio de base ontológica respecto del cual la ética, epistemología, cosmología y psicología son sus caras visibles.

Por otra parte, nuestra investigación estaría orientada hacia la posibilidad de vislumbrar en el *Apócrifo de Juan* una teodicea. A este respecto, King (2006) refiere el manejo de la teología apofática como un recurso que permite demarcar la total trascendencia de la divinidad y su distancia del mundo material, pero a su criterio, el *Apócrifo de Juan* muestra poco interés en la teodicea, y el lenguaje negativo no se emplea en vistas a establecer una distancia ontológica entre Dios y el mundo material (aunque lo haga) de modo que no se trata tanto de exonerar a Dios de la injusticia y el mal, sino principalmente retratar la injusticia del Demiurgo Creador contrastándolo con la bondad de Dios (2006, p. 199). En otras palabras, en el *Apócrifo de Juan* es muy secundaria la defensa de la bondad de Dios, y la oposición de atributos se debe principalmente al interés

de enfatizar la culpa en el creador y sus arcontes. King considera que el dualismo en *Apócrifo de Juan*, aunque presente, no se preocupa tanto por una partición epistemológica u ontológica de la realidad, sino de elaborar una explicación gracias a la cual sea posible entender el origen del mal y su solución, y así la ontología platónica se encuadra en la explicación del por qué la humanidad se debate entre su encierro y su libertad. Hacia el siglo V d.C., en su polémica antimaniquea, Agustín dirá que Dios se manifiesta en la naturaleza (*Civ. Dei.* 4), de modo que el cosmos es sagrado. Así, la teodicea es también cosmódicea, esto es, la defensa de la racionalidad y origen sagrado del cosmos, donde el mal se reduce a una caracterización moral que se expresa como privación del bien.

El problema del problema del mal

Por otra parte, la pregunta por la problemática real del mal adquiere un matiz singular en la gnosis que significa una novedad en comparación con otras tradiciones; la Antigüedad clásica relacionó el problema del mal a la materia, la privación o el vicio; el *Nuevo Testamento* en particular y el cristianismo temprano esperaban a muy corto plazo la venida inminente del Reino, de modo que en este momento el problema no es el sufrimiento sino la muerte (Bultmann, 1951, p. 349). El énfasis en la voluntad humana fue la solución para absolver a Dios de la responsabilidad del mal pero habría que esperar hasta Clemente de Roma (*Hom. XIX*, 15), Justino Mártir (*Dial.*, 102, 4, cf. *Cels.* 4, 3, 46) y posteriormente Agustín para hacer del libre albedrío la justificación del mal en el mundo. La gnosis plantea radicalmente, y en oposición a la tradición monoteísta de un Dios Omnipotente, la pregunta por el mal (Taubes, 2008, p. 116), según lo atestigua Tertuliano hacia inicios del siglo III: “la pregunta por el origen del mal (*unde malum?*) es común a todas las herejías” (*Adv. Marc.* 1, 2, 2). Williams (2008) refiere esta preocupación respecto a situaciones cotidianas, por ejemplo la mala distribución de la riqueza y la desigualdad social (*Enn.* 2, 9, 9, 1-5), y al mismo tiempo la importancia de luchar contra la injusticia y vencer los poderes demoniacos que gobiernan el mundo (*Pan.* 39, 2, 5). De esta manera, Williams observa el atractivo de la gnosis en su retrato de una divinidad por un lado inocente de las imperfecciones morales y físicas que nos acechan y por otro lado garante

de la realización espiritual en esta vida, cuya providencia está atenta a los vaivenes del mundo (aunque no lo haya creado). Así, pese a la aparente impunidad con que se desenvuelven el mal y la injusticia, y sin contar con el auxilio que ofrecía la πόλις, la Providencia divina habría de asegurar la reivindicación del bien¹².

Ahora bien, esta participación providente de la divinidad en el mundo no debe entenderse como una licencia para la indiferencia o mucho menos el desenfreno moral; *Apócrifo de Juan* defiende un ascetismo de resistencia a las fuerzas malignas que gobiernan el mundo y conducen al sufrimiento, ideas ya comunes al pensamiento antiguo: la liberación de las pasiones e influencias demoniacas, así como el desarrollo espiritual mediante oraciones y rituales (King, 2003). La idea de la “salvación por naturaleza” del gnóstico (φύσει σωζόμενος) es otro prejuicio constante desde Ireneo de Lyon (*Adv. Haer.* 1, 6, 2-3; 1, 7, 5) y confirmado por investigadores modernos (Bultmann, 1956, p. 202; Jonas, 2011, p. 271; Quispel, 1974, p. 305). El *Apócrifo de Juan* atribuye a la humanidad una naturaleza ciertamente divina, por cuanto el Dios a cuya imagen está hecha es *El Humano* (Litwa, 2014), pero igual debe asimilarse a Dios deshaciéndose de deficiencias morales e impurezas. La luz ínsita en el ser humano es el potencial (no garantía) para su salvación, que requiere ser realizado y desarrollado, como proceso de purificación del mal moral y la completitud de las deficiencias. Así, un texto como *Apócrifo de Juan* defiende la idea de una “escatología realizada”, esto es, la purificación del mal y búsqueda de la salvación en el mundo, sin proyectar estas expectativas hacia visiones apocalípticas.

La gnosis en el proceso de institucionalización

Contrario a la idea compartida entre los polemistas, tampoco la posesión de la gnosis exime del compromiso moral; antes bien, exige un comportamiento a la altura (*De or. mund.*, 127,15–17; *Ev. Ver.*, 22,9–11). En este sentido, la acusación de elitismo no puede hacerse extensiva a todas las formas de gnosis, y aun si lo fuere, tampoco puede

¹² Según Orio (1994), la gnosis reniega del orden cósmico como escenario del Mal, y ante el desamparo que padece el ser humano, busca regresarlo a la Unidad. La gnosis busca identificar el yo personal con el Uno universal, su ontología trata de lo Uno trascendente que se despliega en lo múltiple inmanente.

afirmarse que en tal caso la ética fuera irrelevante. La lectura directa de las fuentes tampoco permite establecer límites claros de jerarquías espirituales traducibles a nivel sociológico. Por su parte, diversos pasajes del *Antiguo y Nuevo Testamento* se refieren a “reino de sacerdotes” (*Ex.*, 9: 6), “linaje escogido” (*1 Ep. Pet.*, 2: 9), “simiente de Jacob” (*Je.* 33: 26), “simiente de Abraham” (*Ps.* 105: 6, *Ep. Gal.* 3: 16,29; *Ep. Rom.* 9: 7, etc.) que incluso parecen categorizaciones más restrictivas que “raza de Seth” (*Est. St.* 118, 12-13) o “raza del humano perfecto” (τέλειος γενεά, *Apocr. Ioh.* II, 2, 24-25), cuya proyección es más universalizable (Williams, M., 1999, p. 212). El *Nuevo Testamento* privilegia además ciertas doctrinas para ciertos escogidos (*Lc.* 8, 10; *Mt.* 13, 13; 22, 14). De modo que establecer qué es una actitud o doctrina gnóstica y qué no ha devenido en taxonomías arbitrarias e inflacionarias, frente a lo cual (y teniendo en cuenta el acceso a fuentes primarias) las metodologías más actuales tendrían que establecer una diferencia específica a fin de evitar ambigüedades y acercar enfoques más claros.

Los conflictos teológicos que acompañan el surgimiento del cristianismo evidencian su heterogeneidad y complejidad. Lejos de emerger como un fenómeno unitario y definido, el cristianismo comprende no solo el proceso de institución centralizada de la iglesia, sino además las comunidades periféricas que fueron absorbidas o excluidas a lo largo de este desarrollo. Sin embargo, existieron y fueron importantes; los marcionitas fueron muy numerosos (*1 Apol.*, 26) y mártires muchos de ellos (*Hist. Eccles.*, 5, 16, 21).¹³.

Esta diversidad acompañó el movimiento que tras la muerte de Jesús continúan los apóstoles. En un principio el significado de *heterodoxia* y *herejía* no califica negativamente ni mucho menos designa una corriente de pensamiento como tal¹⁴. Pablo incluso parece otorgarle un valor curativo: “porque es preciso que entre vosotros haya disensiones, para que se hagan manifiestos entre vosotros los que son aprobados” (*1 Ep.*

¹³ A propósito de los marcionitas, Clemente censura la prisa y temeridad de su martirio como una forma de escapar del dominio demiúrgico (*Strom.* 4, 17, 1).

¹⁴ El término “heterodoxia” (ἑτεροδοξιᾶν) denota “otro parecer”, pero no tiene un sentido peyorativo (*Tht.* 190 e2 y 193 d2). “Hairesis” (αἵρεσις) se refiere a secta, escuela de pensamiento o grupo religioso. Como *cisma* se encuentra en textos más tardíos: *1 Ep. Cor.* 11, 18 – 19; *Ep. Gal.* 5, 20.; *Act. Ap.* 5, 17; 15, 5; 24, 5; *2 Ep. Pet.* 2, 1-2.

Cor., 11: 19, cf. *Strom.* 1, 17, 86, 2).¹⁵. Hacia el año 200, en el inicio de su obra *De Praescriptione Hereticorum*, Tertuliano afirma la necesidad de la existencia de las herejías, como una prueba para la fe. Con el tiempo fueron aumentando, según lo atestigua Cipriano hacia 256: “y si consta que después (de los apóstoles) han surgido más y mayores herejías.” (*Epist. Cip.*, 74, 3, 1).

A partir de los testimonios neotestamentarios, es claro que los apóstoles tuvieron que resolver disensiones internas¹⁶, cuya conflictividad se fue acentuando con el tiempo. Es hasta el siglo segundo que aparece el concepto de *hereje* como distinto de ortodoxia, asociado a *cisma* y como tal apartado de las creencias de la comunidad, en las obras de Ireneo, Hipólito, Justino, Clemente Alejandrino, Tertuliano, etc. (Richard, P., 2001). Surge como una categoría derivada de un cristianismo incipiente que, bajo la persecución de los sectores judíos más ortodoxos y las autoridades imperiales romanas, tuvo como una de sus más inmediatas tareas la conformación de una identidad que permitiera lograr cohesión de grupo (King, K., 2003, p. 4). Para ello se establecen criterios regulatorios según los cuales, por ejemplo, el rechazo al martirio se considera propio de un cristianismo degenerado.

Los primeros grupos cercanos al colegio apostólico encabezado por Pedro se identifican sin ambigüedades con el término de “cristianos”¹⁷, refiriéndose a algo muy

¹⁵ En defensa de la unidad de la iglesia, hacia el año 251 Cipriano comenta a propósito de este pasaje que, si bien por una parte el cisma se tiene como señal de rebeldía y maldad, por otra, Dios lo permite tanto para mantener el ejercicio de la libertad como para que aparezca con mayor fuerza la verdad y los “escogidos” se destaquen. La aparición de herejes permite evidenciar la distinción entre los justos y los malos, quienes evidentemente carecen de legitimidad (*Unit. eccl.*, 12). Este pasaje paulino tiene fortuna en disputas anteriores, contemporáneas y posteriores. Véase citado en: Orígenes, *Cels.* 3, 13, 4 y *Philoc.* 16, 2, 4; Juan Crisóstomo, *Hom. 1 Cor. 11: 19*, 51, 253, 42; *Hom. 1 Cor.* 61, 225, 60; *Fr. Jer.* 64. 897, 45; Teodoreto de Ciro, *Int. Paul.* 82, 316, 1; Juan Damasceno, *Epp. Paul.* 95, 657, 46; Jerónimo: *Expl. Dan.*, 4, 11, 230; *Defensor de Ligugé: Lib. Scint.* 69, 3; Beda el Venerable: *In Luc. evang. exp.*, 5, 17, 463; Balduino de Forda: *Comm. Fid.*, 65, 22; Bernardo de Claraval: *Epist. Ber.*, 189, 5, 15, 25 y 336, 275, 11. Compárese con el pesimismo manifiesto en *2 Ep. Pet.*, 2: 1.

¹⁶ La más temprana división aparece en Corinto; a esta iglesia se dirigen dos cartas paulinas y poco después la *Carta de Clemente de Roma a los Corintios* (el primer documento ortodoxo posterior a los apostólicos). Véase Jaeger, W., 1965, p. 26. Otras referencias puntuales neotestamentarias aparecen en *1 Ep. Jo.* 2: 19; *Ep. Tit.* 3: 10. Apenas se menciona en *Ep. Gal.* 5: 19. La más completa referencia a un movimiento alternativo la hallamos en el capítulo 8 de los *Hechos*, que consiste en el relato sobre la disputa entre Simón Mago y Pedro.

¹⁷ Desde el siglo I esta expresión aparece en usos tanto sustantivo como adjetivo, por vez primera en *Act. Ap.* 11, 26 y 26, 28, además en *1 Ep. Pet.* 4, 16. También en Flavio Josefo (*Ant. Iud.* 18, 64, 5); en las cartas de Ignacio de Antioquia (*Epist.* 2, 4, 1, 2; *Epist.* 4, 3, 2, 3; *Epist.* 7, 7, 3, 1) y referencias espurias de Clemente Romano (*Ps. Rec.* 9, 29, 4). Ya para siglo II esta expresión se extiende en Luciano (*Alex.* 38, 6), Elio

similar a lo que a grandes rasgos designa ahora: la práctica religiosa de una persona o comunidad cuya creencia y vida se ordena de acuerdo con la figura de Jesús de Nazareth y su respectiva doctrina. Esta referencia temprana y frecuente de la identidad de la iglesia cristiana no se da en el caso de la gnosis; el término es tardío y escaso. Aparece hacia el final de siglo segundo con Ireneo de Lyon, cuando se refiere a la γνωστικῆς αἰρέσεως (*Adv. Haer.* 1, 5, 1, 29; 1, 5, 3, 20), y desde entonces empezó a desarrollarse como una categoría judicativa de los primeros polemistas en vistas a capitalizar criterios de identidad y exclusión afines a sus compromisos dogmáticos¹⁸. Esta caracterización devino en consenso a la hora de catalogarla como herejía cristiana, herencia clara de los heresiólogos, quienes en términos generales refieren a Simón Mago como padre de todas las demás sectas¹⁹. No obstante, de nuevo esta simplificación es problemática; el *Nuevo Testamento* menciona a Simón (*Act. Ap.*, 8, 9-24) pero también a Nicolás (*Apoc.* 2, 6 - 15).²⁰ Los testimonios posteriores de Ireneo (*Adv. Haer.*, 1, 23, 2) y Justino (*I Apol.* 26, 1-3; 56, 1-4) reafirman a Simón Mago como precursor, pero en cambio Hipólito deriva las herejías de las escuelas griegas de filosofía (*Ref.*, 5, 6, 1).²¹ y los herejes que ubica como precedentes son los ofitas (*I Apol.*, 5, 6, 3).

Herodiano (*Partit.* 151, 6), *Hechos Apócrifos* de Juan (*Act. Jo.* 4, 3), *Pablo* (*Act. Paul.* 2, 23) y *Pedro* (*Act. Pet.* 33, 13), en el *Martirio de Apolonio de Roma* (*Mart. Apoll.*, 1, 2) y *Policarpo de Esmirna* (*Mart. Pol.* 10, 1, 4), Marco Aurelio (*Med.* 11, 3, 1, 4), Atenágoras (*Legat.* 1, 3, 2), la *Didajé de los apóstoles* (12, 4, 2), la *Epístola a Diogneto* (495, B, 6), Clemente Alejandrino (*Protrep.* 12, 122, 4, 2) y Justino Mártir (*I Apol.* 4, 5, 1), entre otras. Clemente además refiere por primera vez el término ἐκκλησία para referirse a un lugar de reunión y celebración del culto cristiano, que se trataba por lo general de una casa y no de un templo (*Paed.*, 3, 11).

¹⁸ “Dogma” no mantuvo siempre un significado uniforme. El pirronismo maneja una noción crítica en que “el dogma es la aceptación en ciertas cuestiones, después de analizadas científicamente, de cosas no manifiestas” (*Pyrr. Hyp.* 1, 7). La Iglesia temprana redefinió su uso a propósito de principios, valores o creencias que, sin estar presentes como tales en las Escrituras, llegaron a acordarse a través de Concilios, que evolucionaron en la teología medieval en los artículos de fe.

¹⁹ Según testimonios de Justino (*I Apol.* 26, 1-3; 56, 1-4) e Ireneo (*Adv. Haer.*, 1, 22, 2- 23,4). Hipólito sugiere que las primeras herejías se remontan hacia los ofitas y naasenos (*Ref.* 5, 6, 3-4; 11, 1; 6, 6, 1).

²⁰ Que los nicolaítas fueran seguidores de Simón es una noticia poco probable del Pseudo Tertuliano (*Adv. Omn. Haer.*, 1, 2 -6).

²¹ Un par de siglos después, Jerónimo presenta una apreciación ambivalente sobre la filosofía; positiva en tanto ha sido empleada en recta doctrina por parte de los polemistas (menciona entre otros a Clemente de Alejandría, Orígenes e Hipólito de Roma, cf. *Epist. Hier.* 70, 4, 19) en sus disputas contra herejes, y en ella han confirmado la verdad de los dogmas. Por otra parte, la considera negativa, por razones similares a Tertuliano (*Epist. Hier.* 133, 2, 1), en tanto ha servido también para inspirar a herejes. Específicamente, se refiere al mal uso que han hecho de la filosofía, que amerita su rechazo definitivo, amparado por las mismas escrituras (*Epist. Hier.* 133, 2, 17).

Esta diversidad teológica y las polémicas que despertó se entienden como parte de un momento en que el cristianismo se juega su sobrevivencia frente a las persecuciones, al tiempo que configura su identidad desde antecedentes judíos y paganos, cuyo principal centro catalizador fue Alejandría. Desde las campañas de Alejandro Magno, cuya expansión hacia Oriente logra la conquista de Jerusalén hacia 332 a.C. y es continuada por sus sucesores tras su temprana muerte en 323 a.C., se da una fusión de culturas nunca vista (en que la herencia helénica y su ideal cosmopolita fueron denominadores comunes) que les permitió compartir costumbres, lengua y derechos²². El judaísmo bajo la influencia griega, principalmente el platonismo y el estoicismo, sufre cambios en su cosmovisión, antropología, ética y religión, incorporando elementos ajenos como la inmortalidad del alma o el juicio posterior a la muerte, ideas no aceptadas por el judaísmo previo al siglo III a.C. (Piñero, A., 2007, p. 142).

En este sentido, no es casualidad que la teología tradicional de un Dios creador e integralmente perfecto se haya visto cuestionada a partir de las especulaciones que se dieron en Alejandría en los primeros siglos de nuestra era; la gnosis tuvo en Egipto condiciones que promovieron su desarrollo²³ favorecidas por su lugar como segunda ciudad en importancia, después de Roma²⁴. Por otra parte, Alejandría reúne pobladores de distinta procedencia, muchos de ellos inmigrantes llegados desde Jerusalén, que hicieron de la incipiente ciudad un centro comercial e intelectual, en su momento el más importante de la época²⁵. Bajo la dinastía ptolemaica, Alejandría se desarrolla en condiciones de gran

²² Los hallazgos arqueológicos sugieren que los primeros contactos entre la cultura israelita y griega ocurren hacia mediados de siglo X a.C., pero se estiman con mayor seguridad hacia siglo VIII a.C. (Luraghi, N., 2006). Las rutas comerciales del Mediterráneo permitieron el contacto entre los pueblos de Gaza, Chipre y varias islas del Mar Egeo hacia el final de la Era del Bronce (Josephson, K., 2008).

²³ A partir de *Act. Ap.* 2: 10 y 18: 24 tenemos noticia de inmigrantes judíos de Egipto atentos a la prédica de las primeras comunidades cristianas, lo cual refleja desde muy temprano su importancia para el cristianismo en general. Hacia el año 325, el Canon VI del Concilio de Nicea estableció la autoridad de Alejandría sobre Egipto, Libia y África del Norte. Asimismo, ya para siglo IV a.C. la población judía estaba repartida entre Palestina y la diáspora alejandrina principalmente.

²⁴ Al momento de su fundación, en el año 331 a.C., había sido junto con Rodas y Pérgamo una ciudad periférica.

²⁵ Su ubicación entre el Mar Rojo y el Mediterráneo es estratégica y óptima para el comercio. No es casual, en este sentido, que se construyera un faro marítimo considerado en su momento una de las siete maravillas del mundo conocido, además de la célebre Biblioteca y el Museo.

prosperidad en ciencia, filosofía, arte y religión²⁶, y se da de manera más marcada el encuentro del cristianismo con la cultura pagana, favorecida por la adopción del griego como lengua propia que permitió la traducción del *Antiguo Testamento*²⁷. Bajo el reinado de Adriano (117 – 138 d. C.) Alejandría y Roma verán la aparición de intelectuales como Panteno²⁸ (c. 120-216 d.C.) y luego Clemente (c. 150 – 211/216), así como el gnóstico Basílides (Grant, R., 1966, p. 14).²⁹, con quienes el cristianismo verá sus primeros desarrollos a la luz del helenismo alejandrino, matizado en gran medida por el platonismo medio heredado de Filón³⁰, en vistas a armonizar la fe con la filosofía griega, considerada su complemento³¹.

²⁶ Bajo las dos primeras generaciones de la dinastía lágida, en Alejandría nacen o se educan Euclides (aprox. 325 a. C a 265 a. C. Matemático y geómetra).; Arquímedes (vivió entre 287 - 212 a. C. Aunque nació en Siracusa, estudió en Alejandría).; Herófilo de Calcedonia (aprox. 335 a. C. - 280 a. C. Nació en Bitinia pero fue médico de la Escuela de Alejandría).; Eratóstenes (Cirene, 276 a. C. - Alejandría, 194 a. C., Matemático, astrónomo y geógrafo).; Apolonio de Perge (aprox. 262-190 a. C.); Aristarco de Samos (310 a. C. - 230 a. C. Astrónomo y matemático). Tras la muerte de Ptolomeo II, y a lo largo de varios siglos, aparecen numerosas figuras; destacamos sólo algunas: Aristarco de Samotracia (aprox. 216 a. C. - 144 a. C. Gramático y filólogo).; Hiparco de Nicea (aprox. 190 a. C. - 120 a. C. Astrónomo, geógrafo y matemático) y en nuestra era, de la cultura pagana tenemos a Herón de Alejandría (aprox. 10 – 70. Ingeniero).; Claudio Ptolomeo (aprox. 85 – 165. Astrónomo, geógrafo y matemático).; Galeno de Pérgamo (130 – 200. Médico).; Hipatia de Alejandría (370 – 415).

²⁷ A solicitud de Ptolomeo II, el sumo sacerdote Eleazar de Jerusalén envió a doce representantes de cada una de las seis tribus (setenta y dos en total). Véase Flavio Josefo, *Ant. Iud.*, 12, 45, 1 y Eusebio de Cesarea, *Praep. Ev.*, 1, 4 – 5; también 8, 4.

²⁸ Patriarca de Alejandría, considerado santo por las iglesias católica y copta. Sobre su vida, se sabe poco, ya que las referencias son pocas. Clemente de Alejandría, su discípulo, lo menciona en *Eclogae propheticae* (56, 2). Eusebio de Cesarea amplía en la *Historia Ecclesiastica* (5, 10).: sabemos que durante el reinado del emperador Cómodo (180-192) estuvo a cargo de la Escuela de Alejandría. Fue educado en la filosofía estoica y se distinguió tanto que fue enviado a catequizar en Oriente hasta llegar a la India. Fallece en torno al año 200.

²⁹ Como un caso ilustrativo del encuentro y asimilación de culturas orientales, en Basílides se encuentra un muy posible contacto con el budismo a través de mercaderes y comerciantes. En medio del auge de la gnosis, las rutas comerciales entre el mundo grecorromano y oriente también experimentaron un gran desarrollo. Hipólito de Roma incluso refiere a los brahmanes hindúes como influencia de esas mismas herejías (*Ref.* 1, 24). No obstante, el mismo Hipólito considera en última instancia a Basílides como un filósofo aristotélico (*Ref.*, 7, 14 – 19), y por lo que sabemos sobre sus doctrinas, estas se explican mayoritariamente a partir de la filosofía griega. Para el tema del budismo y la gnosis, véase Conze, E., 1967, p. 665. Sobre Basílides, véase Orbe, A., 1976.

³⁰ El platonismo medio es predominante, pero no exclusivo. En Alejandría se desarrolla también el escepticismo antiguo en al menos dos momentos: Enesidemo (80 a. C. – 10 a. C.) y más tarde por Sexto Empírico (mediados del s. II hasta principios del s. III). Véase González F., M., 1995.

³¹ No se conserva ninguna obra que se pueda atribuir con seguridad a Panteno, por lo tanto, es difícil reconstruir su pensamiento. Será su sucesor en la dirección de la Escuela de Alejandría, Tito Flavio Clemente, el autor de las primeras sistematizaciones teológicas decididas a armonizar con la filosofía griega y que alcanzan su plenitud con Orígenes (185 – 254).

La filosofía griega encontró un hilo conductor en el apóstol Juan, que siguiendo a Pablo hizo lo propio por distinguir el cristianismo incipiente del judaísmo, distinguiendo a Jesús de la tradición y la ley, y asimilándolo a las herencias filosóficas del mundo griego, a fin de familiarizarlo con auditorios externos. El cristianismo fue la ocasión de resurgir frente al predominio del derecho durante el imperio romano, de modo que ahora la filosofía se afirma adquiriendo un tono religioso. Ello explica la asimilación de parte del cristianismo de elementos paganos: de Grecia la tradición misteriosa tomó la forma de sacramentos rituales en la misa; de Egipto la idea de Dios como Trinidad divina, la adoración de la madre (común también a la cultura frigia) y el hijo, el juicio final y la inmortalidad con su recompensa o castigo en la otra vida; de Siria el drama de la resurrección de Adonis; de los Tracios el culto a Dionisio (dios que muere y salva).; del culto mitraico el sacrificio eucarístico; de Persia el milenarismo, las edades del mundo y la conflagración final, así como el dualismo del bien y el mal que en el *Nuevo Testamento* se da como la dualidad de luz y sombra. El cristianismo no acabó con el paganismo, sino que lo adoptó (Durant, W., 1944, p. 595).

Por su parte, la cultura egipcia ofreció el clima espiritual en que la gnosis pudo surgir; Epifanio atestigua cómo su experiencia en Egipto le brindó material suficiente para enumerar las decenas de herejías referidas en su *Panarion* (17,4 – 18,4). Asimismo, maestros como Basíledes, Valentín y Carpócrates, todos alejandrinos, hacen pensar que la gnosis hizo de puente entre la cultura egipcia y el cristianismo³², antes incluso que la iglesia ortodoxa³³. La traducción del *Antiguo Testamento* del hebreo al griego en Alejandría³⁴, así como los desarrollos hermenéuticos desde siglo I, permiten el diálogo entre judaísmo y helenismo, de modo que la difusión de la *Torá* toma dos vertientes: la continuidad de la ley actualizada desde la alegoría (representada principalmente por

³² La gnosis pudo surgir como una respuesta de la clase alta de la diáspora judía alejandrina a su desplazamiento por el cambio social romano (Green, H., 1985). Es muy probable que libros como el *Testamento de Adán, José y Aset, Ascensión de Isaías* y otros hayan resultado del diálogo judío – cristiano con el mundo griego y la gnosis (Gallazzi, S., 2001).

³³ El catolicismo llegó tarde a Egipto; la idea de Marcos como primer obispo de Alejandría sería una leyenda de la iglesia Ortodoxa para justificarle como fundador (Quispell, G., 2008a, p. 409).

³⁴ Bajo el reinado de Ptolomeo II Filadelfo (308 a. C. – 246 a. C.) se adopta el griego como lengua propia, que permite la traducción del hebreo al griego de las Sagradas Escrituras. Así, los griegos alejandrinos esperaban profundizar en lo que llamaban la “filosofía de los bárbaros”.

Filón³⁵ y continuada por Clemente y Orígenes) y la superación de la ley a la luz de la nueva revelación, establecida desde Pablo de Tarso³⁶. De este modo, la iglesia Oriental hizo más énfasis en la práctica de la propia purificación y realización espiritual, esto es, en el aspecto positivo de la redención, al punto de divinizar la naturaleza humana (Sertorius, L., 1973).³⁷, mientras que la Occidental resaltó más el papel mediador de Cristo en favor de la remisión del pecado y la culpabilidad, en vistas a unificar a Dios como creador y absolverlo de responsabilidad por el mal.

Desde Clemente Romano, Ireneo de Lyon y Justino Mártir, el cristianismo hará énfasis en la autonomía (αὐτεξούσια), esfuerzo que se verá coronado más adelante con Agustín y que hace recaer el peso en el ser humano, que reemplaza al demiurgo como agente responsable del mal. De este modo, la libertad humana como solución al problema del mal surge en el contexto de una teodicea anti gnóstica; ahora el mal moral tiene un peso que no tenía antes. La gnosis, por el contrario, no echa mano de la libertad para resolver el problema del mal, su explicación es una tragedia cosmológica, y se desmarca de la tradición clásica en que el cosmos (κόσμος) es un todo ordenado y perfecto; ahora es una prisión de oscuridad, desgracia y miseria. En este sentido, Hans Blumenberg (2003) representa un avance importante respecto de las consideraciones sobre la importancia del planteamiento del mal que hace la gnosis, en relación con el origen, problemática y destino del ser humano, así como la maldad intrínseca al cosmos, de cuyo origen no somos responsables. Blumenberg resalta el papel que juega el relato trágico de la gnosis como contrapeso para la constitución del dogma cristiano en la defensa de la responsabilidad humana (y no divina) sobre el origen del mal en el mundo: en su reacción frente a la gnosis, la libertad adquiere ahora un peso explicativo respecto del mal que no tenía antes ni en la mitología clásica, ni en la filosofía griega ni en el *Nuevo Testamento*. En Platón,

³⁵ Filón es por mucho el más importante precursor de los alejandrinos, claro ejemplo de pensador hebreo que desarrolla el judaísmo desde la filosofía griega. Con ello, busca resolver el problema que se presenta a los judíos de la diáspora alejandrina de mantener su identidad y tradiciones y a la vez proyectarla hacia una expresión helenística.

³⁶ Los maestros gnósticos alejandrinos, principalmente Basílides y Valentín, son más dependientes de la herencia griega y al mismo tiempo más reacios hacia el *Antiguo Testamento*.

³⁷ Este tema hizo fortuna en la patrística oriental: “El Redentor se hizo Hijo del Hombre para que el hombre, a su vez, se convirtiera en Hijo de Dios” (*Adv. Haer.*, 3, 19, 1); “Se hizo hombre para divinizarlos” (*Epist. Adelp.*, 4); “Instituyó la Eucaristía para que, por la unión con el Inmortal, también el hombre obtenga la inmortalidad” (*Or. Catech.* 25); “Por gracia hemos sido divinizados” (*Amb. Ioh.*, 47). Lo mismo en otros pasajes de Cirilo de Alejandría, Juan Damasceno y los Padres Capadocios.

el problema del mal no se plantea directa ni sistemáticamente por cuanto lo propiamente existente es el bien (*Resp.* 508 e) y los dioses solo pueden y quieren ser buenos y hacer cosas buenas (379 a–d). En Aristóteles, el mal como “contrario” del bien se entiende solo como privación (*Phys.* 192 a14 – 16, cf. *Enn.* 1, 8, 11, 3-5), y la divinidad, si bien indiferente a los vaivenes de la vida y sus desgracias, no es responsable ni se relaciona con el mundo humano (en la gnosis el Dios es trascendente pero no indiferente). Sin embargo, este contraste aristotélico entre el Dios totalmente trascendente y el mundo físico pudo servir de base al relato gnóstico para separar la divinidad y los arcontes creadores, en cuyo caso hay un distanciamiento del *Timeo* platónico, donde el Demiurgo es agente creador, perfecto ontológica y moralmente (Luttikhuisen, 2002).

Volviendo a Blumenberg, la respuesta del dogma cristiano descansa sobre el principio de la libertad humana, como solución al relato trágico de la gnosis, respuesta ausente en el *Nuevo Testamento* y que pertenece a los desarrollos posteriores de los primeros padres de la iglesia. El *Apócrifo de Juan* plantea y responde la pregunta de dónde viene el mal y cómo podemos liberarnos de él. La descendencia hipostática de entidades menores deviene en arcontes creadores pero malvados, cuya obra cósmica nace de la envidia e ignorancia (por tanto el mundo y la humanidad son errores desde un principio) y que guardan en Adán el aliento del pneuma original. Así, a su pesar le conceden la esperanza de su salvación.

Este depósito divino demanda el despertar de la gnosis, cuya definición fue objeto de discusión en el desarrollo y constitución del dogma, que establece una distinción entre gnosis verdadera y falsa, cuya referencia más temprana es Pablo (*1 Tim.* 6: 20).³⁸ y se fundamenta, según Clemente, en la tradición apostólica (*Strom.* 6, 7, 61, 3).³⁹ Así, habría una gnosis verdadera, opuesta a la “filosofía bárbara” (*Strom.* 2, 1, 1) e incluso a la fe simple de otros cristianos (*Strom.* 5, 2, 5 - 6). No es simple curiosidad o vanidad intelectual, sino el conocimiento que se desarrolla a partir de los misterios revelados a través de la gracia divina y que conducen al reconocimiento de Dios como ente Supremo y Creador de la materia; así la justifica y exime del problema del mal, y aun siendo

³⁸ Otras referencias se encuentran en Ireneo de Lyon (*Adv. Haer.* 2, 1) y Clemente Alejandrino (*Strom.* 4, 21, 130, 1 – 134, 4).

³⁹ La sucesión magisterial, desde los apóstoles hasta los primeros padres de la iglesia que polemizaron con herejes, se ve en Ireneo, discípulo de Papías y éste a su vez de Juan. Vid. *Hist. Eccl.*, 3

precaria, no por ello el mundo es despreciable, por cuanto tiene un sentido orientado hacia la salvación.

Como parte de este proceso, la revelación por gracia divina ha puesto término a la ignorancia humana y permite así la perfección moral correspondiente⁴⁰. La gnosis abarca y desborda la sabiduría (σοφία, *Strom.* 7, 10, 55, 1) y la fe, impresa en el alma para contemplación de la imagen divina (*Strom.* 7, 3, 16, 6). La fe es conocimiento de las cosas fundamentales; la gnosis es la explicación de las cosas aceptadas por fe (*Strom.* 7, 10, 57, 3).⁴¹ Orígenes de Alejandría, en una línea similar, define la gnosis como vivencia espiritual de participación en los misterios que redefinen la experiencia religiosa y la esencia del ser espiritual⁴²:

Los que se han despojado del hombre antiguo y asumido el nuevo que se renueva en la gnosis a imagen de su creador, y que logran ser la imagen del Creador, erigen en sí mismos estatuas como las quiere el Dios que reina sobre todo⁴³ (*Cels.*, 8, 17 – 18).

En el proceso introspectivo de identidad con el Dios Supremo, *Apócrifo de Juan* no se distancia de los modelos pedagógicos cristianos de los siglos II y III (principalmente Clemente Alejandrino) orientados hacia el crecimiento espiritual y moral (*Paed.*, 3, 1, 1-3. Cf. *Th.* 176 b1; *Enn.* 1, 2, 6, 2-3. Vid. King, B., 2014, p. 94). Su acento recae en la total

⁴⁰ Son frecuentes las acusaciones hacia los gnósticos sobre su comportamiento moral aparentemente licencioso. Por tratarse de afirmaciones al calor de disputas polémicas, su fiabilidad es cuestionable.

⁴¹ Clemente observa un progreso, primero, en el paso del paganismo a la fe, luego en el paso de la fe a la gnosis y ésta debe concluir en la caridad, con lo que reitera las implicaciones prácticas – morales del conocimiento.

⁴² Jerónimo será constante en sus críticas, concretamente al tratado *Sobre los principios*, y no desestima el impacto de su recepción entre “sacerdotes, algunos monjes también y, sobre todo, a hombres del siglo.” (*Epist. Hier.* 127, 9, 20). Cabe conjeturar que su espiritualismo no es cerrado sino perfectamente universalizable.

⁴³ . Cf. *Hom. 1-16 in Lev.*, 1, 4; 12, 7 y *Hom. 1-28 in Num.*, 4, 3. Vid. Daniélou, J., 1958, p. 63. La explicación en términos estéticos de la estatua que hay que formar en el alma emplea un lenguaje similar a Plotino:

Y si no te ves aún bello, entonces, como el escultor de una estatua que debe salir bella quita aquí, raspa allá, pule esto y limpia lo otro hasta que saca un rostro bello coronando la estatua, así tú también quita todo lo superfluo, alinea lo torcido, limpia y abrillanta todo lo oscuro y no ceses de “labrar” tu propia estatua hasta que se encienda en el divinal esplendor de la virtud, hasta que veas “a la morigeración asentada en un santo pedestal” (*Enn.* 1, 6, 9. Se refiere a pasajes de *Phdr.* 254b 6 – 7).

trascendencia de ambos respecto del mundo material⁴⁴; salvarse es salvarse del mal creado.

Asimismo, hay una preocupación, tanto en *Apócrifo de Juan* como en Clemente, de relacionar la revelación, la Salvación y la necesidad de la mediación de Cristo, adaptando las herencias judías y paganas, coincidentes en Alejandría, con las exigencias intelectuales y compromisos teológicos de sus auditorios cristianos. El contexto le es favorable; Alejandría permite el paso de una teología de la alianza hacia otra de la salvación, que para la gnosis se traduce en una comprensión de la vida religiosa menos por un asunto de fe (πίστις) y más por una revelación comunicada a través de un mensajero de Dios (Bleeker, C., 1967). Clemente y Orígenes continúan la tendencia académica alejandrina de desarrollar y profundizar la fe a partir de la filosofía. Sin embargo, Ireneo vio los riesgos emergentes de las desviaciones heterodoxas que fueron surgiendo (*Adv. Haer.*, 2, 25, 1 – 3, 5, 3) y que Pablo había advertido como “argumentos de la falsamente llamada ciencia” (*1 Ep. Ti.*, 6: 20. Cf. *Col 2*, 3-4).

Ireneo llama la atención sobre los límites del saber humano, que no alcanzan ni mucho menos sobrepasan el conocimiento de Dios. Apoyándose en Pablo (*1 Ep. Cor.* 8,1), Ireneo privilegia la humildad y obediencia del ignorante por encima del vano orgullo del que presume saber; no rechaza la posibilidad de un conocimiento de Dios, sino que le pone límites para que sea verdadero⁴⁵ (*Adv. Haer.*, 2, 26, 1). El así llamado *conocimiento* de los herejes es falso (*Ad. Haer.* 3, 5, 1, cf. *Dt.* 27,18), por cuanto se han apartado de la doctrina verdadera que los apóstoles recibieron directamente de Cristo. Esta “ignorancia, madre de todos estos males, se elimina por la gnosis” (*Adv. Haer.*, 3, 5, 3). Si para los gnósticos la revelación de los misterios divinos es sólo accesible a unos pocos por una suerte de iniciación, para Ireneo debe comprenderse como parte de la *insondabilidad de*

⁴⁴ La idea de un dios hiper cósmico ajeno a la creación o gobierno del mundo inferior puede indicar un rastro de doctrina aristotélica. Como entidad inmaterial y trascendente, no cabe esperar ningún tipo de agencia práctica o atención providente a los asuntos humanos (*Polit.* 1325b 9; 1323 b22-24; *Eud.* 1245b14-19). El motor inmóvil se entiende como causa del movimiento (*Metaph.* 1072b 1-7). En este sentido Aristóteles se desvía de Platón, para quien el principio divino inicia el proceso que conduce a la existencia del mundo sensible. Plotino por su parte habrá de afirmar la indiferencia del Alma del Mundo respecto del mundo sensible, cf. *Enn.* 3, 3, 12, 11.

⁴⁵ A continuación, y distanciándose de Clemente, Ireneo sí rechaza sin ambages la aplicación de lo que él llama “métodos ambiguos” para leer las Escrituras, buscando en ellas significados ocultos (*Adv. Haer.* 2, 27,1).

los designios de Dios, y si son revelados no es por méritos de una supuesta excelencia personal sino por la exclusiva voluntad de Dios (*Adv. Haer.*, 2, 2, 1).

Las consecuencias políticas fueron desde un principio advertidas; recibir directamente la revelación de la gnosis sin ninguna dependencia institucional devalúa o incluso ignora la autoridad de los apóstoles. Para Tertuliano, el hecho de que la gnosis presente novedades es precisamente la razón por que debe ser rechazada, por cuanto la verdad de la revelación está precisamente en su antigüedad y su valor se ha mantenido en la tradición. Así, la propiedad exclusiva de la revelación pertenece por derecho a los apóstoles y sus sucesores (*De praesc. haer.*, 20-21). Por lo tanto, el poder temporal de la iglesia como depositaria y custodia de la recta doctrina se vincula directamente a la continuidad de la palabra revelada y la legitimidad de su interpretación. Clemente Alejandrino comparte el mismo criterio; la novedad entraña sospecha de cisma (*Strom.* 7, 17, 107).⁴⁶

Clemente se esfuerza más por elaborar una gnosis *verdadera* (ortodoxa) que opone a la falsa gnosis de los herejes, es decir, armoniza los contenidos de la fe (a partir de las escrituras tenidas por entonces como canónicas) con elementos de filosofía griega y, como hemos visto, sin el sacrificio de la *gnosis* ni de la *pistis*. El conocimiento confirma y solidifica a la fe y la fe a su vez perfecciona la $\gamma\omega\delta\sigma\iota\varsigma$ (*Strom.* 1,20,100, *cf.* 2,4,15). En su polémica contra la gnosis, Clemente afirma que el Logos es imagen de Dios que crea el mundo (*Paed.*, 1, 57, 2).⁴⁷ y en su función mediadora⁴⁸ permite conocer al Padre (*Paed.*, 1, 1, 1), que sería de otro modo incomprensible (*Strom.* 5, 12, 81) porque es inabarcable e inmarcesible. Se le dan nombres (Uno, Bien, Inteligencia, Ser en sí) como una manera de acercar una comprensión posible mediante atributos compatibles (en los cuales, de todos modos, no se agota). En propiedad de términos no hay conocimiento directo de Dios, sino solo mediante el Logos que de él procede y se encarna en Cristo como razón divina, actuando así por un principio de gracia (*Strom.* 5,12,81,4-82,4). Este conocimiento verdadero ha sido históricamente revelado desde Dios (por lo tanto, incuestionable) y

⁴⁶ Sobre la unidad institucional de la iglesia, véase además *Paed.* 1, 6, 42, 1; 1, 5, 21, 1; 3, 12, 99, 1. Sobre la polémica del sectarismo cristiano frente a paganos y judíos, véase *Strom.* 7, 15, 89.

⁴⁷ En Filón de Alejandría, se tiene a Dios como Logos (*Spec.* 1. 81) cuya mediación permite crear el Universo (*Opif.* 20-25).

⁴⁸ Justino había adelantado algo en este sentido *cf.* *l Apol.*, 5, 12.

deviene en tradición desde los apóstoles (*Strom.*, 7, 10,55,6). Su desvío es desvío de la verdad, depositada en la autoridad del apóstol.

Desde la primera carta de Pablo a Timoteo, la autoridad del Obispo se justifica en vistas a la defensa de la fe contra los falsos profetas, y continúa con Clemente Romano en su *Carta a los Corintios*, para quien la jerarquía política viene de Dios a través de Cristo y de él a sus apóstoles, quienes designan sucesores para evitar divisiones y malentendidos⁴⁹. Ignacio de Antioquía justifica teológicamente este orden como reflejo de las relaciones de obediencia en que el obispo representa a Dios y los presbíteros a los apóstoles (Gallazzi, S., 2001). La defensa y universalización de la sucesión apostólica favorece políticamente la obediencia a los presbíteros y obispos. Por su parte, la gnosis respeta la figura del *apóstol* como autoridad (cf. *Hyp. Arch.* 86, 22), y bien algunos textos polemizan contra otras comunidades cristianas (*Test. Ver.* 69, 22 – 24) o contra la apostasía (*Apocr. Ioh.* II, 27, 21 – 31), no hay evidencia de que estas polémicas se hayan dado desde la jerarquía⁵⁰ versus la gnosis, al menos siempre y necesariamente. Entre los textos de Nag Hammadi, solamente el *Apocalipsis de Pedro* hace referencia explícita a las figuras de “obispo” (ἐπίσκοπος) y “diácono” (διάκονος) como autoridades falsas, “canales vacíos” (*Apoc. Petr.* 79, 30). Asimismo, entre los muchos heresiólogos que escribieron contra la gnosis, pocos ocuparon puestos jerárquicos: Ireneo de Lyon, Hipólito de Roma y más tardío Epifanio de Salamina.

El concepto de Dios y ser humano ha de tener consecuencias políticas. En primer lugar, la separación entre el Dios trascendente y el creador se traduce en la separación institucional entre la iglesia verdadera y la falsa⁵¹, razón por la cual Ireneo correlaciona la estructura y autoridad unitaria de Dios e Iglesia. Si Dios es Uno solo, Señor y Creador, debe haber una sola Iglesia (*Adv. Haer.* 1, 10, 1 - 3). Cualquier intento de derivar otra

⁴⁹ En Clemente Romano inicia un proceso de alianza entre iglesia y poder que habría de culminar en el Concilio de Nicea (Richard, P., 1999) y que materializa la legitimidad de la *gnosis verdadera*.

⁵⁰ Jerarquía cuyo modelo presenta características que lo asemejan al modelo esenio; la comunidad de Qumran estaba organizada bajo la autoridad de los *mebaqerim*, equivalente a la figura del Obispo, cf. Herzl, T., 1964, pp. 39-41. Véase además Pagels, E., 1976.

⁵¹ Los cristianos eclesiásticos, su institución y rituales son vistos como imitadores de la ignorancia del Demiurgo y embajadores de su gobierno de oscuridad (*Tract. Sth.* 53, 27 – 33; 61, 20).

autoridad solo puede entenderse como herejía⁵². En segundo lugar, si para alcanzar la perfección el ser humano ha de unirse con la divinidad, cada uno habría de tener una comunicación directa con Dios. Esto condujo a que algunos no aceptaran la autoridad de Pedro y sucesores, de modo que la gnosis se constituye como una alternativa a la institucionalización del cristianismo, desde donde entró en polémica con cristianos y judíos.

La posibilidad de unirse a la divinidad como meta espiritual y moral de la vida es un ideal compartido con la *paideia* cristiana de siglos II y III, reflejando en el *Apócrifo de Juan* a través del proceso de despertar, iluminación y salvación; la adquisición de la gnosis verdadera pasa en primer lugar por la asistencia de instancias superiores, ἐπίνοια (Intelección) en el *Apócrifo de Juan* (*Apocr. Ioh.* II, 20, 14-26) y πρόνοια (Providencia) en Clemente de Alejandría (*Strom.* 1, 11, 52, 3), descritos ambos como poderes que aumentan nuestra semejanza con Dios. En este sentido, se torna borrosa la dicotomía entre *cristianos* y *herejes*, pues quienes se identificaron con el *Apócrifo de Juan* lo hicieron asumiéndose como cristianos también, parte de una religión que se proyecta universalmente y al mismo tiempo se ubica en un medio cultural e intelectual que fue labrando la emergencia de un movimiento religioso incipiente. Así, el criterio para distinguir la gnosis falsa de la verdadera, en última instancia, es político, por cuanto descansa en la autoridad heredada y continua desde los apóstoles. Desde el período apostólico surge la preocupación por organizar la variedad de comunidades cristianas de manera que pudieran mantenerse las líneas de autoridad, la continuidad de las directrices institucionales y principalmente la pureza doctrinal.

En este sentido, el dogma se constituye a través de criterios de identidad en vistas a regular, a través de la autoridad institucional, qué verdad se establece y qué consecuencias prácticas derivan (rituales, sacramentos, textos, etc.), los cuales por otra parte constituyen filtros de exclusión. Estos criterios giran en torno a cuatro ejes fundamentales:

⁵²*Apócrifo de Juan* puede ser como una expresión ideológica del conflicto político de la época, por cuanto el mito describe los poderes que gobiernan el mundo como fuerzas malignas e ignorantes, perfectamente correspondientes con la violencia de las persecuciones imperiales.

- La canonicidad de los textos: la iglesia temprana tuvo dos desafíos con respecto a la fijación del canon, a saber, enfrentarse a criterios muy cerrados y muy abiertos; el primero fue la competencia con el canon previo establecido por Marción⁵³, cuyo movimiento en Asia menor, hacia el año 160, fue presumiblemente mayor al eclesiástico (*1 Apol.*, 26). Marción, similar a las otras tendencias eclesiásticas y heterodoxas, estaba convencido de su tarea como un compromiso por recuperar y definir un cristianismo legítimo; su manera de hacerlo era depurarlo de antecedentes judíos. En segundo lugar, y principalmente en Alejandría, el clima intelectual de siglo II favorece la exclusividad de la asimilación de las Escrituras (normalmente incomprensibles para la mayoría), de modo que no hubo mayor preocupación por la delimitación de un canon cerrado, por cuanto aquel que posea el conocimiento y sepa buscar, puede encontrar la verdad en cualquier documento⁵⁴. En la misma Alejandría, Atanasio llegará a afirmar la legitimidad de las Escrituras en virtud de su fidelidad a la tradición y autoridad eclesial (*Dec. Nic. 13; Orat. Ar. 1*, 44). El hallazgo de los documentos de Nag Hammadi y otros ha permitido ver en ellos el reflejo de la diversidad y conflictos entre la iglesia naciente y los cristianismos periféricos.
- La unidad comunitaria: la preocupación por la rectitud y uniformidad de la iglesia fue al mismo tiempo de índole institucional y doctrinal, que se mantuvo desde los primeros padres de la iglesia (cf. *Ep. Ad Cor.*) hasta siglo IV (cf. *Unit. Eccl.*), cuya observancia constituye la principal virtud del creyente (*Epist. Hier.* 82, 2, 8). Por contraste, la diversidad de las opiniones es precisamente prueba de su error (*De praescr. haer.*, 32); el hereje que se separa de la unidad es entendido en un principio como *pagano* (*De praescr. haer.*, 7) y posteriormente, tras el Concilio de Nicea, como *delincuente* (*Cod. Theod.*, 16, 1, 2). Desde Clemente de Alejandría, el principal problema del hereje es separarse del vínculo que como tal instituye la iglesia (*Strom.* 7, 17, 107), correspondiente con la unidad de la Virgen

⁵³ Marción habría eliminado todo el *Antiguo Testamento*, además de recortar el *Evangelio de Lucas* y algunas cartas paulinas (*Adv. Haer.*, 1, 27, 2).

⁵⁴ Esto explica las polémicas de Orígenes, Panteno y Clemente contra los gnósticos Basílides, Valentín y Heracleón entre otros, que se extendieron hasta siglo III.

Madre (*Paed.* 1, 6, 42).⁵⁵, que debe conservarse como continuación del amor fraterno de Cristo. Cipriano de Cartago relaciona la ruptura de esa relación con el rechazo de la fe y el ataque a la jerarquía (*De zel.* 6, 110; *Unit. Eccl.* 4, 81 – 97), en tanto que “fuera de la iglesia no hay salvación” (*Epist.* 73, 21), remisible solo a través del bautismo, según Agustín, por cuanto la unidad de la iglesia es sacramental (*De Bap.* 1, 19, 29).

- La sujeción a las estructuras de poder⁵⁶, a quienes corresponde mantener la unidad institucional. Frente a este desarrollo progresivo de organización y formalización de la autoridad eclesial (reflejadas en la obediencia a los superiores, la administración de los sacramentos, los roles de género) la gnosis bien pudo representar un movimiento de resistencia al desarrollo de la jerarquía eclesiástica dentro del cristianismo emergente⁵⁷, a la que se reprocha su carácter iniciático⁵⁸, y al mismo tiempo permite a la comunidad no estructurar sus relaciones apejándose a una institucionalidad fija, sino espontánea y abierta; a la primacía de Pedro, la sucesión apostólica y la mediación de la iglesia, la gnosis opone una relación directa con Dios (*Adv. Haer.*, 1, 13, 6; 1, 25, 2; 3, 2, 2).
- El apego a la tradición: para la iglesia, el dogma se define según su fidelidad a la enseñanza original de los apóstoles y continuada por los obispos como herederos legítimos. Contra la posterioridad de la herejía, cuya novedad es indicio de cisma y sacrilegio (Cipriano, *Epist.* 74, 7, 3), la antigüedad del dogma se afirma en tanto

⁵⁵ El *Nuevo Testamento* se refiere a la iglesia como esposa de Cristo, vid. *Ev. Jo.* 3: 29; *2 Ep. Cor.* 11: 2; *Ep. Eph.* 5: 25-32; *Apoc.* 21: 9.

⁵⁶ Clemente de Roma es claro en sostener que la iglesia debe organizarse siguiendo un orden de superiores y subordinados (*Ep. Ad Cor.*, 37), siguiendo el modelo de la tradición militar romana. Tertuliano afirma también que el orden y la disciplina requiere de grados establecidos de desigualdad al interior de la comunidad. Esta subordinación del laicado al clero es típica de la tradición romana, y la gnosis se la explica como una característica propia del dominio del demiurgo.

⁵⁷ En la gnosis se explica este orden como propio del dominio del demiurgo. Por ejemplo, en el culto valentiniano hay un proceso de “selección al azar” para las funciones litúrgicas (*Adv. Haer.*, 1, 13, 4; *De praescr. haer.*, 41, 6), siguiendo el ejemplo de los apóstoles al designar el sucesor de Judas Iscariote (*Act. Ap.* 1, 17 – 20), y que asegura la igualdad de oportunidades. En buena teoría, quien elige es Dios mismo y no el azar. Bajo estas condiciones queda por fuera el elemento de elección humana; no puede haber jerarquías fijas ni constituirse rangos permanentes ni quedan límites claros entre el clero y el laicado. Frente al orden jerárquico, la gnosis opone un principio de igualdad, incluso participar con igual derecho hombres y mujeres y en cualesquiera papeles. Cf. *De praescr. haer.*, 41, 5.

⁵⁸ Los gnósticos afirman poseer una tradición secreta, distinta a la corriente de los cristianos falsos. Ireneo, siguiendo este criterio, afirma que sí, pero que una procede de Dios y otra de Satanás, remontándose a Simón Mago (*Adv. Haer.*, 1, 27, 4).

se remonta a los orígenes fundacionales (*Strom.* 7, 17, 107). En cambio, la gnosis se ubica un paso más allá al basarse en una tradición secreta y superior a la tradicional (*Adv. Haer.*, 3, 3, 2; 3, 4, 1), que exime de la aprobación institucional (*Adv. Haer.*, 4, 26, 2) y que permite distinguir entre sacerdotes verdaderos y falsos, i. e. aquellos que siguen la sucesión apostólica. Quien ha sido iluminado no requiere someterse a obispos y diáconos, llamados “canales sin agua” (*Apoc. Petr.* 70, 24 – 71, 4).

Dados estos criterios de autovalidación, el dogma se constituye como una verdad intrínseca; por contraste, su carácter judicativo respecto de otros desarrollos descentralizados denota el carácter extrínseco del concepto de “herejía”. La formación del carácter de identidad cristiana comporta el monopolio de la interpretación de la revelación, el derecho exclusivo de la conformación de sus estructuras jerárquicas, la cohesión y convocatoria de la comunidad y la continuidad legítima de la herencia apostólica.

Capítulo Primero: el problema del mal como el problema de la teodicea

“La pregunta de la teodicea existe porque hay seres humanos que quieren creer y la plantean cuando se encuentran acosados por el sufrimiento y la injusticia” (Kreiner, A., 2005, p. 19).

Este capítulo analiza en primer lugar qué antecedentes hubo y qué insumos pueden rastrearse desde los antecedentes griegos en torno al problema del mal, y a partir de ellos plantear qué diferencias surgen a propósito de una ontología normativa, i. e., la continuidad necesaria entre el bien y el ser. Toda vez que la antigua Grecia es el foco desde donde se proyecta nuestra filosofía, el estudio de las religiones debe tomar en cuenta este antecedente. Desde ahí se busca comprender cómo se dio y qué implicaciones

tuvo el encuentro con la religión hebrea para sentar las bases desde las cuales iniciaron las primeras especulaciones sobre el problema del mal:

(...) el encuentro de la fuente judía con el origen griego es la intersección fundamental y fundante de nuestra cultura; la fuente judía es el primero “otro” de la filosofía, su otro más “próximo”; el hecho abstractamente contingente de ese encuentro es el destino mismo de nuestra existencia occidental (Ricoeur, P., 2004, p. 185).

El *Apócrifo de Juan* ofrece una explicación sobre el origen y naturaleza del mundo y el ser humano donde se admite el mal, más que como mero accidente o privación, como una realidad positiva en tanto que creada. Ello supone una inversión de papeles, de modo tal que ahora se entiende a Dios como entidad separada del Creador ⁵⁹ o Demiurgo, distinción que se remonta a las noticias de Ireneo y que opone al monoteísmo tradicional un dualismo teológico que subordina al creador como un ser ontológica y moralmente inferior (Blumenberg, H. 2003, pp. 206-219).⁶⁰ Este contraste permitirá resaltar su distancia respecto de otras tradiciones y en particular el estatuto ontológico del mal como centro de su sistema.

En el cristianismo, las soluciones tradicionales al problema del mal convergen en el desarrollo de un “monoteísmo ético”, de modo que ninguna entidad pareja o derivada es responsable del mal. La primera de ellas es la paulina, profundizada por Agustín (cuyo referente es el relato de *Génesis* sobre el pecado original): si el mal es consecuencia de la libre decisión de la criatura, entonces Dios queda absuelto. Este concepto de mal merecido acentúa el ser – culpable. La segunda respuesta es la sinóptica, que se remonta al libro de Job y por contraste muestra el mal inmerecido e inexplicable, cuyo énfasis recae en el ser

⁵⁹ Años antes, ya Clemente de Roma identificaba a Dios como el Creador (*Ep. Ad Cor.* 33, cf. 20, 26, 35, 49).

⁶⁰ En el *Apócrifo de Juan*, que el Demiurgo creador tenga celos lo delata inmediatamente como un Dios inferior (*Apocr. Ioh.* II, 11, 18 – 13, 8 - 14). Véase además *Hyp. Arch.* 86, 27 – 94, 26; 94, 21 – 95, 7 y 94, 34 – 95, 13; *De Or. Mund.* 103, 9 – 20; *Adv. Haer.* 1, 5, 4; *Ref.* 6, 33; 1, 29, 4. Otros textos de Nag Hammadi afirman la unicidad de Dios, cf. *Tract. Trip.* 51, 24 – 52, 6. Ireneo refiere que los marcionitas también consideraban la existencia de un solo Dios (*Adv. Haer.* 4, 33, 3). Por demás, entre la gnosis y los eclesiásticos hubo ideas compartidas, cf. *Adv. Haer.* 3, 15, 2.

– inocente (Fraijó, M., 2004, pp. 45-46). La gnosis (según se desprende del *Apócrifo de Juan* y fuentes primarias afines) representa una tercera opción por cuanto el mal es creado a partir de una entidad menor, exterior al mundo y anterior a la agencia humana, que le condujo a polémicas con adversarios cristianos y neoplatónicos. Fue este el *leitmotiv* que hizo de la gnosis uno de los primeros intentos de la Antigüedad tardía por resolver sistemáticamente la pregunta: “¿de dónde vienen los males?” (πόθεν τὰ κακὰ, cf. *Enn. 1, 8, 1*).

Desde estos antecedentes es evidente que el problema del mal ha sido un tema de amplia tradición en la historia de la religión y la filosofía. Su planteamiento más contundente lo plantea Epicuro en los siguientes términos:

Dios o quiere suprimir los males y no puede; o puede y no quiere; o ni quiere ni puede; o quiere y puede. Si quiere y no puede, es impotente, lo que no es propio de Dios. Si puede y no quiere, es malvado, lo cual es también ajeno a Dios. Si ni quiere ni puede, es malvado e impotente; por lo que no es Dios. Si quiere y puede, lo cual solo a Dios conviene, ¿de dónde provienen entonces los males? O ¿por qué no los suprime? (*Ira Dei.*, 13, 120B-121A).⁶¹

La filosofía antigua, en algunos autores más que en otros, plantea el problema del mal desde un punto de vista que es al mismo tiempo ontológico y ético; cuál es su naturaleza y en qué términos se puede decir que existe, así como sus implicaciones morales⁶². No obstante, su tratamiento entre los antiguos fue disperso y no se proyectó en vistas a una solución sistemática como lo fue más adelante la teodicea, esto es, el alegato

⁶¹ Según testimonio de Lactancio. Cuatro siglos después, Sexto Empírico replantea en términos muy similares (*Pyrr. Hyp.* 3, 9 – 12, cf. *Princ.* 2, 5, 2) y hacia siglo XVIII Hume repite este mismo argumento:

“Las viejas preguntas de Epicuro están todavía sin respuesta: ¿Es que quiere evitar el mal y es incapaz de hacerlo? Entonces, es que es impotente. ¿Es que puede, pero no quiere? Entonces es malévolo. ¿Es que quiere y puede? Entonces, ¿de dónde proviene el mal?” (Hume, D., 2011, p. 111).

⁶² Especialmente el platonismo, la consideración ontológica de la materia (ὕλη) se vincula a la ocurrencia del mal moral. En este sentido, hay continuidad entre ontología y ética y en términos generales se puede decir que en eso coinciden la filosofía griega, el cristianismo y la gnosis; sería inexacto afirmar que para algunos el mal fue una categoría calificativa y para otros una realidad sustancial. En la gnosis, la relación de la materia con el mal se hace generalmente en vistas a explicar el mal que cometemos o estamos envueltos los seres humanos debido a la injerencia de poderes malvados. En esos términos, la lucha de la gnosis contra el mal es comparable a la lucha que desde la fe eclesiástica se tiene contra el diablo y sus demonios.

en favor de la justicia de Dios ante la evidencia del mal. Fue hasta el neoplatonismo con Plotino, Agustín, Proclo y Pseudo Dionisio Areopagita que hubo una mayor preocupación, un planteamiento más profundo y una solución más elaborada.

Las primeras respuestas se dieron desde mitos respecto de los cuales Ricoeur (2004) establece una tipología de cuatro categorías: a) el relato cosmogónico donde el caos primigenio es el campo de batalla de los dioses, cuyas luchas de poder se resuelven por la violencia (traiciones, asesinatos, fratricidios, parricidios, infidelidades, etc.), de modo que el mal no es culpa humana (aunque lo hereda y por ello es irrevocable) sino que pertenece al origen de las cosas, como caos al que se opone la creación; b) la culpa inherente al ser humano que nos enfrenta a la cólera divina o la fuerza del destino⁶³, donde libertad y necesidad terminan siendo lo mismo. El castigo compensa nuestras faltas, aunque estas no siempre tengan motivos claros, e independientemente que lo podamos comprender o aceptar, el mal que sufrimos compensa el mal que hacemos; c) el destierro del alma, que ha cometido una falta pretérita por la que debe penar en un cuerpo⁶⁴, que sin ser causante del mal lo continúa, multiplica y principalmente cumple una función punitiva para el alma, condenada desde su origen a expiar una culpa anterior a sí misma. Para eso, la filosofía constituye el medio para su liberación⁶⁵; d) el mito del paraíso perdido, en el

⁶³ Principales causas de la desgracia humana: “¿Quién podrá arrojar de esta casa esa semilla de maldición? Esta estirpe está impulsada al extravío” (Ag., 1565 – 1566).; “Un daimon nos ha dañado cruelmente con sus pesadas garras” (Ag., 1660). En su polémica contra el estoicismo, Justino considera que asumir la injerencia del destino (εἰμαρμένη) supondría cancelar la agencia de la voluntad (*I Apol.*, 43). El tratado *Acerca del destino* de Alejandro de Afrodisias (escrito entre 198 y 209 d. C.) se extiende en la polémica, cf. 171, 25-30. Plutarco lo argumenta así:

Pues bien, ¿acaso diremos que los asentimientos no están en nuestra mano, ni las virtudes ni los vicios, ni el cumplir rectas acciones ni el cometer errores morales, o diremos que el Destino es deficiente, el término decretado indeterminado y los movimientos y estados de Zeus imposibles de cumplir? Pues, de estas alternativas, la primera es consecuencia de que el Destino sea causa completa de aquellas cosas, la segunda de que tan sólo sea causa antecedente, puesto que, si es causa completa de todo, el Destino suprime la autonomía de nuestras decisiones y el libre albedrío, mientras que si es causa antecedente pierde su capacidad de ser inquebrantable y de cumplir plenamente su efecto (*De Stoic.*, 1056, 1-11).

⁶⁴ Según el mito, los titanes matan y devoran al niño Dionisio y como castigo Zeus los fulmina con un rayo y de sus cenizas nace la humanidad. Así, el alma hereda la culpa de los titanes y su castigo se cumple en la reclusión del cuerpo. Cf. *Crat.*, 400c.

⁶⁵ Este tercer modelo está presente en el pitagorismo, en Empédocles y en los diálogos platónicos. La filosofía es el medio para la liberación que tendría lugar en el momento de la muerte, entendida esta como la separación entre cuerpo y alma (*Grg.*, 524b3). Su elaboración más sistemática atraviesa el *Fedón*:

cual ocurre una caída dentro de una creación ya realizada que corrompe su perfección e introduce el mal, solucionable a través de una salvación proyectada a un Juicio Final⁶⁶.

Desde Empédocles, con sus antecedentes pitagóricos, el problema del mal tiene un sentido claramente ético⁶⁷. Sin embargo, con la peste en Atenas del año 430 a. C., el mal llegará a percibirse además como una realidad natural; “no había ley ni temor a los dioses que refrenara a la gente, que consideraban indiferente cumplir o no con el culto, pues veían que todos por igual morían” (*Hist.*, 2, 53, 4). La evidencia histórica sugiere la indiferencia o complicidad de los dioses, que llevó a cuestionar el optimismo metafísico presupuesto en la primacía del bien, contraste que tuvo su resultado más radical en la conversión al ateísmo de Diágoras de Melos, quien “afirmó abiertamente que Dios no existe” (*Legat.*, 4, 1, 6-7), por cuanto es claro y manifiesto que la injusticia prospera. Trasímaco de Calcedonia no cuestiona la existencia de los dioses, pero afirma que son indiferentes: “los dioses no ven los asuntos humanos. De lo contrario, no habrían descuidado el mayor de los bienes del hombre: la justicia, pues vemos que los hombres no la ponen en práctica (DK 85 B 8).” Epicuro plantea una tesis similar, para él “lo que la mayoría de los hombres dice sobre los dioses no es conocimiento, sino falsas suposiciones, según las cuales los dioses envían al hombre malo las desgracias más terribles, y los mayores beneficios al hombre bueno” (*Ad Men.*, 124, cf. *Pyrr. Hyp.* 1, 32, 4-7). Los dioses sí son omniscientes, pero no benévolos; ven la injusticia, pero son indiferentes a ella⁶⁸. El amparo de una

De esta manera, purificados y desembarazados de la insensatez del cuerpo, estaremos, como es natural, entre gentes semejantes a nosotros y conoceremos por nosotros mismos todo lo que es puro; y esto tal vez sea lo verdadero. Pues al que no es puro es de temer que le esté vedado el alcanzar lo puro (67 a-b) (...) ¿Y la purificación no es, por ventura, lo que en la tradición se viene diciendo desde antiguo, el separar el alma lo más posible del cuerpo y el acostumbrarla a concentrarse; a recogerse en sí misma, retirándose de todas las partes del cuerpo, y viviendo en lo posible tanto en el presente como en el después sola en sí misma, desligada del cuerpo como de una atadura? (67c) (...) ¿Y no sería ridículo, como dije al principio, que un hombre que se ha preparado durante su vida a vivir en un estado lo más cercano posible al de la muerte, se irrite luego cuando le llega ésta? (67e).

⁶⁶ Cuarto modelo tipológico que corresponde al mito adámico.

⁶⁷ Un fragmento de las *Purificaciones* dice así:

Y el padre, levantando a su hijo que ha cambiado de forma, lo degüella haciendo una plegaria, el gran insensato, sordo a los clamores del suplicante; y tras degollarlo, prepara en sus recintos el malévolos festín. Del mismo modo, el hijo apresa al padre y los niños a la madre, y arrebatándose la vida comen de su propia carne (DK 31 B 137).

⁶⁸ Una objeción podría verse en Epicteto (*Dis. Arr.* 1, 22, 16-18, cf. *Dis. Arr. Frag.* 13) por cuanto la ocurrencia de los males no se explica desde la indiferencia de los dioses (tampoco uno podría presuponer

Providencia atenta al sufrimiento, así como la irracionalidad de un creador perverso, son ajenos al pensamiento clásico.

El fragmento 286 de Eurípides⁶⁹, la conversión de Diágoras al ateísmo y las opiniones de Trasímaco y Epicuro son expresiones tempranas de lo que varios siglos después la teología cristiana habrá de formular como “el problema del mal”. Esto se refiere a la aparente incongruencia entre la existencia de un Dios omnipotente, omnisciente y benévolo y la realidad del mal en el mundo, problema que puede plantearse bajo estas premisas:

1. Las acciones injustas suelen quedar impunes.
2. Dios ama la justicia.
3. Dios observa todas las acciones humanas.
4. Dios puede intervenir en los asuntos humanos.

Las premisas 2, 3, y 4 reflejan la benevolencia, omnisciencia y omnipotencia de Dios. La 1 es la observación de Teognis de Megara (*Eleg.*, 731 – 752), que expresa el escepticismo ante la justicia divina, pues los dioses deberían amar al justo y castigar al injusto; no obstante, es evidente que el injusto prospera. Desde la evidencia fáctica del sufrimiento, estas proposiciones se tornan entre sí incompatibles; un Dios todopoderoso y omnisciente no podría permitir que los injustos prosperen, en cuyo caso es prueba

que la relación con ellos sea solamente de auxilio) sino que es tarea de la filosofía permanecer y profundizar en su búsqueda.

⁶⁹ Para Eurípides, considerando que “si los dioses hicieran algo malo, no serían dioses” (*Fr.* 292, 7), se sigue la indiferencia de los dioses ante la injusticia social sí es suficiente para rechazar su existencia. En su drama perdido *Belerofonte* se lee:

¿Hay entonces quien diga que hay dioses en el cielo?
No los hay, no los hay, por si un hombre cabal
quiere creer el viejo argumento.
vedlo por vosotros mismos; no forméis vuestra opinión
por mis palabras. yo digo que la tiranía
mata a muchos hombres y les priva de sus posesiones,
y por los juramentos se destruyen ciudades;
y al hacerlo son más felices
que quienes viven cada día en una paz piadosa.
y sé de pequeñas ciudades donde se honra a los dioses
que obedecen a otras más grandes y más impías,
vencidas por el número mayor de lanzas (*Fr.* 286, 1-7).

concluyente de que, o alguna de las suposiciones debe quedar fuera, o simplemente un Dios así no existe.

En el pensamiento griego se tomarán distintas posiciones. Algunos, siguiendo a Solón (para quien Zeus castiga todas las injusticias, *Fr.*, 13 - 76), negarán que el mal resulte impune⁷⁰, contra Epicuro, Teognis y Diágoras, quienes esperan una relación consistente entre la existencia, poder y sabiduría de los dioses y su justicia. Trasímaco por su parte rechaza la omnipresencia de los dioses⁷¹. Para el escepticismo, la contraposición entre una Providencia cósmica frente al sufrimiento de los buenos y prosperidad de los malos conduce a la suspensión de cualquier juicio a propósito de su existencia (*Pyrr. Hyp.* 1, 32, 4-7).⁷².

⁷⁰ Esta es la posición de Heráclito (DK 22 B 102), defendida en la modernidad por Leibniz (1710), y que es exactamente la misma que critica Voltaire en *Cándido* (1759).

⁷¹ También para Homero los dioses no son amantes de la justicia (*Il.* 24, 524-30) ni eran del todo omniscientes (*Il.*, 14, 224-360, que relata cómo Zeus es engañado por Hera). La maldad que los poetas atribuyen a los dioses contrasta con la bondad que afirman los filósofos, cf. *Pyrr. Hyp.* 1, 154, 1-4.

⁷² Nada sugiere un posible diálogo entre Sexto y adversarios cristianos, aunque el contexto lo hubiera permitido (vivió en Atenas, Alejandría y Roma y su principal actividad se registra hacia mediados de siglo II). La querrela de Sexto en torno a la Providencia está dirigida principalmente contra el estoicismo, cf. *Adv. Math.* 7, 434, 1-9.

1.1 El problema del mal en el pensamiento griego, o el Bien como lo que es

La naturaleza sólo es arte, aunque no lo sepas;
 la casualidad, dirección, aunque no lo veas;
 la discordia, armonía ignorada;
 el mal parcial, un bien universal;
 y a despecho del orgullo, a pesar de la razón equivocada,
 hay una clara verdad: “todo lo que es, es bondad.

Alexander Pope, *Essay on man*. Ep. I, 290.

El desarrollo del pensamiento griego, que condujo a los grandes sistemas de Platón y Aristóteles⁷³, suele anticiparse al problema del mal afirmando que lo propiamente existente es el bien (*Resp.*, 508e). Para el Platón de las *Leyes*, comprender la bondad significa, en primer lugar, entender y en cierto modo aceptar la posibilidad del mal como una apariencia; no como un espejismo ni como un fenómeno ilusorio contrapuesto a la realidad suprasensible, sino como una cualidad que el demiurgo permite parcialmente (*Leg.*, 903d2). Puede caracterizar a las partes de un todo, pero nunca al todo mismo (puede ser muy real para la parte que lo padece, pero no para el conjunto). Así, desde la perspectiva del todo, el mal no existe (*Leg.*, 904b; 905b-c). El mal vendría siendo parte de

⁷³ Sobre el problema del mal en Platón y Aristóteles, se ha tratado en Ilievski, V., 2014 y Kontos, P., 2018.

la obra del demiurgo⁷⁴ e inclusive jugaría un papel en función del bienestar del conjunto⁷⁵, y aunque este papel no esté claro, lo que importa es que tampoco es accidental (*Leg.*, 903b7 – c2; 905b5 – c1).⁷⁶

Tanto el *Timeo* como las *Leyes* entienden la divinidad como un Demiurgo o Arquitecto, pero en las *Leyes* su omnipotencia está mejor definida, por cuanto los materiales que emplea para su obra no ofrecen resistencia alguna⁷⁷. La ocurrencia de males menores ni lo hacen indiferente ni contradicen su omnipotencia, sino que en cierta forma la confirman, en tanto se permiten en función de un bien mayor, resultando provechosos y óptimos para el conjunto de la totalidad (*Leg.*, 901b8, c1). Así, Platón representa la primera afirmación sistemática de la bondad divina, y con ello desplaza las explicaciones de los mitos teogónico y trágico, según los cuales el mal es inevitable por provenir de fuerzas sobrenaturales y sobrehumanas o bien porque los dioses son perversos y envidian

⁷⁴ Para Ortega (2006, p. 512), esto da inicio a una tradición de optimismo cósmico que se prolonga en la modernidad hasta la *Teodicea* de Leibniz (1710). Sin embargo, observa que no implica su bondad *a priori*; que este sea el mejor de los mundos posibles solo significa que comparativamente los demás son peores, y no que sea necesariamente bueno, cómo sí lo defiende Platón:

Bien, si este mundo es bello y su creador bueno, es evidente que miró el modelo eterno.
Pero si es lo que ni siquiera está permitido pronunciar a nadie, el generado. A todos les es absolutamente evidente que contempló el eterno, ya que este universo es el más bello de los seres generados y aquél la mejor de las causas (*Tim.* 29a, 2-6).

⁷⁵ Lo cual, dirá Orígenes, no exonera al individuo que, por pretender un bien mayor, deliberadamente hace el mal. Aun sí la Providencia ordena provechosamente el mal cometido, este sigue siendo condenable (*Cels.* 4, 70, cf. *De Stoic.* 1050e).

⁷⁶ Mohr (1978) considera que la teodicea platónica no se encuentra en el *Timeo*, si por ello se entiende “una explicación de la existencia del mal a la luz de la existencia de un dios que como tal es bueno”. Esto por cuanto en el *Timeo* la existencia del mal no se debe a una decisión del demiurgo, sino que existe a pesar de las acciones óptimas del demiurgo. En cambio, las *Leyes* (concretamente Libro X) sí ofrece propiamente una teodicea, por cuanto explica la existencia del mal a la luz del plan que la divinidad tiene para su obra, porque a diferencia del *Timeo*, en las *Leyes* el demiurgo no está obstaculizado por los defectos de sus materiales; el mal no existe sobre, contra y a pesar del Demiurgo, sino que está adaptado como tal en su diseño. El platonismo alejandrino introduce la idea de agentes intermedios entre Dios y el mundo, que más adelante continúan Albino, Numenio y Plutarco, quien se refiere la existencia de demonios justicieros (*De Is.* 360 d-e), tema en que polemiza con Crisipo (*De Stoic.* 1051 d-c). En todo caso se trata de un desarrollo posterior orientado a mantener la total trascendencia de la divinidad respecto de la materia.

⁷⁷ En esto consiste su omnipotencia, en el dominio pleno de lo material como plasticidad moldeable; no se trata de poder hacer cuanto le plazca (como hacer falsa una afirmación verdadera o revertir un evento pasado). El demiurgo del *Timeo*, en cambio, está limitado porque opera desde una materia dada de antemano, y hace su mejor esfuerzo de acuerdo con su bondad: “El universo nació, efectivamente, por la combinación de necesidad e inteligencia (ἀνάγκη τε καὶ νοῦ, 48 a1)”, por lo que la razón despliega su orden a partir de la “convicción inteligente” (48 a2): “La fe que tenían los griegos en la fuerza del discurso y de la persuasión se proyecta aquí en lo cósmico” (Blumenberg, H., 2008, p. 125).

la felicidad humana, tanto como para regocijarse en su sufrimiento⁷⁸ (*Resp.*, 377c1 – 392a7). Para Platón los dioses están al tanto de las acciones humanas, atienden las oraciones, se preocupan por el bienestar humano y traen cantidad de beneficios. Ya no son los causantes del mal en el mundo ni del dolor humano (*Tim.*, 29e). Tampoco se resigna a su inevitabilidad, ya sea por nuestra finitud, la fragilidad del alma o los defectos propios de la vida material. La pregunta: “¿por qué los dioses permiten el mal?” al fin queda fuera de la cuestión (*Resp.*, 379 c-d).⁷⁹

La bondad de los dioses se defiende desde todo punto de vista: moral, político, cosmológico y ontológico. Los dioses solo pueden y quieren ser buenos y hacer cosas buenas (*Resp.*, 377 c1 – 392 a7) para beneficio de la humanidad (*Mem.*, 1, 4, 2-16⁸⁰). Los dioses dan los bienes iniciales; recuperarlos depende el cultivo de otro regalo divino que es la sabiduría⁸¹, de modo que es la humanidad enteramente responsable por la ausencia o pérdida de esos bienes, o bien por su establecimiento y mantenimiento, apelando a cuanto de divinidad hay en ella (*Op. Di.*, 110: 276 – 85). Las acciones legisladoras de los dioses constituyen una contribución al bienestar de la humanidad. Por ejemplo, las leyes de Creta son buenas y llevan felicidad a quienes participan de ellas (*Leg.*, 631 b2-6). Asimismo, la música, el arte, la técnica, la sabiduría, las virtudes militares, etc. son regalos de los dioses y deben entenderse como beneficios de su parte para el cuidado y bienestar de la *polis*⁸². Platón no culpa ni critica a ningún dios⁸³. Tampoco lo hacen Heráclito (DK 22 B 102) ni

⁷⁸ Por esta razón la expiación de esa culpa primigenia hace de la felicidad humana una experiencia efímera, en el mejor de los casos, cuando no imposible (cf. *Hist. Nov.*, 1, 32,1; 7, 46, 4).

⁷⁹ Atribuir el origen del mal a los dioses no fue una constante en la Antigüedad, aunque otros autores afirmen lo contrario: “The problem of evil does not emerge for the ancients for the simple reason that they never claimed ultimate benevolence for their gods.” (Gregory, T., 2002, p. 595). Este desamparo y desprecio divinos marcan el comienzo de la *Eneida*: ¿Tan grande es la ira del corazón de los dioses? 1, 10). Mikalson (2010, pp. 208 – 241) defiende la tesis contraria. Por su parte, los dioses de Epicuro y Aristóteles no interactúan con los seres humanos, por eso no pueden juzgarse como benevolentes o malevolentes. Cleantes, sucesor de Zenón en la Stoa, piensa lo contrario; creemos en los dioses porque dan cosas buenas (*Nat. Deo.*, 2, 12-15).

⁸⁰ También los estoicos vieron el diseño de Dios atento a nuestro bienestar. Para Crisipo, los dioses procuran el bien para la humanidad (*Frag. Log.*, 2, 1115, 3), lo cual, además, prueba su existencia, cf. *Nat. Deo.*, 2, 6, 16).

⁸¹ De los bienes que el Demiurgo otorga a la humanidad, los más importantes son la vista y la razón y la filosofía que de ahí deriva. Sobre la generosidad divina, cf. *Div. Inst.* 1 11, 45-46, T 69 A.

⁸² Sobre la protección divina de la polis, cf. *Av.* 826 – 827; *Schol. Sept.*, 822; *Leg.* 717 a7 – 717 a7. Sobre la justa legislación de los dioses, cf. *Div. Inst.*, 1, 11, 35 - 36.

⁸³ Epicuro afirma que el mal y el sufrimiento humano son indiferentes a los dioses, por cuanto son buenos y atentos pero consigo mismos (*Ad Men.* 123; *Ad Haer.* 76-77). Su posición está al margen de toda teodicea;

Jenófanes, para quien los dioses son moralmente perfectos (DK 21 B 11-12).⁸⁴. Asimismo, Aristóteles defiende su perfección ontológica (*Cael.* 279 a30-35).

En Platón, el bien es al mismo tiempo un principio ontológico y axiológico por encima de todo lo demás: “el bien es mayor que la justicia y las demás virtudes” (*Resp.* 504d). El bien es al mismo tiempo causa y propósito que le hacen principio definitivo de las cosas; la verdad, el conocimiento y la belleza⁸⁵, el objeto de todo deseo, acción y arte (*Gorg.*, 488c, 499c) de todo cuanto habita el universo (*Phil.*, 11d, 20d, 22b, 64a) y del ser humano en particular, en tanto su alma está emparentada con el bien. Es autónomo y autosuficiente; no depende de las circunstancias ni las convenciones sociales. El bien es la respuesta que explica el por qué del mundo y de las cosas; existen porque la existencia es buena. Es la trascendencia en el más amplio sentido del término (*Resp.* 509d).⁸⁶; la causa que en sí no tiene causa⁸⁷. También el demiurgo por definición es bueno, y como tal su obra es buena y bella porque así lo ha querido (*Tim.*, 29e1 – 30a2).⁸⁸. En su perfecto proceder, crea a los dioses menores, a quienes encarga la creación de los seres vivos en

cualquier idea de una divinidad buena y providente es incompatible con un mundo en que existe el mal. Lucrecio cuestiona la justicia divina ironizando el desacierto con que Zeus reparte los rayos (*De Rer.* 387 - 400).

⁸⁴ Jenófanes no concibe la idea del pecado divino, él defiende la moral divina, cf. 166 Fr. 11.

⁸⁵ Así replica Sócrates a Glaucón:

En fin, he aquí lo que a mí me parece: en el mundo inteligible lo último que se percibe, y con trabajo, es la idea del bien, pero, una vez percibida, hay que colegir que ella es la causa de todo lo recto y lo bello que hay en todas las cosas, que, mientras en el mundo visible ha engendrado la luz y al soberano de ésta, en el inteligible es ella la soberana y productora de verdad y conocimiento, y que tiene por fuerza que verla quien quiera proceder sabiamente en su vida privada o pública (*Resp.* 517 b-c).

⁸⁶ Según lo expresa la analogía del sol en *La República*:

Del mismo modo puedes afirmar que a las cosas inteligibles no sólo les adviene por otra del bien su cualidad de inteligibles, sino también se les añaden, por obra también de aquél, el ser y la esencia; sin embargo, el bien no es esencia, sino algo que está todavía por encima de aquélla en cuanto a dignidad y poder (*Resp.* 509 b).

⁸⁷ La pretendida objetividad categorial de lo bueno y lo malo será cuestionada por el escepticismo, cf. *Pyrr. Hyp.* 1, 27, 2; 1, 226, 1- 8, como parte del ideal ético de la ἀταραξία; “el que no se define sobre lo bueno o malo por naturaleza no evita ni persigue nada con exasperación, por lo cual mantiene la serenidad del espíritu (*Pyrr. Hyp.* 1, 28, 1-3). Su énfasis es ético, sobre lo cual se extiende en *Pyrr. Hyp.* 3, 168, 1 – 178, 10.

⁸⁸ Sobre la bondad divina, las referencias son abundantes: *Bib Hist.*, 5, 46, 2 (T 35), 6, 1, 1-2, 6, 1, 8-9; *Praep. Ev.* 2, 2, 52-53 (T 25); 2, 2, 58-59 (T 49). Sobre la bondad del Demiurgo, véase: *Fug.*, 26.4; *Op. Mund.*, 18, 4; 138, 2. Sobre la identidad entre el bien y la belleza, véanse Platón: *Alc. I*, 116 a3, *Lys*, 216 d2, *Hip. Ma.* 297 c4 y 297 c8, *Tim.* 29 a3, 29e1, 87 c4 y 88c6; Crisipo, *Frag. Mor.* 16, 12, 30, 4, 30, 6 y *Frag. Log.*, 1115.3 - 1115.4.

general y el ser humano en particular (41a6 – c4).⁸⁹: “de entre todos los vivientes el más capaz de honrar a Dios” (42a1). El honor que se tributa a los dioses se vuelve un reconocimiento de su existencia, su poder y su bondad⁹⁰.

Por otra parte, para la metafísica aristotélica el mal puede entenderse como parte de un todo, que participa en la articulación de su bienestar y mejoría. Así, Aristóteles se refiere a las cosas necesarias como aquellas que permiten que el bien subsista o el mal desaparezca (*Metaph.*, 1015 a23). El bien y el mal pueden verse también como cualidades de los seres vivientes capaces de elegir entre uno y otro (1020 b13 y 1020 b23). Del mal también cabe predicarse una cierta perfección, en tanto una cosa puede ser perfecta en su género si no les falta nada para completar la totalidad que le es propia. Así, puede hablarse de una perfecta bondad y una perfecta maldad (un perfecto ladrón o impostor, 1021 b18). O bien, cuando se ha completado su realización, se perfeccionan plenamente, como algo que queda perfectamente destruido, esto es, la realización perfecta de algo malo (1021 b28).

Por otro lado, su diferencia estaría en tanto el bien y el mal sean cualidades de las cosas, pero no realidades en sí mismas (*Metaph.*, 1020 b25 – b30), contra la sofística, que considera cada cosa según lo que a cada uno le parece⁹¹. De esta manera, Aristóteles busca

⁸⁹ El demiurgo delega esta tarea argumentando que “si yo las hiciese por mi medio, si ellas participaran de la vida por mi medio, serían iguales a los dioses.” (41c2-3). Por otra parte, se independiza de la responsabilidad directa por el mal que pueda cometer la humanidad (cf. 42d2 – e6).

⁹⁰ En esta línea se inserta el silogismo de Zenón: “Uno razonablemente honra a los dioses. Pero uno no honra razonablemente algo que no existe. Por lo tanto, los dioses existen.” (*SVF* 1, 152; *Adv. Math.* 9, 133). Asimismo, Crisipo considera que, si los altares existen, los dioses por lo tanto existen (*SVF* 2, 1019). Esta es una línea común en el estoicismo, al menos como lo presentan Crisipo y Zenón. Los estoicos, como el demiurgo platónico, consideraron el universo diseñado para el beneficio humano. Pericles por otra parte, según relato de Plutarco (*Per.* 8, 8), afirmó en un panegírico cerca del año 440 a.C., que, a pesar de no poder ver los dioses, podemos inferir su existencia de los honores que les tributan y los bienes que nos proveen, argumento que mantiene Cicerón en *Nat. Deo*. El legislador de la *Leyes* de Platón distingue dos tipos de dioses: los visibles (la luna, el sol y las estrellas) y aquellos en cuyo honor erigimos estatuas (*Leg.* 930e7–931a4). De manera que el respeto y honor se vuelve inclusive un deber político; los dioses no se deben irrespetar, sino que debe reconocerse su poder y honrarlos como tales (*Mem.* 4.3.13–14). Protágoras, por su parte, resulta escéptico sobre la posibilidad real de conocer a los Dioses, sea por su propia ininteligibilidad o por la brevedad de la vida (DK 80 B 4), razón por la cual los atenienses quemaron sus libros. Finalmente, una de las acusaciones que Sócrates enfrenta es el irrespeto a la religiosidad oficial griega (*Apol.*, 24 c1).

⁹¹ “Pero si esto es así, sucede que la misma cosa es y no es, es mala y buena” (*Metaph.* 1062 b16). Aristóteles a continuación que la medida misma también es relativa, es decir, hay cosas para las que sus propiedades no dependen de medidas o de quién les perciba, sino que termina por afirmar y defender una continuidad y permanencia de condiciones. Esto lo afirma, entre otras cosas, a propósito del bien y del mal.

salvar el principio de no – contradicción (1062 b16). Lo verdadero tendría que buscarse en lo que se mantiene estable y no cambiante. Sin embargo, respecto del bien y el mal pueden darse niveles intermedios (1023 a6).; una persona puede ser parcialmente buena y mala, no así un número: es par o es impar, pero no ambos a la vez (1055 b24, 1056 a34). El bien y el mal son propiedades que se dan en las cosas (1028 a16) o se predicán de algo (1022 b11).

Sin embargo, la dimensión exclusivamente calificativa del mal no fue una constante en el pensamiento griego; Empédocles habría sido el primero en considerar el bien y el mal como causas, al establecer una división en dos factores (y no uno) como agentes del movimiento: la Amistad (φιλία) y el Odio (νεῖκος)⁹², contrarios entre sí (DK 31 A 28). En el caso del pitagorismo, la astronomía geométrica condujo a una cosmología dualista, donde se oponen un mundo celeste de movimientos circulares uniformes contra un mundo sublunar de movimientos rectilíneos acelerados (DK 44 A 12, 16, 19, 20; 58 B 37). El mundo sublunar está sujeto a la degeneración, mientras que los mundos supralunares están hechos de éter o fuego incorruptible. El alma a su vez comparte estas propiedades, y aunque caída por una falta original⁹³, será repatriada tras la muerte física⁹⁴. Algunos pitagóricos habrían establecido una serie de diez parejas de contrarios (DK 58 B 5).⁹⁵, de modo que la materia se conforma a partir de estos principios como sus elementos

⁹² Para Empédocles, el mundo es un “sitio desusado” (DK 31 B 118), “un sitio ingrato, donde el crimen, la inquina y otros seres funestos en tropel, enfermedades miserables, podres, a más de hidropesías, por el prado de Ruina, andan en lo oscuro merodeando.” (DK 31 B 121).

⁹³ Los órficos ya hablan de un “pecado” de donde viene la menesterosidad humana. Y otras nociones están también en Empédocles y Píndaro (*Men.*, 81b). En Platón hay un infierno subterráneo que es lugar de castigo temporal o permanente de condenados (*Gorg.* 523a-524c; *Phd.* 112a; *Resp.* 614 a-62).

⁹⁴ La idea de la eternidad del alma ya está sugerida desde Tales (DK 11 A 1 y 2) y Anaximandro (DK 12 B 3), más definida en Empédocles (DK 31 B 112), Pitágoras (DK 14 A 8) y los médicos (*Carn.*, 2, 1), y su naturaleza ígnea ya venía afirmada por Parménides (DK A 45), Hipaso (DK A 9), Heráclito (DK 22 B 118), Leucipo (DK A 28) y Demócrito (DK A 101-2). Para Anaxímenes está formada del aire divino que envuelve el universo (DK B 2). Adquiere una gran sistematicidad en el pensamiento griego a partir del pitagorismo, aunque la consideración sagrada del alma y su retorno a la patria celestial originaria es ya muy extendida y anterior a Pitágoras. Asimismo, la idea de ascensión celeste ya está presente en Irán (Eliade, M., 2007, p. 166). La divinización del cosmos es común a la cultura egipcia (Naydler, J., 2003, pp. 51-80).

⁹⁵ De modo menos específico, también Alcmeón de Crotona (*Metaph.*, 986 a34).

constitutivos⁹⁶. Platón también habría hecho este tipo de distinciones pares, atribuyendo el principio del bien a las formas y el principio del mal a la materia (988 a14).⁹⁷

Por su parte, Aristóteles afirma que no todo proviene de contrarios, por ejemplo, las entidades eternas. Así, la materia, que es una sola, no sería contrario de nada (*Metaph.* 1075 a35), mientras que el Bien, por su parte, es el principio de las cosas por excelencia. Es imposible además que en acto se den a la vez dos cualidades contrarias entre sí, no así en potencia (1051 a18 – 1051 a20). No puede darse el caso que haya un solo principio tanto para las cosas eternas como para las corruptibles, ya que, siendo el mismo principio, no se explica cómo pueden participar de él unas y otras cosas. Lo mismo si fueran dos principios distintos, porque si hubiera un principio eterno para las cosas corruptibles, ¿por qué estas cosas no son también eternas? Por lo tanto, el Odio por ejemplo no puede ser incorruptible (1075 b7), ya que existiría desde siempre, como principio sería eterno, y anteriormente ha afirmado que “en las cosas que existen desde el principio y en las eternas no hay mal alguno, ni error ni corrupción (pues también la corrupción es un mal).” (1051 a20-21). Especialmente el libro XIV de la *Metafísica* afirma al bien como principio, i.e., sin contrario, de modo que el mal se entiende como un tipo específico de privación. Cabe aclarar que no toda privación es mala por sí sola, por cuanto puede entenderse como:

1. La ausencia de un atributo que de todos modos no corresponde naturalmente poseer, v.g. la planta carece de ojos, pero es normal que así sea.
2. La carencia de algo porque a) debería o podría tenerse pero no se tiene (la falta de vista es propia de un ciego en tanto individuo y de un topo en tanto género).; b) por razones circunstanciales (la ceguera puede ser total o parcial, congénita o adquirida).; c) por su pérdida violenta (como perder la vista en un accidente) (*Metaph.* 1022b 23 - 33).

En estos términos; la privación solo es mala cuando se carece de un atributo natural, ya sea relativo a una especie o individuo, por motivos circunstanciales o por su

⁹⁶ A inicios del siglo II d.C., Teón de Esmirna menciona específicamente a Filolao de Crotona y Arquitas de Tarento, para quienes la década comprende lo par e impar, lo quieto y lo móvil, el bien y el mal. *De util. Math.* 106, 8-11.

⁹⁷ Aristóteles continúa su crítica en *Metaph.* 1084 a35.

pérdida repentina⁹⁸. Así entendido, el mal podría caracterizar algo sin ser algo, de modo que en el mejor de los casos su valor no pasa de ser calificativo (la gnosis, en lenguaje aristotélico, diría en cambio que el mal es la causa eficiente del mundo). Para Aristóteles, el mal no existe fuera de las cosas (*παρὰ τὰ πράγματα*) como una realidad en sí misma, esto es, no hay ni puede haber *ideas del mal* (*Metaph.* 1051 a14-21). Por otra parte, la ciencia más digna entre todas es aquella cuyo objeto de conocimiento es el bien (982b 5).⁹⁹, por cuanto “el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden” (*Et. Nich.* 1094 a). En este sentido, puede afirmarse que el bien tiene una racionalidad que le es propia; ni el intelecto ni la voluntad buscan otra cosa¹⁰⁰. En resumen, tenemos que:

1. Los males que sufre la humanidad: pérdidas, desastres, desgracias o muertes no son culpa de los dioses (*Thet.*, 151 d1). Por el contrario, se deben a la fortuna, a los daimones o a los seres humanos. Para Platón, los dioses al promover justicia y castigar la injusticia también muestran benevolencia porque la justicia, divina y humana, siempre conduce a una mejor vida y a la adquisición de cosas buenas ahora y más allá, por ello los dioses siempre merecían adoración y honor.
2. La posibilidad de afirmar la existencia de los dioses como necesariamente buenos (*Eut.*, 15 a1-2), así como las relaciones que establece el demiurgo con la humanidad y las diversas teorías acerca del origen de la creencia humana en los dioses, son afirmaciones que se justifican filosóficamente y llega a conformar una tradición que considera a los dioses benevolentes y justos.

En conclusión, el bien es un principio ético, pero además y principalmente, un principio epistemológico y ontológico, que subordina el resto de principios metafísicos y la realidad en general (Demos, R., 1937, p.274). El demiurgo platónico emprende su creación desde su condición de ser eterno y a semejanza de las formas ejemplares, por lo

⁹⁸ Plotino habrá de afirmar el mal como una carencia (*ἐλλείψει*) total, cf. *Enn.* 1, 8, 5, 5-6.

⁹⁹ Plotino en cambio considera que el bien y el mal son el objeto de la intelección (*νόησις*) y la sabiduría (*φρόνησις*), ambas bienes en sí mismas (*Enn.* 1, 8, 15, 7-8).

¹⁰⁰ *Βούλησις* es el término con que Aristóteles se refiere al deseo racional, distinto de *ἐπιθυμία* (apetito) y *θυμός* (deseo impulsivo, cf. *Anim.* 414b 2, 432b 6; *Mot. Anim.* 700b 22; *Eud.* 1225b 25; *Moral.* 1, 12, 2, 2; *Rhet.* 1369a 4). La influencia de Aristóteles a este respecto se extiende hasta siglo XIII, cuando Boecio de Dacia afirme que la causa del mal es el deseo exagerado (*Summ. Bon.* 30).

que su ejecución ocurre de manera óptima. Así, su obra es la mejor posible por cuanto se realiza teniendo a la vista el Bien trascendente. Por el contrario, el mal se ha definido negativamente como carencia, parcialidad, finitud o limitación, de lo que no cabe ningún conocimiento posible, ya que el “filósofo es por encima de todo un amigo y familiar de la verdad, la justicia, la valentía y la templanza (*Gorg.*, 487 a4-5), y no de sus contrarios” (Fallas, L., 2011, p. 64).¹⁰¹.

¹⁰¹ Desde el *Parménides* (130c 6 - d 4-5) lo vil e insignificante (τι ἀτιμώτατον τε καὶ φαυλότατον) no pueden corresponder a una idea, son ininteligibles por cuanto carecen de validez formal. Para Albino, la sabiduría es el conocimiento de lo que es Bueno, lo que es malo y lo que no es ninguno (*Didask.* 29, 2, 1-2). Posteriormente, Plotino va a considerar que el bien y el mal son el objeto de la intelección (νόησις) y la sabiduría (φρόνησις), ambas bienes en sí mismas (*Enn.* 1, 8, 15, 7-8), y Boecio ha de plantearlo en estos términos: una persona buena no puede faltarle conocimiento del mal, por cuanto la virtud se quiere por sí misma y desprecia a su contrario, pero no puede rechazar el vicio a menos que sepa qué es (*Top. Dif.*, 1184 A 10-15). Es notorio que desde siglo II la filosofía muestra un “avance” hacia la posibilidad de considerar el mal como objeto de conocimiento (cf. *Dis. Arr.* 1, 20, 6; *Cels.* 4, 65):

La sensatez (φρόνησις), por su parte, ¿sobre qué viene a teorizar? Sobre lo bueno y lo malo y lo indiferente. ¿Y qué es ella misma? Un bien. ¿Y qué es la insensatez? Un mal. ¿Ves entonces que necesariamente especula sobre sí misma y sobre su contraria (*Dis. Arr.* 1, 20, 6, 2, cf. *Dis. Arr.* 1, 11, 11, 4; *Dis. Arr. Frag.* 1, 4-5); e incluso se constituye un bien en torno a la propia mentira, el del conocimiento de que es mentira (*Dis. Arr.* 3, 20, 3, 2-3).

1.2 El replanteamiento del cristianismo

La evidencia del sufrimiento humano, por una parte, y la benevolencia de Dios por otra, constituyen la tensión desde la cual emerge el problema de la teodicea. Su aparición en estos términos es clara, desde el momento que el cristianismo reemplaza la comunidad del Olimpo griego con el antagonismo entre Satanás y Dios, cuya bondad incuestionable contrasta con los egoísmos y licencias de Zeus y demás dioses (Gregory, T., 2002).

Si en el pasado griego se mantuvo la relación constante entre el mal y la materia, en el cristianismo se pierde este vínculo al afirmar la idea de un Dios trascendente, creador y providente, al mismo tiempo que mantiene la convergencia aristotélica entre el bien y el ser; el mundo creado y cuanto hay en él es bueno en tanto es obra de Dios, por lo que el mal debe tener un sentido¹⁰². Desde siempre, el cristianismo ha buscado responder a la pregunta sobre este problema, y ofrecer una mejor solución que la epicúrea sobre el mal y la muerte, partiendo de su facticidad y aceptación¹⁰³.

Desde el punto de vista histórico, la aparición del problema del mal en el cristianismo se explica en el contexto de las persecuciones; por encima de las meras abstracciones lógicas o intelectuales, se impone el sufrimiento implacable del mártir¹⁰⁴, cuyo ejemplo más radical es el tormento de Jesús como un segundo Job¹⁰⁵. Esto conduce a asumir el mal como una experiencia dialéctica, una realidad que por una parte se experimenta, pero de la que es posible liberarse mediante el auxilio de Dios. Así, el mal es algo que debe asumirse y conocerse, lo mismo que el bien y la gracia. Surge así la

¹⁰² A propósito, Plutarco es un ejemplo temprano de uno de los primeros desarrollos filosóficos en torno al tema de la providencia desde el paganismo. Hacia el año 100 d.C. escribe un diálogo llamado *De sera numinis vindicta* (*Demoras de la Justicia Divina*). Su teodicea parte del problema de la lentitud con que se ejecuta la justicia divina, que se explica como el deseo que tiene Dios no de castigar sino de curar. Dios conoce el alma culpable y le da tiempo de arrepentirse.

¹⁰³ Para Epicuro, la muerte no es un problema en sí, ya que mientras existimos no se da la muerte, sino cuando ya no existimos. De este modo, el problema es más bien el miedo ante la muerte, que constituye un sentimiento irracional como tal (*Ad Men.*, 124-127).

¹⁰⁴ El mal aparece como una categoría “existencial” al calor de los ataques imperiales y defensas de los primeros apologetas, v.g. *Legat.*, 11, 3; 12, 1; 14, 10, 23, 4.

¹⁰⁵ Así por ejemplo lo refiere Francisco de Quevedo: “Prodigioso diseño fue Job de Cristo”. (Quevedo, F., 1859, p. 247).

teodicea como la defensa de Dios frente al mal, a partir de la fe y la disposición del creyente hacia su salvación¹⁰⁶.

En términos generales, los padres de la iglesia mantienen una línea uniforme al vincular el mal con el pecado. Este no es un concepto propiamente gnóstico, pero se desarrolla en su época en tanto busca racionalizar la experiencia del mal desde la fe cristiana (Ricoeur, P., 2004). El mal, al margen que seamos conscientes de ello, es real en el corazón del ser humano (*Je. 17, 9*), mas no en el mundo. La patrística de siglos II y III, contra la gnosis, nunca hace de la evidencia del mal un argumento para contradecir la bondad intrínseca de la creación; esta es buena, por cuanto viene de Dios: “como quiera que nada malo fue creado por Dios desde el principio, sino que todo era bueno y hasta por extremo bueno, mas el pecado del hombre (a las bestias) las maleó.” (*Ad Aut., 2, 17, 15*). El mal no es una realidad cosmológica sino antropológica, desde la caída en el Edén: “... no porque el árbol de la ciencia tuviera nada malo, sino que por su desobediencia (de Adán) se atrajo el hombre trabajo, dolores y tristezas, y cayó finalmente bajo el poder de la muerte” (*Ad Aut., 2, 25, 26*). Si el mal es causado por la naturaleza humana, de parte de la justicia divina no cabe esperar menos que una reparación. Así se lee en la *Carta de Policarpo a los Filipenses*:

Ahora bien, el que a Él resucitó de entre los muertos, también nos resucitará a nosotros, con tal de que cumplamos su voluntad y caminemos en sus mandamientos y amemos lo que Él amó, apartados de toda iniquidad, defraudación, codicia de dinero, maledicencia, falso testimonio; no volviendo mal por mal, ni injuria por injuria, ni golpe por golpe, ni maldición por maldición (*Ad Phl., 2, 2, 5*).

¹⁰⁶ No sucede lo mismo en la modernidad, por cuanto la teodicea pasa de tener una base pística a una base racional. La razón moderna se pregunta y juzga a Dios por crear un mundo donde es posible el mal, para lo cual es necesario comprenderlo dentro de la racionalidad del mundo, cuyas pequeñas imperfecciones, en tanto se funcionalizan y tienen sentido a la luz de la totalidad, encajan dentro del orden de la realidad. La matematización y mecanización del universo que se impuso desde el siglo XVII con el cartesianismo, articula a la vez lógica y ontológicamente al cosmos con la divinidad, de modo que el mal deja de ser un enigma ante el que tropieza la razón; en justificar a Dios, la razón se juega su legitimidad. La teodicea moderna es el intento de la razón de darle un sentido secularizado al mal y al sufrimiento, sentido que no tienen por sí mismos (Cardona, L., 1998).

1.2.1 El mundo como obra de un dios menor, o el Mal como lo que es

Apócrifo de Juan ilustra una forma de entender la relación del mal con la materia. Desde siglo II, las etiologías gnósticas ubican el mundo inferior por debajo de las estrellas y se considera el lugar donde residen el mal y los arcontes malvados. La liberación del alma demanda seguir el camino que el Salvador ha revelado, que confiere a la gnosis un sentido práctico, o bien, “existencial”. Son usuales las cosmogonías gnósticas que explican cómo el mundo ha llegado a ser un lugar aciago, donde impera el dolor y el sufrimiento, a partir de un gran desastre cósmico del cual debemos escapar. En términos muy generales, la gnosis en sus distintas expresiones coincide en el recato y prudencia ante este mundo material, creado por un Dios menor, quien lo diseña como una prisión para encerrar las chispas descendidas de la divinidad; si en el *Timeo* la razón somete el sustrato material a sus propios fines (48 a), ahora es la materia que oprime e invierte la primacía ontológica propia del alma. Solo la posesión de la gnosis da las claves para escapar de las trampas de esta cárcel material.

En todo caso, la materia por sí sola no está determinada como principio activo del mal; de hecho ninguna actividad le es propia por cuanto es inevitablemente pasiva (*Gen. Corrup.* 324 b18). Sus limitaciones son propias de su precariedad ontológica, pero incluso participa de las formas a partir de las cuales fue creada (aun si las razones que condujeron a esa creación sean despreciables). Eventualmente la materia podría ser otra si estuviera informada por principios y motivos racionales. Incluso el Demiurgo podría no ser malo si reconociera su lugar ontológico debajo de Dios como Ser Supremo y si su empresa estuviera motivada por la búsqueda de la verdad. Lo que opaca y envilece la creación no es el Demiurgo o la materia en sí, sino el hecho de emprender una obra desde el resentimiento y la envidia.

Este Dios menor, que en *Apócrifo de Juan* se denomina *Ialdabaoth*¹⁰⁷ (Ἰαλδαβαώθ), emite una cascada de divinidades inferiores que fabrican el mundo físico con el fin de encarcelar las chispas descendidas del Pléroma. Así, este mundo corrupto y sufriente no es obra original del verdadero Dios, sino la confabulación perversa de un dios ignorante que usualmente se identifica con el Dios hebreo del *Antiguo Testamento*¹⁰⁸. Así considerado, el creador no es el Dios supremo ni el padre de Jesús, sino su enemigo, y no debe ser adorado sino rechazado¹⁰⁹. El mundo y cuanto hay en él, incluida la humanidad, son resultado de un desastre cósmico producto del rencor y la ignorancia, de modo que la meta espiritual consiste en trascender la creación; el Dios verdadero es inmaterial e invisible¹¹⁰.

En una época donde religión y política van de la mano, la denominación del Creador como *Príncipe del mundo* apela al señorío y vileza de Roma como Imperio persecutor del pueblo de Dios¹¹¹. Este antagonismo entre el Dios Supremo y el creador, que empezó como una relación más de subordinación¹¹², se vio radicalizado en la gnosis,

¹⁰⁷ Aparece a lo largo del *Apócrifo de Juan*, aunque esta denominación es común a otras fuentes primarias como *Hipóstasis de los arcontes*, *Sobre el origen del mundo*, *Segundo Tratado del Gran Seth* y *Sabiduría de Jesucristo*. Asimismo, hay diversas referencias entre los heresiólogos, cf. *Adv. Haer.* 1, 30, 5-14; *Cels.* 6, 31, 12-19; 32, 17; *Pan.* 37, 6, 6. Hipólito lo denomina *Esaldeo* (*Ref.* 5,7, 31).

¹⁰⁸ En Orígenes, la Escritura tiene un doble significado de fondo: uno moral y otro espiritual accesible sólo a unos pocos. Eso le permite explicar alegóricamente los aspectos negativos de Jehová en el *Antiguo Testamento* (Durant, W., 1944, pp. 503-615), sobre lo cual advierte el riesgo de su literalidad (*Cels.*, 4, 2, 1, 307 – 308), de modo que no se predique de su parte ninguna perversión o iniquidad (*Cels.* 6, 27).

¹⁰⁹ En el *Evangelio de Judas*, Jesús se burla de que el Creador sea alabado: “Ni yo me río de vosotros, ni vosotros hacéis esto por vuestra propia voluntad, sino que es por esto que vuestro dios será glorificado” (34, 6-11).

¹¹⁰ El atributo de maldad del creador tiene antecedentes en relatos cosmogónicos de tradiciones judías, que por demás evidencia la diversidad de raíces compartidas desde tradiciones judías, algunas de ellas también heterodoxas. Por ejemplo, según la secta precristiana de los magharianos, no es Dios mismo el creador del mundo sino que delega esta tarea a uno de sus ángeles (Fossum, J., 1987; Wolfson, H., 1960), idea que posteriormente se vincula a Simón Mago (*Ps. Rec.*, 2, 39 y *Adv. Haer.*, 1 23, 2 - 3). Similar el caso Cerinto en *Adv. Haer.*, 1 26, 1 y *Adv. Omn. Haer.*, 3, 2 - 3.

¹¹¹ La idea de un “segundo Dios” (δεύτερος θεός) no es extraña a la teología alejandrina, primero aparece con Filón y posteriormente la retoma Orígenes. Cf. *Quaest. Et sol. In Gen.* 2, 62; *Cels.*, 5, 39; 6, 61 y 7, 57. Hacia los siglos II y III, el judaísmo heterodoxo sostuvo un dualismo de poderes del que resulta la idea de un segundo Dios (Segal, A., 1978).

¹¹² La literatura más cercana en el tiempo a Filón había hecho ya una distinción de la Sabiduría de Dios como el ente creador, y debió ser significativo para ello. En libro de *Proverbios* dice la Sabiduría:

Jehová me poseía en el principio, ya de antiguo, antes de sus obras. Eternamente tuve el principado, desde el principio, antes de la tierra. Antes de los abismos fui engendrada; antes que fuesen las fuentes de las muchas aguas. Antes que los montes fuesen formados, antes de los collados, ya había sido yo engendrada; no había aún hecho la tierra, ni los campos, ni el principio del polvo del mundo. Cuando formaba los cielos, allí estaba yo;

pero contó con varios antecedentes: el zoroastrismo (en cuyo caso se trata de un dualismo precósmico, distinto al anticosmismo usualmente señalado de la gnosis).; el dualismo de raíz griega en el orfismo y Empédocles, y el rechazo del pueblo judío a Roma tras la destrucción del templo en el año 70¹¹³. Esta experiencia de opresión y contradicción es descrita en el *Apócrifo de Juan* en términos de oscuridad, impureza y maldad ínsitas en la realidad material, y ofrece una salida a través del esfuerzo intelectual, moral y ritual. Por ello la meta espiritual consiste en la huida de las deficiencias propias de la materia y con ello la liberación y reintegración del alma a su morada original a través de la gnosis, en virtud de la cual se puede saber quiénes somos, de dónde venimos y por qué estamos acá (*Exc. Theod.*, 78).

Que el autoconocimiento coincida con la salvación primero depende de que nuestra conciencia de exilio sea despertada y orientada por la intervención de un eón guía que en la gnosis suele personificarse en Cristo, quien se presenta en el mundo ya sea bajo la forma de un cuerpo aparente, o bien hospedado en el cuerpo de Jesús, un vehículo material para revelar la verdad y del cual se deshace antes o durante la crucifixión; no podría asumir un cuerpo porque no ha venido a redimir lo material¹¹⁴. Esta distinción entre su naturaleza espiritual y material se traduce a nivel práctico como una ascesis de renuncia a los deseos siguiendo el ejemplo de Cristo (*I Apoc. Sant.* 25, 2 – 6; 32, 16 – 22).

cuando trazaba el círculo sobre la faz del abismo; cuando afirmaba los cielos arriba, cuando afirmaba las fuentes del abismo; cuando ponía al mar su estatuto, para que las aguas no traspasasen su mandamiento; cuando establecía los fundamentos de la tierra, con él estaba yo ordenándolo todo, y era su delicia de día en día (*Prov.* 8, 22 – 30).

¹¹³ Coulianu (1984) sostiene que el llamado “antisemitismo” gnóstico se relaciona con el origen judío del dualismo entre el Dios verdadero y el creador. Es probable que, tras las derrotas de los años 70 y 135, los sectores judíos más apasionados políticamente rechazaran la idea de un fracaso de su Dios, por lo que resultaba mejor desacreditar la Torá antes que desacreditar a la misma trascendencia. De todos modos, estos fracasos militares hicieron dudar a una buena parte de los más fieles entre los judíos, quienes, al verse abandonados por su dios, tal vez ellos también hayan decidido abandonarle a Él, para salvar la idea de divinidad postulándola como distinta. De modo que quizá no se trata de un antisemitismo fundamental sino de una cosmovisión distinta. Políticamente de esto se podrían derivar la superioridad del Dios gnóstico por sobre los otros dioses de otros pueblos. Sobre el particular, Stone (1982) sostiene que la teodicea es el tema central en la literatura judía que reacciona frente a la destrucción del templo, principalmente en *Esdra 4*, donde se cuestiona la justicia de Dios al permitir que los romanos destruyan el templo, más aun teniendo en cuenta que los pecados del pueblo hebreo son menos que los de otros pueblos. En esta línea, véase además Yarbrow, A., 1999.

¹¹⁴ Es lo que se conoce como el docetismo gnóstico, según el cual Cristo posee un cuerpo aparentemente carnal, pero de naturaleza psíquica (Ptolomeo y Heracleón) o espiritual (Axiónico, Bardesanes). Las referencias serían cuantiosas, véase *Adv. Haer.* 1, 6, 1; *Ref.* 6, 35, 5. El *Apócrifo de Juan* no presenta una cristología doceta.

Asimismo, es parte del llamado a los gnósticos que se hace en *Apócrifo de Juan y Zostriano*. En *Sabiduría de Jesucristo* Jesús encomienda a sus discípulos:

Vosotros, sin embargo, fuisteis enviados por el Hijo, enviado para que alcanzarais la luz y salierais del olvido de las autoridades y para que no se manifieste, por lo tanto, a causa de vosotros, el frotamiento impuro, o sea, desde el fuego terrible que proviene de lo carnal en ellos. Pisotead su providencia (108, 5 – 16).

La gnosis resuelve, por ejemplo, en el apócrifo judeocristiano *Ascensión de Isaías*, la venida del Salvador y la destrucción del demiurgo y sus arcontes, de quienes, refiriéndose a su ignorancia, se dice: “pues ellos me han mentido, diciéndome: solo nosotros y nadie más que nosotros” (*Asc. Is.* 10, 13). En estos términos, la condición ontológica del mal en el mundo se afirma positivamente como una realidad creada, sin otra justificación más que el resentimiento y la alevosía de un dios menor, y desmarcándose de la tradición clásica (donde hay correspondencia entre el Bien y el Ser) y cristiana (donde solo hay un dios creador y bueno, y el mal se explica desde el albedrío humano). Desde la escisión entre el Dios Supremo y el Creador la teodicea resulta inviable; por cuanto no cabe predicar justificación alguna ni para una bondad inculpable respecto del mundo creado, ni para un agente cuya operación se vio impulsada desde motivos irracionales e inmorales.

1.2.2. Cosmogonía: el mal en el mundo no es el mundo sino su causa

Un lugar común en las cosmogonías gnósticas es su tendencia a la complejidad, que Tertuliano ironiza en referencia a los valentinianos, para quienes “el universo se ha convertido en habitaciones de alquiler” (*Adv. Val.*, 183, 21).¹¹⁵ Sin embargo, con

¹¹⁵ “Meritorium factus est mundus”. La genealogía que configura el valentinismo es ciertamente complicada. Por citar algunos ejemplos: *Adv. Haer.*, 1; *Strom.*, 2; *Ref.*, 6; *Pan.* 31; *Comm. Joh.* 1, 2, 4, 8.

frecuencia las percepciones que los gnósticos tenían de sí mismos no siempre coinciden con los polemistas; si bien en general las posiciones con respecto al cosmos pueden variar considerablemente de un texto a otro, las actitudes hacia el cuerpo y el mundo se complementan con criterios y actitudes morales¹¹⁶.

La cosmovisión gnóstica ilustra la lucha en que la materia inferior será derrotada y las chispas espirituales serán liberadas en un universo trascendente e inmaterial. Entre otras cosas, la gnosis hace una lectura platonizante del *Génesis*¹¹⁷ donde: el bien Supremo y las Ideas existen realmente y son modelos ejemplares del mundo material; el ser humano se compone de alma, cuerpo y espíritu, y el cuerpo es la cárcel del alma; el mundo material es deficitario en comparación con el superior; y la muerte es un paso para trascender a la realidad metafísica. Hay una relación de dependencia ontológica de las tinieblas con respecto a sus niveles superiores, que solo puede mantenerse a través de la violencia: la tiniebla obliga a la luz y al espíritu a permanecer, mientras estos luchan por liberarse.

El *Apócrifo de Juan* es uno de los desarrollos más completos y claros de esta lucha cósmica (Porter, S. & Heath, G., 2007, p. 29), que si bien retrata de manera muy negativa al dios creador y su obra, también permite inferir que el universo material no es en sí mismo del todo repulsivo, grotesco y extraño; algo de la estructura de la divinidad puede observarse en el cosmos visible (cf. *Enn.* 4, 8, 6, 23-25), aunque el entendimiento pleno de la naturaleza de esa relación depende una revelación posterior. Sobre la relación de lo divino con la creación del mundo material, se dice que Ialdabaoth:

Ordenó toda cosa de acuerdo con la semejanza de los primeros eones que habían existido, de modo que los creó con la figura de los incorruptibles, no porque hubiera visto a los incorruptibles, sino porque la potencia que

¹¹⁶ Será un tema posterior, pero de esto se sigue que, contrario a las opiniones de sus oponentes, las comunidades que compusieron la Biblioteca de Nag Hammadi, y eventualmente otras formas de gnosis, también se preocuparon por temas éticos. Couliano (1994) exagera al referirse a la escatología gnóstica como una “demonización del cosmos” y su influencia platónica de *Phd.* 107c – 114 y *Gorg.* 523a – 527c.

¹¹⁷ Lo cual es comprensible considerando que la gnosis nace en el ambiente de Siria, Palestina y sobre todo el Egipto helenizado. La gnosis en general, y el *Apócrifo de Juan* en particular, interpreta el *Génesis* desde los recursos y presupuestos del *Timeo*, que mereció la acusación de Plotino como una tergiversación de la doctrina platónica (*Enn.* 2, 9, 10, 1-18).

reside en él, recibida de su madre, producía en él la semejanza del mundo
(*Apocr. Ioh. II, 12, 35 – 13, 5. Cf. Adv., Haer, 1, 5, 3*).

Así, la maldad que hay en el mundo le viene de los motivos (y no de los modelos) por los que fue creado. *Hipóstasis de los Arcontes* va más lejos al afirmar que el Padre Incorruptible dispuso también la iluminación de las tinieblas (87, 23) por cuanto siempre tuvo a la vista la remisión de las almas cautivas. El mal entonces no se debe al mundo en sí mismo sino a que fue creado desde la ignorancia. Por ello, el gnóstico (en virtud de su filiación trascendente) se considera superior al creador, cuya obra se vuelve el espacio donde el alma libra su lucha entre el bien y el mal. El Dios Supremo se caracteriza por ser a-cósmico, y aunque no guarda relación causal con la creación material¹¹⁸, interviene en ella a fin de liberar las almas cautivas a través de un Salvador. Esta asistencia divina es requerida para romper el orden del cosmos inferior y hacer la salvación posible (*Apocr. Ioh. II, 31, 21 – 25*).

Por demás, el uso de lenguaje metafórico permite explicaciones que no podrían desarrollarse mediante procedimientos estrictamente lógicos; desde Platón (cf. *Gorg.* 492 e7 – 493 d4), hay un punto en el cual la sola razón resulta insuficiente, más allá del cual se hace necesario apelar a otra clase de recursos narrativos: analogías, alegorías o mitos relacionados a la cosmología, la estructura familiar, la reproducción, las emociones, etc. Su empleo permite aprehender conceptos y transiciones difícilmente alcanzables por vía meramente intelectual. Aparecen en Platón: la alegoría del sol y la caverna en la *República* (508b-d; 514a-516d) y también el carro alado en el *Fedro* (246a-254e). También en Plotino, a fin de resolver la paradoja de cómo lo Uno es inmutable y simple, y al mismo tiempo capaz de generar: la abundancia de lo Uno es comparable a la fuente de agua de la que manan ríos sin agotarse en ellos (*Enn.* 3, 8, 10, 5-19). En la gnosis específicamente, suelen explicar la decadencia ontológica como un proceso de *emanación, erección, evasión, deseo y maternidad* que inicia desde la figura de Padre, que señala el poder de lo

¹¹⁸ Filón de Alejandría identifica al Dios como Creador en tanto posee los inteligibles, le corresponde al *Logos* en tanto que artífice la plasmación en el mundo sensible (*Op. Mund.*, 20), por cuanto Dios es estable mientras que lo creado es mutable (*Post. Ca.*, 23).

Uno para generar y gobernar; la metáfora del agua para indicar la trascendencia de lo Uno (*Zost.* 15, 1-15), cuyo *desbordamiento* como fuente representa su momento de comunicación (*Apocr. Ioh.* II, 4, 21-26; *Zost.* 17, 12-13; *Allóg.* 47, 26). El segundo estrato (llamado *Barbeló* o *Primer pensamiento*) se *erige* (*Apocr. Ioh.* II, 5, 16) para *esquivar* la distancia en principio infranqueable entre la trascendencia de la Divinidad y sus niveles inferiores (*Allóg.* 49, 2; *Zost.* 16, 19; *De or. mund.* 100, 12; *Dial. Salv.* 124, 4).¹¹⁹. Este segundo estrato, que incurre en un momento pasional de deseo (reproducirse sin consorte) produce los eones inferiores, cuya causalidad se expresa mediante la imagen de *matriz* (*Apocr. Ioh.* II, 5, 6; *Prot. Trim.* 38, 14-16). Otras metáforas se inscriben dentro de una estructura de opuestos: el *vestido* como envoltura del cuerpo (*Allog.* 58, 26 – 59, 3; *2 Ep. Cor.* 12, 2-4), frente a la *desnudez* propia de la pureza del alma; el *sueño* o la *embriaguez* como estados de ignorancia frente al *despertar*, esto es, abrirse al conocimiento verdadero de las cosas divinas como condición para el desarrollo espiritual (*Apocr. Ioh.* 23, 30-35, de Heráclito véase DK 22 B 89).; la *sombra* para indicar el dominio hostil del demiurgo y sus arcontes, frente a la *luz*, vinculada al conocimiento y la salud del alma (véase de Parménides DK 28 B 9, 1-4), solitaria como una chispa en medio de la oscuridad circundante. Las metáforas son recursos preparatorios y su plena comprensión se logra a través de una hermenéutica de revelación.

1.3.1 Orígenes de Alejandría: antecedentes de una teodicea cristiana

En las postrimerías de Siglo II, las tradiciones en torno al apóstol Juan no tuvieron en el occidente romano los desarrollos que sí se dieron en Egipto, cuya introducción es muy probablemente mérito de los gnósticos (Koester, H., 2012, p. 204). La escuela alejandrina tendría que esperar hasta Orígenes para tener un *Comentario sobre el Evangelio de Juan*, poco posterior al *Apócrifo de Juan*. Que Orígenes estuviera familiarizado directamente con el *Apócrifo de Juan* (como Ireneo) es probable, o al menos con contenidos afines (cf. *Cels.* 6, 31, 12-19; 32, 17). Sí es seguro que Alejandría resulta

¹¹⁹ Muy similar a la imagen de Calcidio sobre la Providencia, cf. *De fat.*, 176.

el espacio donde el dogma joanino ha de debatirse entre la gnosis y la iglesia, de modo que la teodicea origeniana en buena medida puede entenderse como una respuesta a la etiología que presenta *Apócrifo de Juan*.

El problema de la Providencia se ubica en el epicentro de las disputas filosóficas y teológicas de siglos II y III, dentro y fuera del cristianismo; la polémica de Sexto Empírico contra el estoicismo (*Pyrr. Hyp.* 1, 32, 4-7).¹²⁰ refleja que el tema está en el ambiente de la época. Dentro de este contexto, es comprensible que Orígenes haga girar en torno a este tema aspectos que ya Ireneo había adelantado y que se integran en la idea de historia entendida como un plan divino, i. e., Dios despliega Su voluntad en el tiempo, confiriéndole un sentido dentro de la economía de salvación¹²¹. Así, todos los acontecimientos, incluso el sufrimiento y el infortunio, son manifestaciones o presagios que encierran un propósito providencial¹²².

En medio de las disputas teológicas contra Celso, Marción y adversarios gnósticos, Orígenes defiende la bondad de la providencia¹²³, y a la vez establece los principios según los cuales el alma encuentra su camino de regreso a Dios. A grandes rasgos esta es la solución que ofrece ante el problema del mal, cuyo interés se mantiene a lo largo de su pensamiento en tanto busca responder qué es, cómo se origina y cómo desaparece¹²⁴. Así,

¹²⁰ El estoicismo da por sentado el gobierno providente de los dioses sobre el mundo: “En verdad qué mal gobernado está el mundo si Zeus no se ocupa de sus propios ciudadanos para que sean semejantes a él: felices. Pero pensar en estas cosas no es lícito ni piadoso.” (*Dis. Arr.* 3, 24, 19-20).

¹²¹ El pasaje de *Mt.* 25, 31 – 46 comprendería la historia como una acción de Dios, que en adelante marcará la tradición cristiana desde Agustín, Vico, Joaquín de Fiore y otros, donde la historia se entiende como teodicea. En Hegel, la existencia de Dios se muestra en el progreso de la historia como superación de sus contradicciones.

¹²² Problema que ha de extenderse hacia siglo VI. En la *Consolación de la Filosofía*, Boecio lo ubica a propósito del problema de determinar si la necesidad (*necessitas*) se encuentra en el dominio de las acciones humanas o de la divina providencia (ya planteado en las críticas de Carnéades al estoicismo) y se resume en cómo saber que la providencia, al ver que algo ocurra en el futuro, tenga conocimiento de ello o mera opinión. Si la divina providencia no se engaña sobre lo que suceda en el futuro, entonces esas cosas deben ocurrir exactamente como están previstas. Boecio presenta tres objeciones: a) no habría libertad; b) por ello, serían nulas las regulaciones sociales para la virtud y el vicio, y peor aún, Dios mismo sería la causa del mal; c) además, la oración perdería sentido al romperse la relación entre lo humano y lo divino (Magee, J., 1989, p. 145).

¹²³ Defensa a propósito de la ya señalada impunidad (aparente) del mal:

Y hay quienes, turbados a su primer encuentro con el tema de la providencia, fundados en lo que sucede sobre la tierra a buenos y malos, se abalanzaron precipitadamente a decir que no hay en absoluto providencia y abrazaron la doctrina de Epicuro y Celso (*Cels.* 1, 10, 20-24).

¹²⁴ Similar a Agustín, es un problema recurrente entre sus obras:

sus dos puntos de partida se concentran en bondad de la Providencia (de naturaleza inmutable) y la libertad de las criaturas (de carácter cambiante).

Las criaturas como tales son creadas libres y por tanto susceptibles de caída. Desde el momento de la creación, Dios era consciente de la inevitabilidad del mal como resultado previsible de la libre agencia de las criaturas. Por ello, el mal tampoco es un accidente, sino que forma parte de un orden subsidiario configurado y previsto dentro del cual la libertad es posible (*Princ.*, 3, 2, 4), puesto que, aunque Dios no crea el mal, tampoco lo impide, primero porque respeta nuestras libertades particulares, y segundo porque sabe que el mal (aunque reprehensible) sirve a sus propósitos, ya que a las almas les corresponde volver a Dios (*Hom. Num.*, 13, 7). La incidencia del mal se explica desde la agencia libre de la criatura, cuya reintegración hacia la unidad original es posible por cuanto la historia se dirige hacia su restauración total (*ἀποκατάστασις*).

Nadie permanece en el mal, aunque su experiencia es necesaria para hacernos conscientes de la superioridad del bien. Su reparación habrá de volcar todas las libertades hacia el bien, por eso Dios no es despótico o arbitrario; al contrario, funciona como un gobernante que persuade para que voluntariamente el pecador busque su salud y el bien que obtenga se deba a la libertad y no a la necesidad. La educación, la prédica de la palabra y la meta del perdón final para todos parte desde un principio metafísico: *el mal no puede ser eterno*¹²⁵. Su condición es paradójica, por cuanto no existe por sí mismo sino como privación.

En este carácter transitorio y provisional del mal está precisamente su negatividad ontológica: *el mal no existe porque no es creado*. Dos siglos antes de Agustín, ya Orígenes

Nosotros, empero, tenemos que decir a eso que el origen del mal no es fácil de entender ni para un filósofo; y acaso el comprenderlo con pureza no sea posible ni aun a los filósofos si no se ve claramente, por inspiración de Dios, qué cosas son males, ni se esclarece cómo se originaron, ni se entiende de qué manera desaparecerán (*Cels.* 4, 65).

(...) pues Dios produce los males corporales, o eternos, para purificar y educar a quienes no quieren educarse por la palabra y sana enseñanza. Esto en respuesta a la pregunta: “¿Cómo es que Dios hizo cosas malas?” (*Cels.*, 6, 56).

¹²⁵ Gregorio de Nisa señala que precisamente porque el mal es fruto de la voluntad humana, que es finita, también el producto es finito. Si el mal no puede progresar hasta el infinito, puesto que tiene límites, “es preciso que, en el límite, dé el paso hacia el bien” (*Anim. et Res.*, 101 A).

definía el mal como privación del bien (*Princ.*, 2, 9, 2; *Comm Joh.* 2, 13).¹²⁶ Dios no crea propiamente el mal. Tampoco seres malos, sino en principio buenos, capaces de acciones buenas y virtuosas con las cuales se vinculan con Dios (fuente de toda bondad), pero a la vez capaces de acciones malas¹²⁷, de la misma manera como no es autor del asesinato, pero sí es creador de seres que pueden llegar a ser asesinos (*Cels.*, 2, 96). Una cosa es permitir el mal y otra hacerlo; una cosa es tener ocasión de pecar y otra cosa es pecar efectivamente. Nadie está predispuesto por ninguna naturaleza al mal (*Princ.* 2, 9, 3) porque no se es pecador necesariamente sino voluntariamente (pese a lo cual somos todos remisibles). La libertad es la condición misma del valor del acto humano, que lo hace digno de mérito o demérito.

En síntesis, el mal es una responsabilidad del espíritu creado que consiste en un descuido o repudio del bien que le es propio (Laporte, J., 1988), cuya causa reside en la voluntad humana y no divina. Así, para Taciano de Siria, nadie hace automáticamente el bien, sino solamente Dios: “solo Dios es bueno por naturaleza, los ángeles y los hombres han sido creados libres y tienen que elegir entre el bien y el mal” (*Adv. Graec.*, 7, 2-4), decisión en que el humano albedrío se juega su salud espiritual; quien escoge el mal pasa a servir al *rey presente*, y quien escoge el bien sirve al *Rey Futuro* (*Ps. Hom.*, 20, 3, 2s¹²⁸). De esta manera, el mundo en sí mismo no es malo por el hecho de ser material ni tampoco es obra de un demiurgo malvado; el mal resulta de la voluntad humana y se plasma en sus acciones¹²⁹. Coincide con Celso en que no es obra de Dios, que es esencial y

¹²⁶ Así lo hace en su comentario del pasaje “Todas las cosas por él fueron hechas, y sin él nada de lo que ha sido hecho, fue hecho” (*Ev. Jo.* 1, 3). Aunque pareciera una repetición innecesaria, Orígenes concluye que, si todas las cosas han sido hechas por Dios, el mal por lo tanto no existe (*Comm. Joh.* 2, 93, véase además *Princ.*, 3, 6, 2). Que existan entidades del bien y del mal (*Princ.* 1, 5, 1) se explica desde el desarrollo de una teología donde la angelología y la demonología son esperables.

¹²⁷ Gregorio de Nisa reitera que Dios crea al hombre aun a sabiendas de que hará el mal (*Or. Catech.*, 8, 3).

¹²⁸ Asimismo, las *Homilías* ilustran el enfrentamiento entre el bien y el mal en las tentaciones del diablo a Jesús. Más adelante, Ireneo establece el paralelo entre Jesús y Adán; así como Adán fue favorecido por Dios y tentado por el diablo en el paraíso, así también Jesús, favorecido por el Padre, fue envidiado y tentado por el diablo (*Adv. Haer.*, 5, 21, 3). Gregorio de Nisa se refiere a Adán como inventor del mal (*De Vir.*, 12), y creador y demiurgo del mal (*Hom. Op.*, 1, 24). Los ejemplos permiten ver, respecto de la responsabilidad humana y la inculpabilidad divina, una coincidencia entre la iglesia oriental y occidental que se fortaleció en el siglo IV.

¹²⁹ Gregorio de Nisa insiste en la libertad humana como origen del mal: al elegir, uno tiene que saber muy bien lo que hace, porque en la libertad se puede crear algo que Dios no puede crear, y esto es el mal; este se hace realidad en nuestra voluntad (*Or. Catech.*, 5, 8).

necesariamente bueno (Dios no puede contrariar su propia naturaleza, cf. *Cels.* 5, 24, 1-5) y solo puede ser causa de cosas buenas, pero difiere en definirlo: Celso culpa a la materia de la maldad en el mundo (explicación común al platonismo¹³⁰), mientras que para Orígenes el mal deriva de la voluntad humana, y con ello rechaza su origen metafísico. Incluso los demonios tampoco fueron creados con una naturaleza malvada, sino que voluntariamente se inclinaron (con ello, Orígenes descarta la posibilidad de un principio metafísico del mal; Satán es creado inicialmente como un ángel pero su soberbia le hace caer, cf. *Princ.* 1, 5, 5). Toda criatura racional se encuentra en condición de posibilidad de obrar bien o mal, pero en ningún caso se trata de una inclinación necesaria, sino potencial (*Princ.* 1, 8, 3). En tanto tiene su origen en la libertad (que se concreta en su perversión) el mal es un resultado contingente del bien inicialmente pretendido por Dios¹³¹, algo que le ocurre al bien principal y de manera posterior o secundaria, comparable a las virutas de madera que el carpintero hace saltar y luego desecha (*Cels.* 6, 55). De modo que la ontología del bien se opone a la inexistencia del mal, por cuanto el pecado aparece en el tiempo mientras que el bien es eterno.

Orígenes parte de una base teológica para afirmar la bondad natural de la creación (*Jn.* 1, 3) y la vacuidad del mal (vinculada a la *nada*, μηδέν). El mal es un accidente que irrumpe y estropea ocasionalmente la bondad de la creación, pero no constituye una realidad positiva por sí misma. Este énfasis en su negatividad ontológica refuerza la continuidad entre el Creador y lo creado. Orígenes debe resolver la paradoja del por qué, pese a su no – entidad, el Mal ocurre, y resuelve a través del albedrío humano.

Para la gnosis en cambio explican el mal por la acción de un creador perverso y distinto del Dios supremo, donde sí se trata de una realidad; deficitaria, pasajera y opresiva, pero existente. El sufrimiento humano es uno de sus resultados más evidentes. Orígenes le confiere un sentido escatológico al dolor, ya que forma parte de los mecanismos que tiene el alma para procurar su salud, como análogamente los tiene el cuerpo. Por eso, el sufrimiento que Dios permite, incluso cuando castiga, posee un carácter

¹³⁰ Para Orígenes, lo material en sí mismo no es malo (*Cels.*, 3, 42). De hecho, contradice a quienes ven en lo físico el principio del mal; este reside en la voluntad (*Cels.*, 4, 65).

¹³¹ Máximo de Tiro, exponente del platonismo del siglo II, explica el mal como una consecuencia inevitable de los bienes perseguidos en la armonía de la totalidad (*Serm.* 24, 141).

curativo, así que lejos de contradecir su bondad más bien la confirma, como el médico que hace sufrir para poder sanar (*Cels.* 6, 56).¹³² El mal cumple entonces un papel *homeopático* en el funcionamiento del bien. Inclusive cuando nos alejamos del él, mediante la disciplina, la virtud o la participación en sacramentos como el bautismo, la influencia de los poderes malvados insiste en sus ataques, pero incluso eso tiene sentido, porque “Dios permite, por otra parte, que las potencias contrarias nos combatan para que podamos vencerlas” (*Hom. Io.*, 15, 5). La acción del demonio en el mundo es incluso necesaria para “el perfeccionamiento de los que deben ser coronados” (*Hom. 1-28 in Num.*, 13, 7). La voluntad divina, más poderosa que las debilidades accidentales de las criaturas, ha de disolver los males y recomponer la salud de las almas: “y así el término y fin (τὸ τέλος) de todas las cosas es la destrucción de la maldad” (*Cels.* 8, 72, 20, cf. *Princ.* 1, 2). Por contraste, la gnosis no confiere un τέλος al mal, no juega ningún papel en la economía de la salvación por cuanto el creador y el Salvador son dioses totalmente extraños, y dada la naturaleza del creador no cabe esperar de él ningún bien o reparación.

La gnosis redefine el problema del mal presentándolo como una realidad en sí misma, carente de un sentido ulterior y ajena al Dios Supremo. Para Orígenes, en cambio, el mal juega un papel subsidiario como parte del plan de la creación que hace posible primero la libertad y segundo la remisión hacia la vida eterna. El mal puede servir al bien y así su ocurrencia no contradice la bondad de Dios. Orígenes defiende el carácter ontológico – negativo del mal para reafirmar la naturaleza esencialmente buena de la creación, de modo que Dios como creador único y fuente de toda bondad no puede crear el mal ni ser indiferente. Luego, no hay exclusión entre la justicia divina y la maldad mundana (Scott, M., 2012).

1.4 Conclusiones

¹³² Desde Platón aparece una concepción medicinal de la reparación (*Resp.* 380 b). Hacia siglo II, Plutarco (*De Ser.*, 4) sienta un precedente que después retoma Orígenes: Dios no castiga, sino cura, es consciente de la naturaleza culpable del pecador y sus deficiencias, y le da oportunidad de arrepentirse. El castigo del pecador es un bien, por cuanto procura su conversión, por eso funciona como una pedagogía: el sufrimiento es un medio del que Dios se sirve para enseñarnos algo (cf. *Paed.* 1, 70, 3; 2, 43, 3; *Strom.* 7, 16, 102, 5).

Respecto de la herencia griega y el entorno cristiano, el *Apócrifo de Juan* expone una versión de la gnosis que representa una tercera posibilidad. Por una parte se desprende de la identidad tradicional entre el Bien y el Ser, corolario de la perfección moral de los dioses tal y como se defiende en los grandes sistemas de Platón y Aristóteles. Si bien Epicuro hace de la evidencia fáctica (objetiva) del mal un argumento a la hora de cuestionar el amparo divino, no concluye en su maldad sino en su indiferencia, esto es, la bondad y plenitud de la vida celestial no se atrasa ni se empaña por los vaivenes del devenir mundano. La filosofía clásica puede pensar la indiferencia de los dioses (Epicuro, Trasímaco) o incluso su no existencia (Diágoras) pero nunca su maldad.

Por demás, la filosofía clásica, en tanto mantiene la correspondencia ontológica – epistemológica del bien, carece de una preocupación por explicar el mal, en tanto solo el bien es objeto de conocimiento. Cuanto se dice del mal, se dice subsidiariamente, aun cuando reconoce el carácter no solo ético, sino físico del problema. Por contraste, el *Apócrifo de Juan* se da en un momento (siglo II) en que ya el mal puede ser objeto de conocimiento.

El cristianismo le da un énfasis moral al problema como forma de exonerar la responsabilidad divina. La permisibilidad que Dios concede al pecado se inscribe dentro de un plan en que, primero, la libertad debe ser posible en virtud de reconocer el bien como meritorio, y segundo, que en su ocurrencia tenga Dios también la ocasión de corregir y enderezar ejemplarmente al pecador. La gnosis, por su parte, no le concede al mal ninguna función reparatoria o teleológica, no puede tenerla si nació de la ignorancia y la envidia.

Capítulo Segundo:

2.1 El Apócrifo de Juan

Los tempranos desarrollos del cristianismo en Egipto, y sus intercambios con la intelectualidad judía helenizada, hacen suponer que fue en Alejandría donde se hizo posible el asentamiento de una tradición dentro de la cual el Apócrifo de Juan fue una de sus vertientes. La interpretación de las Escrituras desde el bagaje conceptual del platonismo, cuyo principal antecedente es Filón (continuado por Clemente y Orígenes), permitiría explicar el buen manejo y profundidad hermenéutica que el Apócrifo de Juan hace principalmente del Génesis. Asimismo, el Dios judío formaba parte de las especulaciones de autores como Numenio (Fr. 56), de modo que su relación con el demiurgo platónico tampoco es extraña (aunque su autoproclama de dios único habría resultado chocante para los paganos; de hecho Apócrifo de Juan insiste en este como un gesto de envidia y arrogancia).

El *Apócrifo de Juan* comienza donde los demás terminan: en el momento inmediatamente posterior a la crucifixión con la *revelación*¹³³ del Salvador a su discípulo Juan, en que se identifica al mismo tiempo como el Padre, la Madre y el Hijo (*Apocr. Ioh.* II, 2, 12-15). Su discurso inicia con un relato descriptivo del primer principio¹³⁴, que acontece en un lugar de ubicación imprecisa¹³⁵; no se refiere a Jerusalén, sino “arriba en

¹³³ El conocimiento como revelación es una constante en los diversos sistemas de gnosis. Por otro lado, *Apócrifo de Juan* y *Sabiduría de Jesucristo* identifican a Cristo como el Dios supremo y el revelador celestial de la gnosis, pero no explican los relatos cristianos acerca de su vida y muerte en términos de esa identidad, pese a que las alusiones a la resurrección tal y como aparecen en el *Nuevo Testamento* demuestra que sí estaban al tanto de esos relatos.

¹³⁴ También en los *Oráculos Caldeos* (*Exp. Chald.* 1044a 10, b), el Padre Supremo, del cual todo emana, es cognoscible solo por revelación.

¹³⁵ Es preciso, en cambio, la referencia al fariseo Arimánias, el nombre con que el zoroastrismo se refiere al principio del mal; se trata así de una historia ejemplar. Asimismo, es posible concluir que *Apocr. Ioh.* se trata de un texto sincretista, por cuanto importa referencias de tradicionales orientales.

el monte”¹³⁶, donde el encuentro entre Jesús y el fariseo *Arimanias* simboliza el conflicto cósmico entre el bien y el mal. Por demás, es frecuente el simbolismo de la *montaña* como lugar en que acontecen los eventos es propia de los discursos de revelación: Minos en Ida, Moisés en el Sinaí, Hesíodo en Helicón, etc.¹³⁷, que aparece también en el *Evangelio de Judas* (47,1-13).

Es la única fuente primaria que ofrece una sistematización sumaria de la doctrina gnóstica tan completa como la exposición que del valentinismo ofrece Ireneo. El mismo Ireneo relaciona el grupo que denomina *barbelognósticos* con el *Apócrifo de Juan* (*Adv. Haer.*, 1, 19), por lo que se estima que fue compuesto hacia la primera mitad de siglo II. La existencia de varios ejemplares conocidos nos permite considerarla una obra que en su momento tuvo mucha importancia, quizá debido a su proyección pedagógica. Pudo haberse escrito para atraer otros grupos cristianos afines¹³⁸, por cuanto nada indica que los demás discípulos tuvieran dificultad en aceptar la revelación de Juan¹³⁹, y al mismo tiempo, *Apócrifo de Juan* es la única revelación a un solo discípulo que carece de hostilidad hacia la comunicación de la gnosis para otros discípulos¹⁴⁰. Es probable que este espíritu relativamente conciliador se deba a que no ataca doctrinas cristianas, sino tradiciones veterotestamentarias¹⁴¹: “le dijo el fariseo: «[este nazareno] os ha engañado

¹³⁶ De manera similar, Allógenes está en un desierto (ἔρημος) o lugar abandonado (*Allog.* 61, 24). Simboliza la manera como Allógenes percibe el mundo (¿un lugar abandonado por Dios?), así como un paralelo con el lugar donde Cristo fue tentado, según los relatos sinópticos (Scopello, M., 2013, p. 134).

¹³⁷ Resulta familiar la referencia de Epifanio a las llamadas *Grandes preguntas de María* (ἑρωτήσεις γάρ τινας Μαρίας, *Pan.*, 26, 8, 1), donde se narra el encuentro revelatorio entre Jesús y María Magdalena en una montaña. Jung (2013, p. 73) interpreta la montaña como el lugar del ascenso y la revelación, y Cristo, como un segundo Adán, recibe a su consorte de su costado, que evidencia la androginia primordial de Adán y Jesús. Para este pasaje, véase Marjanen, A., 1996, pp. 189-202; Schneemelcher, W., 2003, pp. 390-391. Para el simbolismo de la montaña, véase Eliade, M., 1994, pp. 43-58.

¹³⁸ Ciertamente no son todos; tampoco se trata de una proyección universal. El *Apócrifo de Juan* es una muestra de cómo el diálogo de revelación tuvo prestigio entre los círculos gnósticos a partir de su uso como propaganda misionera. Así se da también, por ejemplo, en *Sabiduría de Jesucristo*.

¹³⁹ Una tradición atribuida a Clemente de Alejandría referida a los gnósticos sostiene que el Señor Resucitado le otorgó la gnosis a Santiago, Pedro y Juan (*Hist. Eccl.*, 2, 1, 4).

¹⁴⁰ Compárese la discrepancia hacia otros discípulos que encontramos en otras fuentes: *Ev. Thm.*, 13; *Ev. Mg* 17, 20 – 18, 20; *Ev. Jd.*, 35, 23 – 26.

¹⁴¹ Llama la atención como *Apócrifo de Juan* repite la expresión: “no como ha dicho Moisés”.

completamente y os ha llenado [...], y ha obstruido [vuestro corazón apartándoos] de las tradiciones [de vuestros padres]»” (*Apocr. Ioh.* II 1, 12 - 17).¹⁴².

En este sentido, el *Apócrifo de Juan* resulta uno entre otros textos que se construyen como reelaboraciones o relecturas parciales del *Antiguo Testamento*, principalmente el inicio del *Génesis*, de donde cita y refiere pasajes pertinentes para una interpretación alegórica. Los eventos de este mundo se explican como reflejo subordinado del mundo trascendente (como el creador respecto del Dios Supremo). Así, la expresión: “Yo soy un Dios celoso y no hay otro Dios fuera de mí” (*Apocr. Ioh.* II, 13, 8 – 9) es una muestra de la envidia e inferioridad ontológica del creador (Trevijano, R., 2001).¹⁴³.

El judaísmo y las comunidades judeocristianas nacientes tuvieron que hacer frente a la expansión y difusión de la *Torá*, ante lo cual hubo dos vertientes: la primera mantenía la ley y daba un paso adelante mediante su interpretación alegórica, cuyo mejor representante es Filón de Alejandría¹⁴⁴. La segunda considera que la ley está superada y la sustituye por una revelación nueva; y su ejemplo más claro es Pablo de Tarso. Asimismo, el *Apócrifo de Juan* se ubica claramente como heredero de esta ruptura con la ley antigua; desde el *Génesis*, invierte su interpretación porque en esa inversión está precisamente la verdad¹⁴⁵, y permite reubicar ontológicamente el papel de Dios y Creador como entidades separadas y opuestas.

¹⁴² Compárese con *Ev. Jo.* 7: 12: “Y había gran murmullo acerca de él entre la multitud, pues unos decían: Es bueno; pero otros decían: No, sino que engaña al pueblo.” En los apócrifos *Hechos de Felipe*, el sacerdote judío Ananías pregunta: “¿Piensas convertimos y alejarnos de las tradiciones de nuestros padres y el Dios del maná en el desierto y Moisés, para que sigamos al Nazareno, Jesús?” (*Act. Phil.* 2, 19).

¹⁴³ Este giro interpretativo es otra expresión de la reluctancia con que se experimenta la realidad mundana, por demás común al *Nuevo Testamento*: Pablo se refiere a Satán como “el Dios de este siglo” (*2 Ep. Cor.*, 4, 4) y Juan lo llama “el príncipe de este mundo” (*Ev. Jo.* 12, 31; 14, 30; 16, 11). En términos teológicos resulta en la identidad del Creador y el diablo (cf. *Ev. Jo.* 8, 44). El *Apócrifo de Juan* pudo expresar lo mismo en la relación Ialdabaoth – Saklas (*Apocr. Ioh. BG* 38, 14; 41, 7; 42, 10 – 11). Otra inversión similar aparece en el reconocimiento positivo de figuras tradicionalmente difamadas: (Coré, Caín, los sodomitas, Esaú, cf. *Adv. Haer.*, 1, 31, 1). Un Dios que sin motivos prefiere la ofrenda de sangre de Abel, que es inmisericorde con Sodoma y que prefirió a Jacob por encima de Esaú, debe ser sin duda un dios menor e irracional. Por contraste, Agustín insiste en la interpretación de la *Biblia* según la tradición continua desde hace siglos, cf. *De nup.*, 2, 29, 51; *De mor.*, 1, 1, 1; *C. Iulian.*, 6, 22, 69; *Epist. Pelag.*, 4, 8, 20.

¹⁴⁴ La revisión intelectual judía de la filosofía griega se da desde la primera mitad siglo primero con Filón de Alejandría y atraviesa siglos II y III (Turner, J., 2001, p. 261).

¹⁴⁵ La objeción de los heresiólogos consiste no tanto en que los herejes rechacen el *Antiguo Testamento*, sino en su incompreensión o tergiversación. Para Gregorio Magno, los herejes son impostores de la verdad, al hacer pasar como propia una doctrina que les es ajena (vid. *Reg. Pas.* 3, 24, 29).

Esta separación de la tradición de los padres es una acusación común en los escritos antignósticos, pero por otra parte es un cargo que los mismos gnósticos no tienen problema en aceptar. El gnóstico ha descubierto que, en lo más profundo de uno mismo, el ser humano está ligado al Dios trascendente que no tiene nada que ver ni con este mundo ni con sus símbolos de orden. Por lo tanto, cualquier apelación a la tradición estaría contra aquello que los gnósticos han encontrado como una nueva introspección liberadora en la condición humana. La salvación es posible a partir de la revelación de un destino superior y la relación con un Dios más allá de las concepciones en tradiciones filosóficas y religiosas más tempranas. Este rechazo a la tradición es consecuencia del rechazo a su vez de la jerarquía cósmica como principio de orden.

El *Apócrifo de Juan* insiste en que la Verdad se encuentra en la revelación de Cristo, inclusive más allá de las escrituras veterotestamentarias, que han mezclado verdad con error. Por eso, una constante de los primeros heresiólogos fue la defensa de la continuidad entre el *Antiguo* y el *Nuevo Testamento*. Para Atenágoras y Justino Mártir (*Res. Mort.*, 4; *Dial.*, 36; 43; 51; 63; 66; 67; 1 *Apol.*, 32; 33; 40; 52), el nacimiento, vida y muerte de Jesús reflejan el cumplimiento de las profecías, con lo que demuestra la verdad del cristianismo. Si bien ambos apelan a la revelación y la profecía, *Apócrifo de Juan* determina la verdad o falsedad de la Escritura a partir de su cristología (es decir, se subordina la Escritura a la revelación de Cristo), mientras que Justino adapta su cristología a la verdad de la Escritura (King, 2005, p. 28), de modo que es indispensable la canonización de la escritura para deslegitimar el presupuesto hermenéutico y las afirmaciones que derivan y defiende el *Apócrifo de Juan*. Narrativamente, la gnosis recurre a la ironía, por demás polemizante, para enfatizar la distancia entre Dios y el Demiurgo, que se caracteriza por su bajeza, torpeza y despotismo (*Adv. Haer.*, 1, 30, 6, cf. Taubes, J., 2008, p. 111).

La gracia de la revelación es propia del Dios verdadero, quien envía a su hijo para remisión de la humanidad (*Apocr. Ioh.* II, 1, 20-23, cf. *Zost.* 131, 6) la cual no podría tener conocimiento de Él por otras fuentes filosóficas o religiosas (cf. *Tract. Sth.*, 42, 20 – 26). Las demás tradiciones están desviadas del conocimiento del verdadero Dios, por eso

mismo *Apócrifo de Juan* y otros textos tienden a criticar otros cristianos¹⁴⁶, por cuanto estos tienen fe pero no conocimiento, evidente en la falta de prácticas ascéticas que les conduce a la ruina. Por lo tanto, es imperativo separarse de estos cristianos, no por ateísmo sino por adorar al Dios del *Génesis* (identificado con el Demiurgo de especulación filosófica¹⁴⁷, arrogante, celoso y hostil hacia la humanidad); un dios menor que a toda costa nos ha tratado de mantener lejos de conocer el Dios Verdadero y Padre del Todo¹⁴⁸. El Creador que adoran otros cristianos no es el Dios verdadero sino el Jefe Arconte. Tal distinción implica que, por encima del Creador del Cosmos, primero está la humanidad, que en su interior lleva esa parte llamada semilla, chispa, espíritu, alma, etc., esto es, el parentesco con el mundo divino adonde pertenece. Este origen celestial da lugar a la solidaridad entre la *raza gnóstica*, que se ve enfatizada a lo largo de diversas fuentes. Así, Juan recibe su revelación de parte de sus “amigos espirituales”, la raza inamovible (*Apocr. Ioh. II, 31, 30*).¹⁴⁹

El *Apócrifo de Juan*, como diálogo de revelación¹⁵⁰, es el único que hace una interpretación del *Génesis* a la luz de los motivos gnósticos, y termina por desestimar los valores heredados de las historias originales. El diálogo sobre el *Génesis* en *Apócrifo de Juan* alienta al rechazo de esa tradición¹⁵¹, toda vez que Jesús le revela a Juan una versión distinta de la creación: el mito de la caída, arrepentimiento, clamor y regreso de Sofía¹⁵².

¹⁴⁶ El *Apócrifo de Juan* no eleva el tono de sus críticas, como sí lo hacen otros textos, cf. *Apocr. Ioh. II, 25, 20-23; Apoc. Ad. 84, 4 – 85, 30; Zost. 131, 2 – 5; Par. Sm. 30, 21 – 27; 37, 19 – 38, 6; Test. Ver. 69, 8 – 31.*

¹⁴⁷ Platón y toda la tradición posterior: Numenio, Proclo, Plotino, Jámblico, Albino, etc.

¹⁴⁸ Un Todo denominado Pléroma, que contrasta el cosmos material de Justino (*I Apol.*, 13, 1).

¹⁴⁹ Diversas fuentes también enfatizan esta hermandad; los gnósticos son inmortales en el medio de la humanidad (*Soph. Ie.*, 93, 23; *Apoc. Petr.*, 73, 9 – 14; 77, 15 – 19). Su origen real es un eón celestial (*Soph. Ie.* 108, 15 – 18; *Dial. Salv.*, 139, 16 – 20; *Zost.*, 29, 16 – 21). Como Juan, Norea lo recibe de su semilla, la raza indómata (*Hyp. Arch.* 97, 4).

¹⁵⁰ También el diálogo como tal se inscribe dentro de una polémica; al principio, Juan es criticado por un contrincante bajo el cargo de que Jesús enseñó a sus discípulos a rechazar las tradiciones judías de sus familias (*Apocr. Ioh. II, 1, 11 – 17*).

¹⁵¹ Similar a *Apócrifo de Juan*, otros textos de Nag Hammadi confirman la frecuente acusación de los heresiólogos de “rechazar las tradiciones de sus padres” en vistas a afirmar la revelación de una deidad mayor, cf. *Apoc. Ad. 5 84,4–85,30; Zost. 131,2–5 y Par. Sm. 30,21–27; 37,19–38,6.*

¹⁵² Son numerosas las referencias a Sofía entre los heresiólogos, los textos de Nag Hammadi y otras fuentes. Ireneo, Hipólito de Roma y Tertuliano; *Pistis Sophia* y los tratados *Sobre el Origen del Mundo*, *Hipóstasis de los Arcontes* y *Sabiduría de Jesucristo* son algunos ejemplos. El tratado *Hipóstasis de los Arcontes* se concentra en la historia de Sofía y la promesa de la redención futura para su estirpe. Comienza con una interpretación (midrash) 87, 2 – 93, 2 que se sigue de un diálogo de revelación (93, 3 – 97, 10). El diálogo describe el origen de los arcontes y predice su destrucción.

Este mito tiene su exposición más consistente en *Apócrifo de Juan*, donde se resuelve la situación del alma en su lucha contra los poderes terrenales. Es Sofía (no Sabaoth) quien se arrepiente, y su súplica inicia el proceso de restauración.

Esta serie de movimientos representa un drama de envidia, trasgresión y reconstitución, en que la humanidad, tras estar hundida en el reino de la materia, cuenta con el auxilio divino para su liberación. Más que ningún otro texto, *Apócrifo de Juan* enfatiza la importancia de Jesús como redentor¹⁵³, en virtud de su papel dentro de la teogonía como el eón celestial *Autogenes*, ungido con la bondad del *Espíritu Invisible*. Este coloca a Cristo sobre el Pléroma y subordina los poderes a Él. Su principal interés es identificarlo como el Revelador y Dios Supremo¹⁵⁴, de modo que el verdadero cristiano es aquel que se hace digno depositario de la enseñanza revelada. Solamente el iniciado tiene el verdadero mensaje del Cristo resucitado, mensaje que no fue difundido ampliamente porque él mismo había ordenado al apóstol de tener cuidado y no darlo a nadie que no fuese apto para recibirlo¹⁵⁵. Toda revelación se remite a Cristo; esta importancia como revelador y redentor indica: a) que *Apócrifo de Juan* pertenece a un momento en que la gnosis se halla bajo una fuerte influencia cristiana; b) que este es un común denominador con otros textos, toda vez que coinciden en el papel de Jesús que ha hecho a Dios cognoscible (*Soph. Ie.*, 96, 18 – 97, 6; 106, 8).¹⁵⁶

¹⁵³ Otros textos señalan otras figuras celestiales: *Sabiduría de Jesucristo* atribuye la salvación a Sofía y su consorte, el Hombre Inmortal.

¹⁵⁴ También *Sabiduría de Jesucristo* presenta a Cristo como el único revelador, con lo que disminuye el protagonismo de otras figuras. Es muy probable que *Sabiduría de Jesucristo* y *Apócrifo de Juan* hayan formado parte de un solo conjunto de doctrinas gnósticas, o bien derivado del mismo contexto. Sin embargo, *Sabiduría de Jesucristo*, a diferencia de *Apócrifo de Juan*, supone lectores familiarizados con alguna versión del mito de Sofía e incluso tal vez el tipo de enseñanza sobre el dios supremo y los eones que el autor ha tomado de *Eugnosto el bienaventurado*.

¹⁵⁵ Ireneo exagera en su acusación: “Creen que hacen bien en no querer enseñar tales cosas abiertamente a todo el mundo, reservándolas para los que pueden pagar sustanciosos honorarios por tales misterios” (*Adv. Haer.*, 1 4, 3). Sin embargo, aunque *Apócrifo de Juan* admite el carácter secreto de la enseñanza, nunca indica o sugiere que se cobre por ella. Tampoco polemiza tanto como *Zostriano* o *Hipóstasis de los Arcontes*; para *Apócrifo de Juan*, solo los apóstatas están condenados por toda la eternidad. La utilización de la revelación en provecho propio, como medio para sacar ventaja en el contexto de la polémica entre gnósticos y ortodoxos, es algo que el Jesús de *Apócrifo de Juan* ha prohibido. La acusación de “mercaderes de la palabra” aparece en *Enseñanzas de Silvano* (*Doc. Syl.* 117, 28-32), donde se indica no hablar acerca de lo que no se sabe. *Apocalipsis de Pedro* acusa a sus oponentes de hablar misterios sin conocer la verdad (*Apoc. Petr.* 76, 24 – 77, 21).

¹⁵⁶ *Sabiduría de Jesucristo*, *Apócrifo de Juan* y *Zostriano* son claros en preguntarse sobre la naturaleza de Dios.

2.2 Apócrifo de Juan y los antecedentes de una ponerología gnóstica:

De las fuentes primarias con que contamos, el *Apócrifo de Juan* es la mejor y más completa elaboración del proceso por el cual Dios engendra a su Hijo. Para ello interviene el Espíritu, por cuanto Dios mismo es trascendente, así como el conocimiento de sus misterios. Por lo mismo, es necesario que intervenga la mediación de quien ha vivido en Él. El Espíritu Invisible se encuentra en la luz pura y es la luz pura: *Luz* y *Pneuma* dicen lo mismo¹⁵⁷, pero ni la una ni el otro determinan al Ser Supremo. Son nociones que están a la altura de su naturaleza infinita. También en el pensamiento griego hubo un vínculo entre el *pneuma* y la *luz*, que estuvo además asociado al concepto de *Nous*¹⁵⁸. El *Apócrifo de Juan* lo expone así:

La mónada es una monarquía sobre la cual no hay nada. Es el verdadero Dios y Padre del todo, el espíritu invisible que está por encima del todo, el que existe en la incorruptibilidad, el que se halla en una pura luz que ninguna mirada puede sostener. Puesto que es el espíritu invisible, no conviene pensarlo como un dios o algo parecido, pues es más que un dios, ya que nadie hay por encima de él, y nadie lo domina (*Apocr. Ioh. II, 2, 30 – 34*).

La estructura unitaria y jerárquica de la trinidad (*Apocr. Ioh. II, 2, 14*¹⁵⁹) afirma la trascendencia total e incognoscibilidad del Padre, cuya dificultad de comprensión es

¹⁵⁷ Ya desde Heráclito había un vínculo entre el pneuma y la luz (DK 22 A 215). La expresión φωτὶ καὶ πνεύματι aparecerá más en Teófilo de Antioquía (*Ad Aut.* 1, 12, 9), Atanasio de Alejandría (*Comm. Athen.* 111, 9), Dídimo el Ciego (*De Trin.*, Lib. 2.8-27, 39, 760, 1) y Juan Malalas (*Cron.*, 27, 2).

¹⁵⁸ Es frecuente en Filón de Alejandría la identidad entre Luz y Pneuma: “(...) cuando la luz Divina ilumina, ocúltase la humana; y, cuando aquélla se oculta, ésta surge y se eleva (...). Con la llegada del Divino espíritu, apártase la inteligencia nuestra... (*Div. Her.*, 265-265).”. Clemente Alejandrino eleva la luz intelectual sobre el espíritu intelectual (*Exc. Theod.* 12).

¹⁵⁹ En el momento de la revelación, Jesús muestra tres caras de edades distintas (*Apocr. Ioh. II, 2, 1 – 8; BG 21, 4 - 5*). Esta polimorfía refleja un lugar común en la teología del cristianismo temprano: la aparición de Jesús como niño, joven y anciano aparece en *Hechos de Juan* (88), *Hechos de Tomás* (27), *Ev. Phil.*, 58,

posible resolver por un cierto conocimiento a través de mediaciones, para lo que se hace necesaria la intervención del Hijo. La denominación de *Padre* referida al primer principio aparece en repetidas ocasiones a lo largo de la literatura gnóstica y patristica, aunque entendido según funcionalidades y sistemas de relación distintos. No obstante, su identificación como *Uno* es muy sutil y apenas sugerida en el platonismo (*Enn.* 6, 8, 14, 33 – 45; *Orac. Chal.* 7, 1), en cambio sí aparece con toda claridad en *Apócrifo de Juan* (II, 2, 28-32). Asimismo, es frecuente encontrar como uno de sus atributos principales la condición de inefabilidad (cf. *Ev. Aegypt.* 40, 12-41, 12). Por demás, la Biblioteca de Nag Hammadi contiene varios desarrollos de teologías negativas que forman parte de sus cosmogonías; las más elaboradas aparecen en *Apócrifo de Juan*, *Carta de Eugnosto*, *Allogenes*¹⁶⁰, *Zostrianos* y *el Tratado Tripartito*, lo cual sugiere su uso significativo y sistemático. El lenguaje que presenta *Apócrifo de Juan* es de carácter iniciático y numinoso (insiste en el carácter inefable de Dios, similar a *Eugnostos* y *el Tratado Tripartito*), pero teológicamente ordenado y coherente.

Este Dios Supremo permanece en silencio y quietud más allá de la existencia (*Allog.* 62, 20 – 27), de la eternidad y del tiempo (*Allog.*, 63, 21 – 23; 65, 22 – 23). Por eso, Dios permanece ignoto. El pasaje sobre el Espíritu Invisible (*Apocr. Ioh.* II, 2, 26 – 3, 34), en su enumeración de predicados negativos sobre la naturaleza sagrada, es claro ejemplo de un desarrollo coherente en la misma línea de la tradición medioplatónica. La trascendencia de Dios y las expresiones que le designan es tema medular en el siglo II¹⁶¹;

10-11. En Nag Hammadi: *Act. Pet.*, 5, 21, *Zost.*, 2, 1 – 14; 2, 8-9; 13, 6; *Allog.*, 58, 15; *Apoc. Pau.*, 18, 1 – 20. En otras fuentes: *Ref.*, 6, 42, 2 y *Ev. Iud.*, 33, 18 – 22. En el capítulo 14 del *Martirio de Pedro*, Simón Mago se transforma también en niño, anciano y joven. Valentín habría tenido la visión del Logos como un niño (*Ref.* 6, 42, 2). Hacia siglo IX, Focio refiere que Cristo se aparece como *véος, πρεσβύτες, παῖς* (*Bib.*, 114). Asimismo, la estructura triádica de la divinidad corresponde con la caracterización que Miguel Psello expone de los *Oráculos Caldeos*: “(Los caldeos) honran a un cierto Abismo paterno, compuesto de tres tríadas. Cada tríada incluye Padre, Potencia e Inteligencia.” (*Exp. Chald.* 1149c 10). Sobre el “Abismo paterno” (*βυθός πατρικός*), véase Proclo (*In Tim.* 1, 312, 7). La expresión “*ὑπερκόσμιον βυθόν*” aparece en Damasio (*De princ.* 1, 291, 22).

¹⁶⁰ En la paginación de la Biblioteca de Nag Hammadi, *Allógenes* se ubica muy cercano a *Marsanes*, ambos textos escritos a inicios del s. III, cuya vertiente platonizante anticipa la teología negativa: Dios es aquello que no tiene ser (*Mars.* 6, 3-4), ingénito superior a los ingénitos (*Allog.* 54, 34). *Allógenes* se distingue por su falta de interés en el mundo material, así como su énfasis en la total trascendencia e incognoscibilidad de Dios, pese a lo cual todo lo que existe deriva de Él por la mediación de una jerarquía de seres divinos.

¹⁶¹ La trascendencia de la Deidad suprema se califica, desde la teología negativa, como el Innominable por quien son engendrados todos los no – nacidos (*Allog.* 54, 36-37).

en el judaísmo helenístico, el platonismo medio, la gnosis, el hermetismo y el cristianismo eclesiástico, se dan distintos desarrollos en cuanto a las expresiones negativas para referirse a Dios¹⁶². Desde estos antecedentes se van despejando los antropomorfismos hasta decir que Dios “no es nada de lo que es”. Los apologistas apelan a un cierto conocimiento de Dios, innato a todo ser humano, que es su manifestación mediante su obra (*Ad Aut.*, 1, 6, 1; *2 Apol.*, 2, 5, 1-2).

Son varios los autores de siglo II que elaboran una teología negativa¹⁶³; la gnosis, apelando a recursos filosóficos al servicio de sus proyecciones teológicas, está entre los más completos precedentes. Según referencia de Hipólito, Basíledes enseñaba sobre un Dios supremo que estaba absolutamente más allá de cualquier descripción o similar, un “Dios no – existente” anterior al ser mismo (*Ref.* 7, 20, 2-3).¹⁶⁴ La caracterización que aparece en *Apócrifo de Juan* (II 2, 25-9, 28) lo describe incluso como más allá de lo inefable (probablemente como un énfasis a fin de distinguirlo del dios inferior) y más allá del ser (II 3, 27-29), común a la herencia platónica (*Parm.*, 137c-142a; 160b).¹⁶⁵: “no es nada de lo que existe, sino absolutamente superior” (*Apocr. Ioh.* II, 3, 27-28).

El *Apócrifo de Juan* permite apreciar la distinción entre el Dios veterotestamentario y el logos proferido según el cual se trata de un “no-Ser más allá del ser” (toda vez que “ser” posee un sentido definido y como tal, finito). Para ello apela a nombres de cierta tradición, como *Dios*, o antropomórficos, como *Padre*, de uso más

¹⁶² La absoluta trascendencia se describe mediante numerosos atributos, algunos negativos y otros analógicos; en ciertos pasajes recibe la denominación pitagórica de “mónada” (*Apocr. Ioh.* II, 2, 26; *Est. St.* 125, 22 – 25).

¹⁶³ Cf. *Apol. Arist.*, 1; *Didask.* 10, 4; *Post. Ca.* 15, 168, 169; *Som.* 1, 1, 67; *De Sacr.* 101; *Dial.* 127, 2; *Strom.* 2, 2 (Palmer, D., 1983).

¹⁶⁴ La teología negativa en Basíledes rechaza la teología negativa del judaísmo griego (Filón) y del platonismo medio (ἄρρητος). Se apoya en la distinción aristotélica entre privación y negación; la categoría de nombre no es aplicable a Dios (*Ref.* 7, 21, 1).

¹⁶⁵ Reaparecerá más adelante en Pseudo Dionisio (*De myst.*, 5, 1048a; *De coel.*, 4, 1; *De div.* 1, 6, 588b), así también Juan Escoto Eriúgena: “Dios no es una de las cosas que son, sino que es más que las cosas que son, sin definir de manera alguna qué es tal ser.” (*Div. Nat.* 1, 462d). Puede afirmarse que la gnosis anticipa las especulaciones propias de la teología negativa, a juzgar por los numerosos pasajes presentes en la biblioteca de Nag Hammadi: “inengendrado que carece de esencia” (*Mars.* 6, 3-4), “ingénito más excelso entre los ingénitos” (*Allog.* 54, 34). “¡Existencia anterior a las existencias!” (*Est. St.* 124, 26 – 27).; “Puesto que es infinito, no está en potencia y carece de existencia, no otorga el ser.” (*Allog.* 66, 28). Además *Est. St.* 121, 30; *Zost.*, 117, 12.

recurrente. Esto puede interpretarse como una adhesión a la terminología o tradición cristianas, o bien como un indicativo de la filiación divina que posee el iniciado¹⁶⁶.

El ejercicio de la negación es una parte importante (pero solo una parte) de la experiencia compleja y multifacética del conocimiento de Dios, que se mueve en la paradoja de un Dios más allá de todo lo imaginable y un mensaje de revelación según el cual todas las cosas buscan conocerle¹⁶⁷. Esta tensión es constituyente de la teología y la respuesta al problema del mal; en el mito valentiniano, el deseo de *Sofía* de conocer a Dios y causa posterior de su caída es el principio no buscado de todo mal¹⁶⁸, y en la teología de Orígenes, la fuente del mal se remonta al alejamiento de las almas racionales con respecto al centro en que se encuentra Dios (un asomo temprano de la idea del mal como ausencia de bien, cf. *Princ.* 2). Sin embargo, en el *Apócrifo de Juan*, el origen del mal nace de la envidia que el primer Arconte siente ante la total trascendencia e ininteligibilidad del Dios Supremo¹⁶⁹, cuya cólera le lleva a violar a *Sofía* y de donde deriva todo cuanto existe, asimismo la ignorancia, necesidad e injusticia (*Apocr. Ioh.* II, 28, 11-26). La creación, por lo tanto, nace con la ceguera de desconocer al Dios totalmente trascendente al punto de ultrajar la Sabiduría de Dios y originar todos los males. El discurso inicial presenta una de las mejores descripciones apofáticas (*Apocr. Ioh.* II, 2, 26 – 3, 34).¹⁷⁰:

¹⁶⁶ No obstante, revisando otras fuentes aparecen equívocos y ambigüedades. Dentro de un mismo documento, algunos atributos que se refieren al Ser Supremo se pueden encontrar para designar a seres trascendentes que de él proceden. Por ejemplo, el inicio de *Evangelio de los Egipcios* menciona al Gran Espíritu Invisible, el Padre cuyo nombre no se puede pronunciar, y se le llama, entre otras cosas, Padre del Silencio y Padre Improclamable. Luego pasa a mencionar los tres poderes que proceden del Padre Incorruptible: Padre, Madre e Hijo, pero que han venido del silencio del Padre oculto (40, 12-41, 12).

¹⁶⁷ El desarrollo de la teología negativa es propio de algunos (no todos) los mitos demiúrgicos. El lenguaje que se desarrolla en estos discursos teológicos tampoco es empleado al azar, sino en patrones que pueden entenderse como formas de argumentación racional.

¹⁶⁸ Similar, el mito de Justino ubica el origen del mal desde el momento en que el creador, Elohim, aspira a conocer las realidades que le trascienden y haciendo eso, asciende hacia el bien, al mismo tiempo que abandona su matrimonio previo con Edén (*Ref.* 5, 26, 21). Las acciones de Elohim resultan paradigmáticas para el humano iniciado, pero su ascenso es al mismo tiempo el bien más alto y la causa del mal.

¹⁶⁹ La envidia de Ialdabaoth la refiere Ireneo a la gnosis ofita, véase *Adv. Haer.*, I 30, 7.

¹⁷⁰ *Allógenes* (62, 28 – 63, 25) emplea una serie de predicados negativos, parte de los cuales forman un paralelo con el *Apócrifo de Juan* (*Apocr. Ioh.* II, 3, 18 – 33), que sugiere la dependencia de una fuente o tradición literaria común, en la línea propia de un comentario del *Parménides* de Platón. El *Evangelio de Judas* lo refiere así:

Porque existe allí un gran eón ilimitado, cuya magnitud generación alguna de ángeles ha visto, en donde hay una Espíritu invisible que ni ojo de ángel jamás ha visto, ni pensamiento de corazón jamás ha captado ni nunca llamado por su nombre (*Ev. Iud.* 47, 5 – 10).

Así, para referirse a la divinidad, emplea los tres recursos elementales de la teología apofática para describir la absoluta trascendencia de Dios: *via negativa*, *via eminentiae* y *via analogiae*¹⁷¹. El rechazo de una predicación afirmativa del primer principio es parte de la estrategia, a través de la negación, la oposición o la majestad¹⁷², de presentar su condición ontológica (Kenney, 2000).; a fin de establecer su total trascendencia y prioridad respecto del creador y su obra¹⁷³. Contrario a lo que ha sido tradicional en las descripciones sobre la gnosis, según lo cual la revelación gnóstica expresa una desesperación y abandono de la racionalidad¹⁷⁴, todo indica que es precisamente en las fuentes donde la teología negativa donde más se desarrolla la adaptación de argumentos filosóficos (Williams, M., 2000, p. 278).; la incognoscibilidad definitiva de Dios es paradójicamente una dimensión de la experiencia mayor de acercarse al conocimiento de Dios. Para Filón de Alejandría, si bien Dios está por encima de todo¹⁷⁵ e inaccesible a la inteligencia humana¹⁷⁶, ello exige el esfuerzo constante que surge de reconocer su incognoscibilidad:

Así, pues, cuando el alma amante de Dios investiga qué es lo que es según su esencia, va a la investigación de lo informe e invisible, de la que se deduce para ella el bien más grande: el comprender que Dios en su ser es incomprensible para todos y el ver precisamente eso, que es invisible (*Post. Ca.*, 15).¹⁷⁷.

¹⁷¹ Además de *Apocr. Ioh.* II, 2,26-4, 24, se encuentran paralelos en *Soph. Ie.* 94,5-96, 19; *Allog.* 61-64.

¹⁷² “Él es una grandeza, una grandeza sin medida. Es un eón principio de eón, una vida que da [vida], una felicidad que da felicidad, un conocimiento que da conocimiento, un bien que da bien, una misericordia que da misericordia y salvación, una gracia que da gracia, y no porque posee todo esto, sino porque da [una misericordia] incommensurable e incorruptible.” (*Apocr. Ioh.* II, 4, 1-10).

¹⁷³ En otras fuentes se describe como el Ingénito (*Allog.* 54, 32-33), el que Es desde el comienzo (*Apocr. Ioh.* II, 19, 32), el que verdaderamente existe (*Melq.* 1: 6, 11), el que existe desde el comienzo, al que pertenecen los que verdaderamente existen (*Mars.* 7, 3-6), el que no tiene límite (*De Or. Mund.*, 98, 12), el Silencioso, que no era conocido (*Mars.* 4, 21-22), el Desconocido que se revela (*Allog.* 59, 28-29).

¹⁷⁴ Como muestra de esta caracterización superficial y sumaria: “Colocó en la más clara luz el carácter del contenido espiritual de la predicación de la fe como fruto de la revelación divina, no como resultado de la inteligencia humana y de las especulaciones filosóficas.” (Ehrhard, A. & Neuss, W., 1962, p. 217).

¹⁷⁵ El Increado no se parece a nada de lo creado, sino que las trasciende tan completamente que incluso la inteligencia más penetrante está muy lejos de aprehenderla y debe confesar su impotencia (*Som.* 1, 184).

¹⁷⁶ La razón como tal, no es suficiente para definir lo indefinible; el Ser Divino es inefable (*Mut. Nom.*, 13 - 14).

¹⁷⁷ Si bien no se puede comparar ni asemejar a nada, sí admite el símbolo (*Quaest. et sol. in Gen.* 2, 54). Véase (Levoratti, A., 1990). Cf. *Strom.* 5, 12,81.

El desarrollo de la teología negativa es propio de doctrinas demiúrgicas (como aparecen, también, en Albino¹⁷⁸, Numenio y Aristides) que comparten conceptos tales como la total otredad de Dios y con ello su total incognoscibilidad, respecto de la cual solo puede acercarse mediante una revelación primaria que se experimenta al mismo tiempo como conocimiento de sí mismo¹⁷⁹. Se puede conocer el bien interior y a uno mismo, de modo que el conocimiento de uno mismo posibilita la comprensión de Dios por vía negativa. Así, la búsqueda del conocimiento de lo trascendente deviene en escatología y constituye el compromiso personal a la solución del mal. Para el cristianismo en general, la humanidad no puede redimirse a sí misma, de modo que la salvación sólo puede venir desde el mundo divino como un evento histórico, importante por cuanto pone fin a la ignorancia humana, aunque su alcance sea limitado. En *Allógenes* uno puede llegar a conocer el bien interior y a uno mismo, pero no se puede conocer al Dios desconocido. El iniciado debe conformarse con una revelación primaria (61, 29 – 31), de modo que el conocimiento de uno mismo permite la comprensión de Dios por vía negativa. El texto recoge técnicas de iniciación para el autoconocimiento del poder divino interior:

Allógenes, contempla tu beatitud, mira cómo habita en silencio. Por ella te conoces a ti mismo interiormente. Remóntate a la vida en sí mientras te buscas a ti mismo, y la contemplarás en movimiento. De momento no puedes erguirte, remóntate a la existencia, y la hallarás erguida y en reposo

¹⁷⁸ La sección de teología negativa en Albino (*Didask.* 10, 3 – 4) contiene el mismo tipo de argumentación acerca del Primer Dios. Véase además Numenio, *Frag.* 19, 6, 6.

¹⁷⁹ La experiencia de revelación tiene sus antecedentes en la apocalíptica judía del Siglo I, que se caracteriza por un profundo esoterismo matizado posteriormente por los desarrollos intelectuales del helenismo tardío en Alejandría, favoreciendo así un ambiente óptimo para la gnosis, que surge como una reelaboración mística del paganismo antiguo (greco – egipcio) relacionado con la nueva filosofía espiritual de la época. En la apocalíptica judía, y posteriormente cristiana, los iluminados han develado el misterio divino hasta descubrir su más profunda verdad. Dios mismo manifiesta a los iniciados sus designios secretos, de modo que los elegidos reciben las revelaciones que el resto de la gente no es digna de poseer; este conocimiento reservado a unos pocos es el esoterismo. De hecho, el cristianismo tampoco es ajeno a la presencia de elementos esotéricos, ejemplo de ellos son los rituales de iniciación. Pese a ello, se pretende exotérico, por cuanto proyecta su palabra para todos los seres humanos y no la reduce exclusivamente al modo de una sociedad secreta; acepta el misterio, pero es el mismo tanto para sabios como para ignorantes. La gnosis por su parte, contrario a lo que ha devenido un lugar común, posee una naturaleza esotérica pero no hermética; si bien pertenece a iniciados con conocimientos y rituales secretos, al mismo tiempo no está cerrada sino abierta a todo aquel que quiera asumirla y practicarla. Por demás, la limitación de enseñar ciertas doctrinas tiene antecedentes en el hermetismo de las escuelas pitagóricas y en el judaísmo de siglo I.

según la semejanza del que realmente está en reposo y abarca a todos aquellos en silencio y sin actividad. Y recibirás una revelación secreta acerca de él por medio de una primera revelación del ignoto, este que si (crees que) lo conoces, desconócelo, y allí temerás. Entonces, retrocede [en lo concerniente a] las actividades (59, 9 – 37).

Para la gnosis en particular, la revelación opera como el mecanismo mediante el cual acontece la iluminación y como tal comporta el paso de la ignorancia al conocimiento, de manera que la primera queda en el pasado y el segundo se recibe como novedad. Así, la revelación del Hijo es que conduce al conocimiento del Incognoscible (*Paed.*, 1, 5, 20, 2). La total trascendencia, otredad e infalibilidad de Dios solo es franqueable a través de la intervención del *Logos*, que permite mediar entre Dios y el mundo. Orígenes (*Comm. Matt.* 11, 2, 11), continuando a Filón (*Abrah.* 83, 3; *Spec.* 4, 69, 7), distingue entre el *logos* innato (Λόγος ἐνδιάθετος), como tal unido a la esencia divina, y el *logos* proferido (Λόγος προφορικός) que se separa al ser enunciado para crear el mundo¹⁸⁰. Así, la comunidad gnóstica de *Apócrifo de Juan* sigue su camino por su propia cuenta, siguiendo el ejemplo de Adán al ser instruido para ascender de regreso y recibir la revelación del espíritu invisible¹⁸¹, que es al mismo tiempo redención y constatación de la propia naturaleza, y que el propio Jesús lo confirma en su ascenso hacia el cierre¹⁸²:

Yo lo he despertado y lo he sellado en la luz con cinco sellos, a fin de que a partir de ahora la muerte ya no tenga poder sobre él. Y he aquí que ahora

¹⁸⁰ Distinción que tiene sus antecedentes más remotos en Platón (*Phd.* 276a; *Soph.*, 263e; *Theet.* 189e-190a) y Aristóteles (νόσις – νοήσεως, *Metaph.*, 1074b). Continúa en la tradición estoica (Crisipo, *Frag.* 135, 137 y 223), y luego en Sexto Empírico, Filón de Alejandría, varios comentaristas de Aristóteles (Porfirio, Juan Filópono, Simplicio, Amonio, Olimpiodoro), así como numerosos teólogos (Atanasio de Alejandría, Basilio de Cesarea, Marcelo de Ancira, Orígenes, Focio, Juan Damasceno, Nemesio de Emesa, Gregorio de Niza, Eusebio de Cesarea, Epifanio de Salamina, Juan Crisóstomo, Dídimo el Ciego, Pseudo Macario, Eustacio de Tesalónica).

¹⁸¹ Los paralelos reflejan nociones conceptuales comunes:

Quando fui sacado por la Luz eterna del vestido que me cubría y ascendido a un lugar santo, cuyo aspecto no puede ser revelado en el mundo, entonces, gracias a una gran bendición, vi a todos esos sobre los que había sido informado. Los alabé a todos y me mantuve por encima de mi conocimiento, inclinado al conocimiento de las Totalidades, el Eón de Barbelo (*Allog.* 58, 26 – 59, 3, cf. *2 Ep. Cor.* 12: 2-4).

¹⁸² De manera similar, el “*Pensamiento de nuestro Gran Poder*” se describe el diálogo con que Jesús instruye a sus discípulos antes de su ascenso.

regreso al perfecto eón. He terminado de decirte todo lo que tenías que escuchar. Te he dicho todas estas cosas para que las conozcas y las trasmitas secretamente a los que | participan de tu espíritu: éste es el misterio de la raza incommovible (*Apocr. Ioh. II, 31, 22 – 32*).¹⁸³

La revelación se entiende como el mensaje secreto de lo que es totalmente otro. Para la gnosis de siglo II, Dios es “*Allogenos*”, aquel cuyo ser es totalmente distinto al Creador y su obra, a nosotros mismos y a todo cuanto conocemos. Aquí podría hablarse de una “*allogicea*”, esto es, justificación de Aquel absolutamente otro, y que sin embargo se acerca donde, cuando y como quiere, sin perder por ello su infinita trascendencia (Pikaza, X., 1999, p. 365). La revelación es ese acercamiento al que es digno de escucharla. No obstante, conocerse a uno mismo y el bien interior no implica conocer también a Dios¹⁸⁴; el iniciado conoce de Dios tanto como le permite una capacidad obtenida de una revelación primaria¹⁸⁵, de modo que el acercamiento más comprensivo de Dios es por vía negativa¹⁸⁶.

Jesús como revelador es al mismo tiempo redentor, enviado por el Padre para la remisión de las chispas de luz presas en el mundo material. Su revelación como hecho histórico es novedosa, se desmarca de la revelación tradicional cuya fuente es el dios creador. Se trata en este caso de la revelación falsa, que *Apócrifo de Juan* refiere directamente respecto de Moisés (*Apocr. Ioh. II, 13, 18; 22, 22; 23, 3; 29, 6*). El *Segundo Tratado del Gran Set* es más radical en su actitud reluctante hacia el *Antiguo Testamento*, y además exhorta a su comunidad en mantenerse firmes ante la persecución de otro grupo más fuerte, es decir, los católicos, cuya institución está en crecimiento. Estratégicamente

¹⁸³ Nótese la fusión que aparece en *Ev. Jo (17: 4-6; 20: 17)*.

¹⁸⁴ La noción de “Dios desconocido” es propia de las teologías negativas presentes en *Apócrifo de Juan*, *Eugnostos* y el *Tratado Tripartito*, así como en la gnosis de Basíledes.

¹⁸⁵ “Yo buscaba al Dios inefable e ignoto. El que pretenda conocerlo tiene que ignorarlo absolutamente, (pero yo lo buscaba como) mediador del Tripotente que se halla en reposo y silencio y que es ignoto.” (*Allog.*, 61, 29-31).

¹⁸⁶ Un caso excepcional es el *Apocalipsis de Adán*, en que el Dios verdadero no está atrapado en privaciones, y por tanto el relato no trata sobre la incognoscibilidad de Dios ni su incomprendibilidad. Al contrario, el texto insiste en tener un conocimiento verdadero de Dios. Por otro lado, comparte el mito demiúrgico en que Adán y Eva son creados por un dios inferior.

propone un antagonismo radical entre el Dios creador y el Dios supremo (*Tract. Stth.* 64, 17 – 65, 2), que es al mismo tiempo entre Cristo y el mundo, entre los cristianos verdaderos y los adheridos al *Antiguo Testamento*, y menosprecia a las principales figuras de la historia bíblica: Adán, Abraham, Isaac, Jacob, David y Salomón. Incluso rechaza también a Juan Bautista, con el fin de negar que Jesús haya podido tener precursores terrenales (62, 27 – 64, 1).¹⁸⁷.

Sin embargo, eso no quiere decir que el *Apócrifo de Juan* (y con ello, las distintas comunidades que manejaron textos afines), rechace de plano la Escritura veterotestamentaria (como sí lo hace Marción¹⁸⁸) sino que replantea su lectura. De la escogencia que hacen de ciertas partes, relatan otra versión de la misma historia, v.g. Eva ya no es la embaucadora de Adán (cf. *Ad Aut.*, 2, 28), sino su fuente de iluminación espiritual¹⁸⁹. Así, el conocimiento del bien y del mal les permite a Adán y Eva pecatarse de que el creador del mundo es un dios menor, vengativo y pretencioso, y no el Dios Verdadero que reside y gobierna el reino trascendente de la bondad y la luz. La preocupación por resolver el problema del mal articula la relación entre revelación, conocimiento y redención.

La gnosis en general, en medio de sus polémicas con la iglesia naciente, atendió las preguntas sobre el origen y destino del ser humano, del mundo y la relación entre ambos; concretamente, de dónde viene el mal y cómo liberarnos de él. Para ello, *Apócrifo de Juan* relata una historia en que, a través de una multiplicación de personajes, se representa el proceso descendiente de la divinidad, es decir, cómo llegó a ser la distancia entre Dios y el mundo. Al no haber un límite drástico entre los grados sucesivos de la divinidad, esta procesión hipostática se nos presenta continua en estratos.

¹⁸⁷ El marcionismo se acerca a esta postura. También la tradición mandea reconoce a Moisés como el profeta de espíritu malo (*Ruha, DG*, 1, 200-2002), y considera al dios creador de la tradición bíblica como el jefe de los demonios.

¹⁸⁸ Marción de Sínope, hacia Siglo II, también distingue un Dios hebreo y otro cristiano; temperamental y vengativo el primero, misericordioso y superior el segundo. Así, Marción elabora y reconoce una serie de libros neotestamentarios, y rechaza de plano el *Antiguo Testamento*.

¹⁸⁹ Esta inversión de papeles es frecuente en la gnosis; los cainitas consideran a Sofía como la madre de las víctimas de Yahvé tales como Esaú y Coré, incluso se identifican con ellos (*Adv. Haer.*, 1 31, 1). Veían la trasgresión de leyes, como una tarea justa y parte fundamental de la vida religiosa (*Strom.* 3, 34, 3 - 4), por cuanto hay un rechazo hacia el mundo, la carne y su creador. Para la iglesia, la libertad no es libertad de la ley mosaica, sino del pecado.

2.3 El relato de la creación:

El *Apócrifo de Juan*, en sus distintas redacciones, es una de las más elaboradas y completas narraciones del mito gnóstico. Al inicio el poder divino se expande como principio solitario (entendimiento) en un universo plenamente espiritual. Este es el primer misterio que descubre Cristo a Juan: cómo este despliegue conduce al origen del Primer Hombre. El Dios Supremo, o Espíritu Virginal¹⁹⁰, se halla en absoluta trascendencia, cuyo desbordamiento ontológico deriva en una cascada de hipóstasis hasta el eón femenino denominado Sofía, quien procrea sin consentimiento de su pareja. Sus hermanos eones interceden y en respuesta a su arrepentimiento el Espíritu Invisible permite el descenso de su consorte a fin de rectificar su error y se escucha una voz que dice: “existe el hombre y el hijo del hombre” (*Apocr. Ioh. II, 14, 14-15*).; Ialdabaoth se engaña pensando que es la voz de su madre, por cuanto ignora que existe un ser superior a ella (cf. *Is. 45, 5; 46, 49; Apocr. Ioh. II 11, 20-21*).

De esta manera, el verdadero antagonista del *Antiguo Testamento* es el arconte Ialdabaoth, quien al ignorar la existencia de un ser superior a su madre hace que esta se moleste¹⁹¹. Al ver su error y la culpa de haber actuado sin permiso, y avergonzada por la actividad creadora del Demiurgo, Sofía sufre y se arrepiente. Tras la intercesión de sus hermanos eones, el Espíritu Supremo permite que su consorte descienda para corregir su error. Su proceso de vergüenza y llanto se explica desde su ambición e intento fracasado de acercarse a Dios, cuyo término es el descubrimiento de la imperfección de su engendro (*Apocr. Ioh. II 13, 22 – 36*) y su obra material. Así, el reconocimiento que Sofía tiene del mal se da intelectualmente.

¹⁹⁰ “Luz semejanza de luz, potencia perfecta, imagen del Espíritu Invisible, Virginal y perfecto” (*Apocr. Ioh. II, 4, 32-35*).

¹⁹¹ Este demiurgo es denigrado a lo largo del todo el *Apócrifo de Juan*. Para aumentar su poder, Ialdabaoth engaña a sus propios ángeles haciéndoles creer que él es el verdadero dios: “El arrogante recibió de su madre una potencia. Era ignorante y pensaba que no existía ninguna potencia más que la de su madre. Y cuando vio la multitud de ángeles que había creado, se glorió de ser superior a ellos.” (*Apocr. Ioh. II 13, 26 – 32*).

En este punto debe considerarse que en el contexto del platonismo medio no hubo uniformidad en atribuir a la materia la responsabilidad respecto del mal, porque tampoco hubo consenso en su caracterización ontológica. En el caso de Albino, la materia se considera principio (τῆς πρώτης ὕλης, *Didask.*, 8, 1, 5; 16, 1, 5), mientras que hubo círculos pitagóricos que la consideraron derivada (cf. Numenio, *Frag.* 52, 15 – 19): la díada (δυάς) como principio indeterminado¹⁹² existe en oposición a la mónada (*Comm. in Tim.*, 295) y genera un alma material malvada (cuyo posible referente sería *Leg.* 896d5 – e6). Así, Dios se identifica con la mónada y la materia con la díada (*Frag.* 52). El calificativo de *mónada* (μονάς) enfatiza su singularidad y soledad¹⁹³, en función del cual los demás atributos se le aplican: unidad, invisibilidad, supremacía, incorruptibilidad, etc¹⁹⁴, de lo cual no cabe predicar género, especie, aprehensión, discurso, bien o mal (*Didask.*, 10, 4, 1-3).

El testimonio de Numenio es uno entre otros ejemplos que atestiguan la existencia de círculos neopitagóricos que manejaron teorías monísticas tendientes a derivar la díada – materia a partir de la mónada, esto es, una realidad secundaria¹⁹⁵. De modo que, si la pluralidad es un derivado de la unidad, entonces la pasión de Sofía que describe *Apócrifo de Juan* es la consecuencia necesaria y corolario de las dificultades propias del proceso de emanación ontológica como tal, y no un accidente o casualidad que ocurre sobre la marcha; es la formulación mítica de una especulación teórica.

Desde este punto de vista, una de las características a destacar del *Apócrifo de Juan* es la unificación de elementos mitológicos de tradiciones orales con conceptos y categorías abstractas filosóficas. Es además común en otros sistemas de gnosis la aparición de paridades abstractas, la polarización binaria de poderes buenos y malos, y

¹⁹² Numenio la califica como algo ilimitado, indefinido, irracional e incognoscible (*Frag.* 4a).

¹⁹³ Para Filón, la Divinidad es lo radicalmente Otro, Dios “está solitario y separado” (*Aleg.* 2, 1). Según refiere Ireneo sobre los valentinianos, Dios como el eón primario *Abismo* convive desde la eternidad con su consorte *Silencio* (*Adv. Haer.* 1, 1, 8).

¹⁹⁴ Otros pasajes de Nag Hammadi mantienen una tendencia similar: el eón preexistente es una pura mónada (*Est. St.*, 121, 25-34), una mente perfecta (τέλειος νοῦς, *Apocr. Ioh.* II, 8, 292) de luz (*Zost.* 29, 18 – 19) y verdad (*Zost.* 30, 8-9; 129, 5-6), innominable, virginal e inapelable, a que los demás poderes se rinden (*Ev. Aegypt.* 44, 10 – 12), ingénito que no tiene ser (*Mars.* 6, 3-5), pero que existe y tiene el poder de engendrar (*Soph. Ie.* 96, 21-23).

¹⁹⁵ Esta tendencia de pitagorismo comparte con el valentinismo y el platonismo medio la idea de que la materia tiene una existencia derivada o secundaria. Estas ideas sobre la derivación de la materia fueron conocidas por los teólogos valentinianos y a partir de ellas formularon sistemas consistentes.

cuya narrativa describe los enemigos contra los cuales el alma debe luchar en su camino de regreso al origen, lejos del cosmos. Esta personalización de sus abstracciones, con lo que expresan el drama de sus adversidades, tiene consecuencias prácticas (sociológicas) en tanto permite darse identidad de grupo: la lucha entre las fuerzas del bien y el mal es la lucha de *nosotros contra ellos*.

En resumen, tenemos que el platonismo medio afirma la jerarquía del Primer Dios, el Intelecto (y sus pensamientos), el alma del mundo racional, el alma irracional y la materia; el *Apócrifo de Juan* establece análogamente el Primer Padre y los primeros diez eones¹⁹⁶; el Autoengendrado y sus doce eones, Sofía, Ialdabaoth y la oscuridad/ignorancia. La materia se entiende como la última consecuencia de los movimientos en serie que siguieron a la trasgresión de Sofía y la creación perversa del demiurgo, que termina en el encierro de Adán (y con él, la humanidad) en el dominio del mundo físico. No obstante, la mediación del Cristo ha de liberar las chispas espirituales reconstituyéndolas en el reino espiritual, que es totalmente trascendente (*Apocr. Ioh.* II, 6, 15-18, cf. *Jn* 1, 14).

La relación que *Apócrifo de Juan* establece entre Ialdabaoth y Sofía puede reflejar una manera propia de entender la relación, en el contexto del platonismo medio, entre la parte apetitiva del alma precósmica, coextensiva con la materia y carente de inteligencia. La idea de un alma precósmica se tuvo desde de una lectura del *Timeo* (52 d), en que Platón distingue dos “etapas”: una anterior a la existencia del cosmos y otra en que el universo se encuentra ya ordenado (50c7-d1). A partir de ahí Plutarco¹⁹⁷ interpreta que el demiurgo produce desde el alma precósmica¹⁹⁸ un alma racional y ordenada, esto es, el alma del mundo se constituye gracias al orden que el Demiurgo imprime sobre el alma irracional preexistente (*De anim. Proc.*, 1024b – 1025a).¹⁹⁹ El paralelo más claro lo ofrece el relato sobre Isis y Osiris, donde el paso del momento precósmico al universo ordenado tiene que ver con la procreación entre Osiris (intelecto) e Isis (receptáculo precósmico, *De Is.* 373 a-c), en que Isis es informada racionalmente para la generación, “según lo cual es

¹⁹⁶ En el pitagorismo también se encuentran diez parejas de contrarios (*Metaph.*, 986 a26). Hacia siglo II, Epicteto atribuye el bien y el mal a una disposición del orden cósmico (*Dis. Arr.* 1, 12, 16, 2).

¹⁹⁷ Plutarco estaba familiarizado con los sistemas de derivaciones. El “*De animae procreatione*” establece los lineamientos de su sistema.

¹⁹⁸ El alma precósmica se identifica con la esencia divisible (μεριστήν φύσει, *De Anim. Proc.* 1014 d8).

¹⁹⁹ Esta alma del mundo posee dos potencias primarias, el movimiento y el discernimiento, ambas potencias de origen precósmico.

llamada «nodriza» y «receptora de todo» por Platón, y por la mayoría «la de mil nombres», debido a que es conducida por la razón a recibir todo tipo de formas y figuras.” (*De Is.* 372 e). De modo similar, Sofía (como alma precósmica) se ve investida y rectificada una vez que se une a su consorte pleromático (*Apocr. Ioh.* II, 14, 5-13). No obstante, en Plutarco la confección del mundo a partir de las formas ideales (tal y como se describe en el *Timeo*) no se explica a partir de la envidia o el resentimiento de un Dios inferior, en cuyo caso resulta una diferencia notoria con el relato cosmogónico de *Apócrifo de Juan*.

De modo que, para Plutarco, la causa del mal no es la materia por sí sola (aunque lo continúa, *De anim. Proc.*, 1015a) sino el desorden que se encuentra en el principio precósmico del movimiento de la materia, es decir, en el alma precósmica irracional, toda vez que ambas son principios diferentes (*De anim. Proc.*, 1015e). Tanto en Plutarco como en Numenio, el mal es responsabilidad del alma precósmica, por cuanto lo introduce en la materia desde fuera en el proceso de creación. El alma precósmica es antecedente y constituyente del alma del mundo racional (según Plutarco y Ático, cf. *In Tim.* 1, 325, 30 - 326, 5) o del mundo material (según Numenio, cf. *Frag.* 45, y Albino, cf. *Didask.*, 169, 33 - 42). Dándole alma a la materia, Numenio y Albino (contra el estoicismo) pueden afirmar que la materia en sí misma es sustancial y califica como principio del mal.

Siguiendo este modelo platónico, Sofía se corresponde a la dimensión desiderativa del alma, según la descripción que de ella hace Plutarco como alma precósmica, esto es, un tercer principio y capacidad intermedia entre Dios y la materia (*De anim. Proc.*, 1014 - 15B), que previa al establecimiento del orden cósmico convierte las ideas inmóviles en las imágenes cambiantes sensibles de la materia. A su vez, la pasión de Sofía da lugar al alma demoniaca, al alma irracional y la materia: su caída se da en la materia fluyente, que equivale a la oscuridad (*Apocr. Ioh.*, II, 21, 7-8).²⁰⁰ La relación es clara con la idea platónica de que el alma está en descanso cuando contempla las formas y confundida cuando se ve atrapada en el flujo material.

²⁰⁰ La “sombra” es la imagen más recurrente con que los valentinianos y otras fuentes gnósticas (*Poim.* 14; *Hyp. Arch.*, 95, 5 - 9; *De or. mund.* 98, 17 - 27) se refieren al principio material derivado del Pléroma, negativo, aparente (*Exc. Theod.*, 31, 4; *Adv. Haer.* 1, 4, 1; 1, 11, 1; *Tract. Trip.*, 77, 16 - 17). La misma imagen es empleada por Moderato de Cádiz: la materia es una sombra derivada (*In ph.*, 231. 4 - 5).

2.4 Antropogonía:

Una vez que el Espíritu atiende la súplica de Sofía, Ialdabaoth se entera y al ver la figura del Hombre Primordial reflejada en el agua, despierta una ambición creadora en alianza con los demás arcontes²⁰¹, que, según sus poderes (δύναμεις) crean a imitación de esta imagen²⁰² un hombre psíquico (ψυχική). Como tal, permanece inerte (ἀργόν).²⁰³ y Sofía pide al Padre recuperar el poder que había dado al Primer Arconte. Cinco luminares son enviados y ordenan a Ialdabaoth soplar su aliento (πνεῦμα).²⁰⁴ sobre Adán (cf. *Gn.* 2, 7), quien a partir de entonces resplandece y cobra vida. Los arcontes sienten envidia al percatarse en ese momento que su creación les excede en sabiduría y bondad²⁰⁵, con lo cual ponen en evidencia su inferioridad ontológica; los mismos celos de Ialdabaoth respecto de Dios²⁰⁶. Así, la condena del ser humano surge desde el momento en que el Adán pneumático se presenta como superior a los arcontes, por lo que le confinan a la región inferior de la materia (ὄλη). El Padre interviene de nuevo y envía a través de su Espíritu Benefactor un auxiliar (βοηθός) llamado Vida (ζωή) a la intelección (ἐπίνοια) luminosa oculta en Adán, de modo que los arcontes no puedan verla. Así, Adán brilla con su luz interior y resalta por sobre sus creadores, quienes conspiran para modelarlo (πλάσσειν) a partir de los cuatro elementos (*Apocr. Ioh.* II, 20, 35 – 21, 2) y espíritu material o contrahecho, vinculado a *la ignorancia de la oscuridad y del deseo* (ἐπιθυμία,

²⁰¹ La frase “hagamos un hombre a imagen y semejanza de Dios” (*Gén.* 1,26) suscita variedad de posibilidades hermenéuticas por la forma plural del verbo. Concretamente en *Apócrifo de Juan*, Ialdabaoth se delata como inferior (*Apocr. Ioh.* II, 13, 10-13).

²⁰² Ialdabaoth produce una copia de una copia, tarea que Platón señala como superficial respecto del arte (*Resp.*, 596c).

²⁰³ El hombre carente de alma aparece además en *Adv. Haer.*, 1, 30, 6; *De Or. Mund.* 115, 15; *Hyp. Arch.* 88, 5-6. Según testimonio de Ireneo, esta era una idea común a otras tendencias, cf. *Adv. Haer.*, 24,1.

²⁰⁴ *Pneuma* es la fuerza de la Madre que Ialdabaoth ignora y que constituye la condición que hará posible la salvación de Adán, por cuanto le comunica su pertenencia al mundo superior.

²⁰⁵ Literalmente “libre de maldad” (*Apocr. Ioh.*, II, 20, 7).

²⁰⁶ Ireneo refiere la frase: “Soy un dios celoso y fuera de mí no hay ninguno” (*Adv. Haer.*, 1, 5, 4 y 1, 29, 4, síntesis parafraseada de *Ex.* 20: 5 y *Is.* 45: 5). Aparece en otros textos con distinto nombre: “Y después de la fundación del mundo dijo Saclas a sus ángeles: «Yo, yo soy un Dios celoso y fuera de mí ningún otro existe», puesto que creía en su realidad.” (*Ev. Aegyp.* 58, 22 – 59, 1, véanse además *Hyp. Arch.*, 86, 30; 94, 21; 94, 26; 95, 7; *De Or. Mund.* 100, 32 y 103, 9 – 10; *Prot. Trim.* 43, 37 – 44, 4; *Ref.*, 6, 33; 1, 29, 4. Otros textos de Nag Hammadi afirman la unicidad de Dios (*Tract. Trip.* 51, 24 – 52, 6. Ireneo refiere que los marcionitas también consideraban la existencia de un solo Dios (*Adv. Haer.*, 4, 33, 3). Sobre las doctrinas comunes a la gnosis y a la iglesia, véase *Adv. Haer.* 3, 15, 2.

Apocr. Ioh. II, 21, 8-10) a fin de aprisionarlo en la tumba (σπήλαιον).²⁰⁷ del cuerpo (σῶμα), cadena del olvido²⁰⁸ y dominada por los arcontes (*Apocr. Ioh.* II, 24, 32-34).

Adán es exiliado a un paraíso invertido²⁰⁹, en que “su alimento es amargo, su belleza es perversa, su alimento es engañoso, sus árboles son la impiedad, su fruto es un veneno mortal, su promesa es muerte” (*Apocr. Ioh.* II, 20, 20 – 24). Para mantenerlo en la ignorancia, Ialdabaoth primero le prohíbe comer del árbol²¹⁰ que es la intelección (ἐπίνοια) de luz, para no pecatarse, primero, de su pertenencia al mundo superior, y, segundo, de la naturaleza inferior y perversa del creador, así como la trascendencia, bondad y superioridad de la Divinidad; el pecado original no es sino el velo de la Verdad (*Apocr. Ioh.* II, 23, 28 – 32).

Posteriormente le induce un olvido (cf. *Gn.* 2, 21) y le extrae su intelección luminosa que transfiere plasmándola en forma de mujer²¹¹. A través de la ἐπίνοια (*Intelección*), Eva devela a Adán su estado de olvido de modo que él se reconoce en ella²¹², y tras el descenso de la Suprema Inteligencia y a solicitud de Cristo ambos prueban el fruto del conocimiento, que Ialdabaoth había prohibido para impedirle ver su perfección. En este momento, cuando Ialdabaoth se percata de que habían adquirido el conocimiento, los maldice y expulsa del paraíso. En ese momento siente un deseo lujurioso por Eva, de modo que la viola y procrea con ella dos hijos: Yahvé, con rostro de Oso, y Elohim, con rostro de gato, que entre los hombres se llaman Caín y Abel. Estos dos arcontes gobiernan sobre la tumba que el alma es para el cuerpo. Asimismo, el primer Arconte implantó el

²⁰⁷ La idea del cuerpo como prisión del alma ya está presente en Platón, se le denomina φρουρά (*Phd.*, 62 b4; *Gorg.*, 525 a7) o bien εἰργμοῦ (*Phd.*, 82 e5).

²⁰⁸ La versión de BG 55, 13 cambia “olvido” por “materia” (ὕλη).

²⁰⁹ En estos términos, tal inversión no consiste tanto en una alegoría como sí una antítesis.

²¹⁰ El árbol del conocimiento simboliza la última *sefiroth* (emanación), donde hay coincidencia de opuestos; el bien y el mal, la justicia y la injusticia están unidos. El cristianismo neutraliza estos valores; la etiología del mal se comprende como desobediencia de modo que su énfasis sigue siendo ético: el mal es la consecuencia lógica desde la caída en el Edén.

²¹¹ El mito del andrógino es un tema frecuente en la Antigüedad grecolatina: aparece en los sistemas pitagóricos, órficos, estoicos, platónicos y herméticos, y muy claro en los pasajes de Ovidio (*Metam.*, 4, 285-388) y Platón (*Symp.*, 189 e – 193 d; 203 b5-6; 246 e4). Consiste básicamente en el arquetipo mitológico del ser uno y entero desdoblado en complementos contrarios que se reintegran luego para procrear. En sus distintas versiones, comparte la búsqueda de la unidad y la regeneración, y como tema antropológico reaparece en distintas fuentes gnósticas, con algunas variantes (Fernández, V., 1972).

²¹² La idea de Eva como instructora de Adán es frecuente, véanse *Hyp. Arch.* 89, 11 – 91, 1 y *De Or. Mund.* 115, 31 – 116, 8.

deseo de reproducción en Adán, cuyo primogénito es Set y con quien inicia la cadena de la generación. La Madre envía su espíritu a las generaciones humanas para despertar su esencia y advertirles sobre la maldad en que se encuentran (*Apocr. Ioh. II, 25, 2-4*).²¹³. Esta actividad del espíritu maternal prepara la llegada del espíritu de los eones divinos que traerán la perfección. Es importante la distinción que *Apócrifo de Juan* hace entre el árbol de la vida (*Apocr. Ioh. II, 21, 23-26*), del que Ialdabaoth, en forma de serpiente²¹⁴, hace comer a Adán y Eva, y el árbol del conocimiento del bien y del mal (*Apocr. Ioh. II, 22, 3-6*), que Cristo ofrece para la redención de la humanidad.

El consorcio de Adán y Eva viene antecedido por una serie hipostática de mitades desprendidas del *Pléroma*, un todo conformado por paridades contrarias (que por lo general se denominan *syzygias*), coronadas en la singularidad de lo Uno²¹⁵, cuya plenitud debe romperse para dar inicio al proceso de generación de la teogonía y antropogonía. La ruptura de la androginia primordial²¹⁶ se expresa en el valentinismo con la distinción entre un Dios masculino βυθός (Abismo) y su consorte σιγή (Silencio, *Adv. Haer.*, 1, 1, 1), de donde deriva una escalera diádica en la que a cada elemento masculino le corresponde uno femenino. Estos pares se separan, se reintegran y ascienden progresivamente hasta reunirse en un andrógino primordial (*Adv. Haer.*, 1, 2, 4). En el valentinismo, la idea del Padre βυθός unido desde la eternidad con la σιγή define su condición de plenitud. Esta idea de pareja divina trascendente es además otro modo de contrariar la fecundidad

²¹³ El despertar del sueño y el olvido, así como descubrir la propia desnudez son metáforas propias de la gnosis, que ilustran el estado de alienación del ser humano.

²¹⁴ Entre los ofitas, la serpiente despierta el conocimiento que el Creador tenía vedado, cumpliendo así una función muy similar a la de Eva en *Apocr. Ioh. II 23, 4-7*.

²¹⁵ Cabe señalar que no todas las gnosis son dualistas; hay variantes mono – dualistas (por ejemplo, la gnosis simoniana), donde se trata de teocosmogonías en que los pares están en relación última con el Arché.

²¹⁶ La androginia primordial aparece también en algunos evangelios apócrifos, donde Jesús afirma que el reino vendrá con la desaparición o superación de la presente dualidad sexual, véanse: *Ev. Thm.*, 27 y 110 y *Strom.* 3, 13). También aparece en *Eugnosto el bienaventurado* (76, 24 – 82, 10). Filón (*Quaest. Et sol. In Gen.*, 1, 25; *Op. Mund.*, 53, 151), Orígenes (*Hom. Gen.*, 1, 15), Gregorio de Nisa (*Hom. Op.*, 16, 18 – 22), Máximo el Confesor (*Quaest. Thal.*, 48, 65-68) y Escoto Eriúgena (*Div. Nat.*, 2, 533a) interpretaron *Gén.* 1, 27 como si el hombre primero fuera andrógino y la división en Adán y Eva pertenece a un estado de la creación inferior y posterior, que sería superado en la escatología. Así, el hombre primero debe poseer una síntesis correcta de bien y de mal. El hinduismo la representa en la figura de Brahma, quien se desdobra en sus mitades masculina – femenina.

mundana, y con ello, otro modo de expresar la extrañeza del gnóstico frente al mundo creado (Bianchi, U., 2001).²¹⁷

Dentro de la antropogonía, el *Evangelio de Felipe* relata cómo la ruptura de esta unidad, representada en la separación de Adán y Eva, deriva en la inevitabilidad de la muerte, cuya remisión será posible en el momento que se reintegren. Esta recomposición es parte fundamental de la escatología. De manera similar, para los valentinianos, el andrógino primordial se divide en una parte masculina (*Cristo, Adán*) que reúne a la iglesia masculina de los ángeles, y uno femenino (*Ecclesia, Eva, Zoé, Sofía*) que convoca a la iglesia femenina de la humanidad. El plan divino opera según causalidades contrarias: Sofía da luz a hombres espirituales que hunde en la materia, y el Salvador los perfecciona para traerlos a la unidad que les corresponde, desligándolos de la materia (Orbe, A., 1966, p. 501, ss.). En la gnosis simoniana, la separación y reintegración del elemento masculino y femenino se narra en el mito de Simón y su consorte Helena, y su realización práctica se representa en el rito bautismal. La *Apofasis Megale* citada por Hipólito lo refiere así:

Tú y yo somos uno, tú eres antes que yo, yo soy el que viene después de ti. Esta es la Potencia única, que se divide hacia lo alto y hacia abajo, que se engendra a sí misma, que se desarrolla a sí misma, que se busca y se halla a sí misma, que es madre, padre, hermana, consorte, hija, hijo de sí misma, madre-padre en uno, raíz del todo (*Ref.*, 6, 17, 1 - 3).

En las distintas versiones del relato cosmogónico, pueden notarse a su vez distintas consideraciones respecto del simbolismo de género. Si bien comparten la construcción patriarcal de género de las sociedades mediterráneas antiguas, igual de cierto es que fuentes como *Apócrifo de Juan* representa la femineidad en roles más activos y positivos, llegando incluso a criticar la dominación del hombre sobre la mujer que aparece por ejemplo en *Gén. 3: 16*, que vendría siendo parte del intento del demiurgo por esclavizar

²¹⁷ Plotino establece la correspondencia y define la divinidad masculina desde el *nous*, y la femenina desde la *psyche*. El *nous* (identificado con Zeus) es una gran Inteligencia y principio superior; su hija Afrodita se identifica con *psyché*. Se trata a fin de cuentas del relato mítico de una tesis filosófica: el alma está asociada a la Inteligencia en tanto que ha nacido de ella (*Enn. 3, 5, 8, 1*).

el espíritu. Por su parte, el mito y ritual valentiniano enfatizan en la androginia como símbolo de la unidad primaria; en la versión de *Evangelio de Felipe* la separación de hombre y mujer trajo consigo la muerte, de modo que la misión de Cristo es reunir ambos y restituirlos a la vida plena (King, K., 2003, p. 161).

2.5 Antropología:

El *Apócrifo de Juan* maneja la idea de dos espíritus. El espíritu que el alma siga determinará su destino (*Apocr. Ioh.* II, 26, 24 – 32). Esta idea, según la cual el alma es principio rector del cuerpo, ya tiene una tradición muy anterior en la filosofía griega. Hacia el siglo III es también una consideración muy extendida entre los pensadores cristianos (Clemente, Orígenes²¹⁸) y neoplatónicos (Jámblico, Proclo, Plotino²¹⁹). En el *Apócrifo de Juan*, el poder del alma resulta herencia del poder materno (*Apocr. Ioh.* II, 19, 33 – 20, 9).

Así, la humanidad está por encima del Creador en la escala ontológica. En la antropogonía gnóstica la parte superior del ser humano deriva de lo Alto, mientras que su cuerpo es el intento de los arcontes para capturar la imagen del Hombre Celestial en su forma material. Y toda vez que la identidad verdadera y divina se distingue del cuerpo material, entonces este no sirve como referente para ubicar a la humanidad en la escala jerárquica del ser. Esta es otra manera de negar, ahora desde la antropología, la posibilidad de que el orden creado sea reflejo del orden divino.

Similar a Clemente²²⁰, los gnósticos reconocen la doctrina de los dos espíritus que confluyen en el individuo. El *Apócrifo de Juan* describe la guerra que el gnóstico debe

²¹⁸ Para Clemente, el ser humano es un compuesto de alma y cuerpo (*Strom.*, 4, 9, 4), siendo el alma la parte racional y espiritual del ser humano y el cuerpo es su parte irracional, visible, material y corruptible. El cuerpo no es malo por naturaleza, porque ha sido creado por Dios (4, 163, 3), y si bien es diferente al cuerpo, tampoco es su contrario (4, 26, 1). Para Orígenes, si el ser humano es creado a imagen y semejanza de Dios, y siendo Dios incorpóreo, entonces el alma se distingue radicalmente del cuerpo y solo el alma puede ser imagen de Dios (*Princ.*, 4, 4, 10).

²¹⁹ Las referencias serían cuantiosas, v.g. Jámblico, *Myst. Aeg.*, 8, 6 – 8, *Prot.* 10, 5; *Tim. Comm.*, fr. 87; Proclo, *In Rem.*, 1, 177, 15-23; 75, 5-7; Plotino, *Enn.* 3, 1, 1 – 20; 4, 8, 8, 2 – 4; 4; 8, 6, 37 – 46.

²²⁰ En efecto, fueron renovadas místicamente (cf. *Ex.* 34,1-4), cuando sobreabundó la ignorancia y el pecado (cf. *Ef.* 4,18-19). Y los mandamientos, al parecer, están escritos de doble manera, para dos espíritus, para el

librar contra la *imitación*, el espíritu que debe ser liberado del cuerpo y los poderes de este mundo:

Yo le dije: “Señor, las almas que no han obrado estas cosas y que sin embargo han recibido la potencia del Espíritu de vida ¿serán rechazadas?” Él respondió y dijo: “si el Espíritu desciende sobre ellas, se salvarán de todas maneras y seguirán adelante. Pues la potencia desciende sobre todo hombre, y sin ella nadie puede mantenerse erguido. Después de su nacimiento, el Espíritu de vida crece y viene la fuerza que robustece aquel alma, y ya no puede extraviarse en las obras de la perversidad (πονηρία). En cambio, las que han recibido el espíritu contrahecho son atraídas por él y se extravían”.

Yo dije: “Señor, ¿a dónde van las almas cuando abandonan la carne?”. Él me dijo sonriendo: “el alma en la que la potencia predomina sobre el espíritu contrahecho es fuerte y huye de la perversidad, y gracias a la vigilancia del Incorruptible se salva y es recibida en el reposo de los eones” (*Apocr. Ioh. II, 26, 8 – 30*).

Este pasaje establece la distinción entre quienes aceptan la gnosis, y con ello el espíritu de vida, de aquellos que no. La descripción del pléroma que hace *Apócrifo de Juan* incluye dos lugares para la humanidad. Los gnósticos, la semilla de Seth, van hacia la tercera de las cuatro grandes luminarias (*Apocr. Ioh. II, 9, 14 - 17*), mientras que aquellos que reciben la gnosis posteriormente o que son deficientes, van hacia la cuarta²²¹.

que guía y para el que está sometido, “porque la carne desea contra el espíritu, y el espíritu contra la carne” (*Ga. 5,17*) (*Strom. 6, 134, 1*).

²²¹ En el cuarto eón fueron establecidas las almas de los que ignoraron el Pléroma y no se apresuraron a arrepentirse, antes bien se demoraron un tiempo y después se arrepintieron. Estas quedaron junto al cuarto luminar, Elelet (*Apocr. Ioh. II, 9, 18 – 23*). *Sabiduría de Jesucristo* tiene de manera similar un destino hacia dos lugares para aquellos a quienes los apóstoles han de convertir:

El que conoce con conocimiento puro se retirará hacia el padre. [...] en] el Padre inengendrado. El que conoce, empero, [...] se retirará y en el reposo [...] el que conoce, empero, al Espíritu inmortal de la luz en el silencio por la intención y el consentimiento en la verdad, facilitará símbolos del Invisible y será luminoso con el Espíritu del Silencio.

Hay en el ser humano un componente psíquico (ψυχική) desde el momento en que fue creado (*Apocr. Ioh.* II, 15, 9), que en conjunto con el elemento material compone la condición humana (ύλικόν, II, 19, 5-6) y que articula nuestro parentesco trascendente con la naturaleza física. La generación humana que Adán inicia con Seth (II, 25, 2) agrupa a la raza incommovible y perfecta (τέλειον γενεά, cf. II, 29, 10; II 31, 32), cuyo origen primordial es la simiente (σπέρμα) del Padre Materno (II, 28, 3). Ello sugiere que la antropogonía del *Apócrifo de Juan* establece la creación de un cierto *tipo*²²² de ser humano (τέλειος, II, 2, 20-24), respecto del cual podría pensarse en Juan como su modelo pedagógico (análogo a Tomás, Magdalena y otros en sus respectivos evangelios). Desde esta lectura, no se trataría de una categoría cerrada o elitista, sino la razón trascendental para el compromiso práctico que permite recibir y comprender la revelación (II, 25, 20-23), en vistas a alcanzar la perfección (II, 25, 25). Efectivamente se trata de almas destinadas a la salvación, sea en virtud de la asistencia del Espíritu de Vida (II, 25, 23-25) o del despertar del olvido (II, 27, 8-11).; en ambos casos el fundamento de su escatología es la pertenencia, de la cual se espera la renuncia a la perversidad (πονηρία). Así, el elitismo con frecuencia señalado resulta cuanto menos exagerado, y sería eventualmente un recurso retórico para generar identidad, cohesión comunitaria y sentido de responsabilidad moral.

En todo caso, las almas requieren de la asistencia del Espíritu de la vida, el mismo espíritu que despertó y asistió a Adán. Así, el espíritu que hace al hombre creado superior al creador no es suficiente por sí solo para llevarlo hacia el destino y liberarlo de la prisión de los arcontes hostiles. Otros pasajes describen cómo las almas que se quedan en lo material están destinadas a la disolución final como todo el resto de la creación²²³. El

El que conoce al Hijo del Hombre en conocimiento y amor facilíteme un símbolo del Hijo del Hombre y retírese ahí junto con los que están en la Ogdóada (*Soph. Ie.*, 118, 1).

²²² Las referencias a la antropología tripartita entre pneumáticos (únicos para quien se tiene garantizada la salvación por naturaleza), los psíquicos y los hílcos (πνευματικοί, ψυχικοί, ύλικοί) la refieren Ireneo (*Adv. Haer.* .1, 5, 2 – 1, 6, 2; 1, 7, 5) y Clemente de Alejandría (*Exc. Theod.* 3, 56, 2 – 3) a propósito del valentinismo. No aparece en la noticia que Ireneo ofrece del *Apocr. Ioh.* en *Ad. Haer.* 1, 29.

²²³ Compárese con el siguiente pasaje del libro de “Tomás el Atleta”:

Pues el sabio será alimentado por la verdad, y llegará a ser como un árbol que crece junto a una corriente de agua, viendo que otros tienen alas y se lanzan sobre las cosas visibles, que se hallan lejos de la verdad. Pues lo que los guía, el fuego, les dará una ilusión de verdad, y brillará sobre ellos con una belleza que perecerá y los hará prisioneros en una

Apócrifo de Juan describe las almas de los gnósticos buscando la manera de ascender al Pléroma como:

...Los que pertenecen a la raza incommovible, los que recibirán el espíritu de vida que vendrá con poder, los que se salvarán. Ellos serán perfectos y dignos de la grandeza, y en aquel lugar serán purificados de toda maldad y de las apetencias de perversidad (πονηρία), pues no tendrán otra preocupación más que la incorruptibilidad, en la cual meditarán continuamente desde ahora sin ira, sin envidia y sin celos, sin apetencia y sin insatisfacción respecto a todo. No serán afectados por nada, a no ser en relación únicamente con la sustancia de la carne que han asumido. En el entretanto, estarán expectantes respecto al tiempo en que tendrá lugar la visita de los que tienen que recibirlos esta es la manera de ser de los dignos de la vida incorruptible y eterna y de la vocación, los que tienen paciencia y lo soportan todo a fin de perfeccionarse en el bien y heredar la vida eterna (*Apocr. Ioh. II, 25, 23 – 26, 7*).

De esta manera, *Apócrifo de Juan* caracteriza a la verdadera alma gnóstica como aquella que se concentra en su naturaleza divina, destinada a la eternidad, y no se queda empantanada en medio de las bajas pasiones y sus conflictos.

2.6 Ética y política en un mundo perdido

dulzura tenebrosa y los hará cautivos con un fragante placer. Y los cegará con un deseo insaciable y quemará sus almas, y será para ellos como una cuña clavada en sus corazones, que no les será posible mover. Y como un bocado en las fauces los conduce según su propio deseo. Los aherroja con sus cadenas, y liga todos sus miembros con la amargura de las ligaduras del deseo hacia esas cosas visibles que perecen, cambian y se mudan según su impulso. En todo momento han sido atrapados desde el cielo a la tierra. Cuando mueren, se asemejan a todas las bestias corruptibles (140, 15-37).

Las implicaciones prácticas de la gnosis son vinculantes tanto a nivel individual como colectivo. En su contexto adquiere una mayor relevancia, teniendo en cuenta que es frecuente en la Antigüedad la correlación entre religión y política, esto es, la justificación celestial del poder terrenal. Si bien la tradición profética judía y los padres apologetas cristianos ya habían esgrimido sus críticas en contra de la opresión romana, la gnosis eleva el tono al nivel de cuestionar su fundamento religioso. Cabe destacarlo, por cuanto en la literatura apologética hubo otras posiciones más conciliadoras, incluso de una cierta adhesión al poder imperial (cf. *1 Ep. Pet.* 2, 13-17; *Cels.* 8, 73; *1 Apol.* 17; *Apolog.* 42; *Ad Aut.* 3, 14, 12). El *Apócrifo de Juan* retrata a los gobernantes de este mundo como ignorantes, malvados y extralimitados en el ejercicio de su poder, y constituye una clara expresión de denuncia política ante la hostilidad de la opresión romana (King, 2006, p. 157). Es comprensible que la violencia y el poder político se consideren directa y necesariamente asociados. En su contexto, el Imperio y en particular el César asentaba su autoridad y la de sus gobernantes en su linaje sagrado (*Aen.*, 6, 791) o en la autoridad de la tradición (*Nat. Deo.*, 3, 19), de modo que cualquier disidencia en el orden de lo religioso era vinculante respecto de lo político y viceversa. El cristianismo se halla bajo las persecuciones, legalmente justificadas, por considerarse sedicioso²²⁴; su rechazo a rendir los honores divinos propios del emperador es considerado ateísmo y políticamente subversivo.

Desde el gobierno del Emperador Augusto (27 a.C. – 14 d.C.) se había ilegalizado y reprimido cualquier tendencia sospechosa de alterar el orden social, tales como astrólogos, magos, mistagogos, etc. De modo que el cristianismo reunía todas las condiciones para considerarse un culto ilegal (*Ann.*, 15, 44).; los cristianos no observaban el culto oficial romano y se identificaban con un hombre acusado de magia y desobediencia (Smith, M., 1988), ambas razones suficientes para su ejecución en la cruz. Hacia la segunda mitad del siglo II, el senado romano aprueba una ley para reducir los

²²⁴ De nuevo acá aparece la polémica de Celso y Orígenes. Celso reprocha a los cristianos lo que considera un irrespeto hacia las tradiciones de la ciudad, a lo que Orígenes responde que una ley establecida no es por ello necesariamente justa. Si Celso tuviera razón, toda tradición en tanto que tradición debería ser respetable. Orígenes no rechaza esta condición revolucionaria; al contrario, pruebas de la virtud divina del cristianismo son: reformar las costumbres, la convicción de los mártires (*Cels.*, 2, 77), la fe de los apóstoles (*Cels.*, 1, 9) y su expansión progresiva (*Cels.*, 3, 9).

costos de los espectáculos de gladiadores, de manera que el emperador podía utilizar legalmente a los criminales condenados no romanos, y ofrecer el espectáculo de su tortura y ejecución, así “... fueron sometidos al suplicio los cristianos, casta de hombres de una superstición nueva y maléfica” (*Vit. Cae.*, 16, 2).²²⁵ Marco Aurelio no oculta su desagrado hacia esa exposición al martirio, un exhibicionismo de fanáticos políticos “cuyo valor y constancia admiraría si no los despreciara como función teatral forzada” (*Med.*, 11, 3; *Sol.*, 9, 3).

Esta pérdida de libertad en términos políticos, endurecida con el desarrollo del derecho penal, así como la imposición forzada del orden y la *pax romana*, condujeron en a una búsqueda interna de la libertad personal en la religión, en virtud de la cual muchos estaban dispuestos a morir²²⁶, y agrupó una primera generación de escritores cristianos caracterizada por la elaboración de una literatura claramente apologética (Jaeger, W., 1965, p. 51).²²⁷

Los levantamientos judíos contra la opresión imperial eran frecuentes²²⁸: desde el año 6 Judas el Galileo organizó un levantamiento contra el pago de los impuestos a Roma y establecer un gobierno propio. Asimismo, en el tiempo de Jesús hubo expectativas similares (*Lc.* 19, 11). La corriente apocalíptica se desarrolló al punto de interpretar el reinado de Calígula (37-41 d.C.), como la “abominación desoladora” (*Mc.* 13, 14; *Dan.* 9, 27).²²⁹

Pocos años después, durante el reinado de Nerón, el Sumo Sacerdote judío Josué ben Gamala fue asesinado, y hubo un levantamiento generalizado donde varios profetas persuadieron a mucho a ir al desierto y ver los signos de la liberación de parte de Dios.

²²⁵ Los romanos eran tan crueles con los cristianos que incluso algunos funcionarios imperiales trataban de persuadirlos de que salvaran sus propias vidas. Véase el *Martirio de San Policarpo*.

²²⁶ Igual en Grecia muchos pagan con su vida su convicción política. Sócrates es el caso más célebre.

²²⁷ Como género, el martirologio fue usado ya por los egipcios, que se desarrolló durante la guerra entre judíos y egipcios cercana a la época de los apóstoles, pero en todo caso anterior a la literatura martiroológica cristiana.

²²⁸ Como nota curiosa, cabe destacar que los esenios tuvieron una importante participación política. Se sabe de Juan el Esenio que, de acuerdo con Josefo, fue uno entre varios generales judíos (*Bell.*, 2, 567; 3, 11), y que varios esenios murieron al ser capturados por los romanos (*Bell.*, 2, 152 – 153).

²²⁹ Según refieren Filón de Alejandría (*Leg. Ga.*, 337) y Flavio Josefo (*Ant. Iud.*, 18, 8), la señal que desató la alarma fue el intento de instalar en el Templo de Jerusalén una estatua enorme del emperador Gayo como si fuera Zeus, pero el gobernador romano de Siria pudo atrasarla hasta la muerte del emperador.

Los romanos mataron a la mayoría, a lo que debe sumarse la quema de Qumran por parte de Vespasiano hacia el año 69, la caída de Jerusalén y la destrucción del templo en el 70 (Sacchi, P., 2004, p. 324; Wright, G., 2002, p. 100).²³⁰ y los constantes ahogos de revueltas judías por parte de los romanos; esta serie de levantamientos que tuvieron lugar desde el año 66 al 70 culminaron con el triunfo de las legiones de Tito que arrasaron Jerusalén, en cuyo honor se erigió el Arco en Roma para su celebración. Al mismo tiempo empezaron a circular monedas con el lema “iudaea capta” como expresión de orgullo militar y con ellas los judíos debían pagar el tributo a Roma (y no al templo). Los cristianos, y principalmente en Roma, se vieron claramente afectados al ser testigos de estas continuas derrotas y humillaciones, lo cual permite comprender por qué la expectativa apocalíptica atravesó el primer siglo de nuestra era y resultó en la proyección de un templo superior y trascendente, por cuanto es evidente que la gloria de Dios no se encuentra en un templo pasajero o destructible. En este sentido la gnosis puede entenderse como una reacción ante el retraso del juicio final y sustituye la parousía cósmica por la personal (Taubes, 2008, 116).

Estas circunstancias sociohistóricas constituyen un primer factor que permite explicar, como una forma sutil de denuncia política, el surgimiento de la literatura de *revelación*. Uno de sus ejemplos más claros es la *Ascensión* de Isaías, texto apocalíptico que refleja una situación social de persecución de parte de círculos judíos o del Imperio, en que aparece un claro interés por el sufrimiento de los justos que lleva a la pregunta sobre la justicia de Dios. Su respuesta es que se trata un misterio que sólo puede ser revelado a quien se hace merecedor de ella, y por tratarse de una experiencia mística no puede ser transmitida. Sin embargo, al final el justo que ha sido perseguido tendrá su recompensa en el cielo (de Souza, P. et al., 2002). La sistematicidad e impunidad de los martirios y ejecuciones refleja la oposición entre la realidad de la injusticia terrena y la indiferencia o ausencia de la justicia divina. En la época de las persecuciones, el sufrimiento del mártir es la experiencia radical con que se expresa la realidad del mal.

²³⁰ Primero destruido por los babilonios en 586 a.C. (Beleña, A., 2007, p. 45).; (Ben-Tor, A., 2004, p. 611) y reconstruido en 515 a.C. (Tábet, M., 2004, p. 677; Wright, G., 2002).

Los primeros cristianos interpretaron esta contradicción como una prueba de fe, y como tal, el martirio se ajustó a las expectativas de la imitación de Cristo; prisión y tortura eran parte de lo que para un cristiano era su razón de ser, el mejor modo de seguir el ejemplo de Cristo que se hace presente en el dolor y humillaciones de los mártires. No solo se trata de recrear la experiencia de la Pasión, sino afirmar la fe en el auxilio de Dios para hacer triunfar el bien sobre el mal. Esta valoración del martirio cumple también una función política: su ideal de muerte ejemplar se orienta hacia la proyección social del cristianismo como forma de despertar simpatía en auditorios no cristianos, no solo los oprimidos por la dominación romana²³¹, sino incluso las élites políticas. Ante el riesgo de desaparecer, y como estrategia de convocatoria, la primera razón por la que la literatura apologética se dirige a auditorios no cristianos fue la persecución imperial²³². El testimonio de Julio de Aqfahs, funcionario del Gobierno de Alejandría, es claro en este sentido: “y yo, Julio, por razón de los dolores que vi sufrir a los santos, no volveré jamás a tomar vino o perfumar mi cuerpo con aceite, hasta el día de mi muerte.” (Reymond, E. & Barns, J., 1973, p. 222, cf. Brown, P., 1983). Así, la adversidad inicial del martirio sobrepasa su mera facticidad convulsa para experimentarse como un sacrificio liberador; la muerte en nombre de la fe garantiza la salvación eterna.

Esta proyección compromete a los apologetas a encontrar denominadores comunes con sus destinatarios²³³. Su discurso es en cierto modo didáctico y a veces toma forma de diálogo; el principal ejemplo es el *Diálogo con Trifón*, de Justino Mártir, quien compara a Sócrates y Jesús como intento de corresponder la fe cristiana con la tradición griega. En el ambiente alejandrino (donde nace el *Apócrifo de Juan*) es lugar común la complementariedad entre fe y filosofía:

²³¹ Un claro ejemplo es el pensamiento aristocrático de Celso, que forma parte de la polémica con Orígenes. Celso reprocha a los cristianos su orientación hacia los ignorantes y a los simples; el cristianismo aparece como surgido de lo más bajo de la población, además de exaltar la pobreza, la miseria y la ruindad.

²³² Justino comenta que esa crueldad genera mayor simpatía y aumenta el número de fieles (*Dial.*, 110). Véase además Tertuliano, *Ad Sc.*, 5.

²³³ No obstante, este ideal de martirio no es estoico, cuyo ideal es la ataraxia, esto es, la impassibilidad y libertad en relación con las adversidades externas (aunque impliquen dolor y muerte) toda vez que coincide con la armonía del Todo. Para el cristianismo, aceptar el sufrimiento se valora como una imitación del ejemplo de Cristo.

Pero, yo mostraré a lo largo de estos *Stromata* que el vicio (ἡ κακία) es de naturaleza mala, de la que ningún Labrador puede jamás hacer crecer nada bueno, e insinuaré de alguna manera que la filosofía también es obra de la divina Providencia (*Strom.* 1, 1, 18, 4).²³⁴.

La martirología permite ver cómo la dimensión filosófica del cristianismo (por demás evidente en sus preocupaciones sobre ética, cosmología y teología) se desarrolla como parte de este esfuerzo por llamar la atención a y convocar a judíos, paganos y demás. Para la iglesia naciente, la interpretación sobre la pasión y muerte de Cristo pasó a ser el centro de una discusión sobre la cuestión práctica del martirio, su sentido y la actitud que cabría derivar en consecuencia. Ante los peligros de las persecuciones se insistía en la necesidad de aceptar el martirio (*Ad Rom.*, 6, 3, cf. *Strom.* 4, 10, 76, 1). Su afirmación y apología, así como el reconocimiento de la pasión y muerte de Cristo, fueron posturas unánimes en los teólogos del siglo II; significa confesar la fidelidad al juramento bautismal, la remisión de los pecados y el goce celestial: “(los cristianos) mediante el sufrimiento de una hora compran para sí mismos la vida eterna” (*Mart. Pol.*, 2, 2, cf. *Scorp.*, 6, 7-8).²³⁵ En su martirio, Justino responde convencido que tras su ejecución ascenderá directamente al cielo. El mismo Orígenes estará constantemente aspirando hacia un ideal de martirio, motivado por sufrimiento de su padre Leónidas bajo Severo, y bajo la persecución de Maximino escribe la *Exhortación al martirio*²³⁶. Para él, el sacrificio es la perfección de la gnosis (*Hom. Jer.*, 4, 3. Cf. Daniélou, J., 1958, p. 78).

Ignacio defiende la realidad de la pasión y muerte de Cristo (*Ad Trall.*, 9, 1).²³⁷, pues de lo contrario el mártir muere en vano. Insiste en ello en oposición al docetismo,

²³⁴ Galeno, médico y filósofo pagano, se refiere a los cristianos y judíos como filósofos (*Dif. Puls.* 8, 657). No obstante, critica a los cristianos la excesiva confianza en la fe que evidencia la falta de un sistema epistemológico consistente (*Dif. Puls.* 8, 579). Tertuliano por su parte desarrolla la distinción entre filosofía y fe, y privilegia la segunda (para un contraste, véase *Strom.* 1, 18, 3).

²³⁵ El entusiasmo por el martirio, también común a la iglesia naciente, lo expresa Tertuliano en *Apologeticum*, 50, 67: “¿Quién, que se haya unido a nosotros, no desea sufrir tempranamente, de modo que pueda obtener todo el favor de Dios, y procurar toda indulgencia de Él mediante el pago de su propia sangre?”

²³⁶ Es un denominador común de la patrística prenicena. Aparte de Orígenes, los principales padres de la iglesia preocupados por el martirio son Ignacio de Antioquia, Clemente de Alejandría y Tertuliano, quien se refiere a la asistencia y cuidado de los mártires especialmente en el tratado *Ad Uxorem*.

²³⁷ También Ireneo insiste en rechazar el docetismo e insiste en presentar al Cristo que sufre como el Cristo verdadero (*Adv. Haer.*, 3, 16, 9 – 18, 4).

que considera una forma de ateísmo (*Ad Trall.*, 10, 1, cf. *Adv. Haer.*, 3, 18, 5). Los demás padres de la iglesia fueron unánimes en compartir el mismo rechazo: Justino reclama a los gnósticos que ellos no sufren persecución ni martirio (*2 Apol.*, 15), Tertuliano profundiza diciendo que la persecución condujo a los cobardes a justificar teológicamente su cobardía (*Scorp.*, 1). Una de las defensas más claras del martirio, contra el docetismo, la encontramos en Ignacio:

Pero si fuera como ciertas personas que no son creyentes, sino impías, y dicen que Él sufrió sólo en apariencia, siendo ellos mismos mera apariencia, ¿por qué, pues, estoy yo en cadenas? Y ¿por qué también deseo enfrentarme con las fieras? Si es así, muero en vano. Verdaderamente estoy mintiendo contra el Señor (*Ad Trall.*, 10).

Así, una segunda función que cumple el martirio es su utilidad política, como suplicio ejemplar con que los cristianos ofrecían su vida como testimonio de su fe. En su vertiente externa, y como religión proscrita, los cristianos encaran la violencia como una estrategia de despertar la solidaridad y la simpatía de las clases populares oprimidas por el Imperio. A lo interno, expresa fidelidad y adhesión a la iglesia naciente.

La gnosis, por su parte, no tuvo un punto de vista unánime en relación con el martirio; oscila entre la apología y el rechazo. El *Apócrifo de Santiago* defiende el martirio en términos muy similares a Ignacio (*Ep. Iac.*, 5, 24 - 31). El *Testimonio de la Verdad* afirma que quienes defienden el martirio no saben quién es el verdadero Cristo (31, 22 - 32, 8; 33, 25 - 34, 26.), ni los mártires tienen asegurada la resurrección. Similar, el *Apocalipsis de Pedro* (77, 24 - 78, 30) polemiza con lo que considera “falsos creyentes”, cuya enseñanza, en lugar de enseñarles, les esclaviza. Pese a ello, otras fuentes de Nag Hammadi reconocen la pasión y muerte reales de Jesús, aunque difieren en la manera como trasciende la naturaleza humana; si Cristo solamente sufre en su dimensión humana, entonces el sufrimiento del mártir es también físico y por lo tanto el espíritu trasciende el sufrimiento y la muerte. En un punto intermedio, Heracleón conviene en que el martirio está bien para los psíquicos, pero no es necesario para los gnósticos (*Strom.*, 4, 71).

En resumen: la persecución desatada por el Imperio Romano comprometió a la iglesia naciente a justificar teológicamente el martirio hacia fines muy claros: despertar

simpatías en los auditorios externos, lograr cohesión social e identidad de grupo. Por ello, la literatura apologética no busca poner fin a los martirios y persecuciones, sino advertir a las demás comunidades y exhortarles a su aceptación como emulación del ejemplo de Cristo (Pagels, E., 1999, 148). La *Carta a los Romanos* (4-5) de Ignacio es una de las muestras más claras.

Por su parte, el *Apócrifo de Juan* no es abiertamente doceta. Sobre el tema, lo único que insinúa se encuentra al principio, cuando el fariseo Arimanio se refiere a Jesús como el *Nazareno*; con lo cual sugiere la naturaleza mundana de Jesús. Ofrece en cambio total claridad está en la oposición radical entre el *Reino Trascendente* y la realidad profana, el Dios Supremo y el demiurgo perverso, claros ejemplos del Bien que se espera y el Mal que se experimenta diariamente. Esta trascendencia entre uno y otro ámbito expresa la distancia infranqueable entre el sufrimiento cotidiano que se padece y la *utopía* celestial que se añora.

El *Apócrifo de Juan* expresa esta relación entre ley divina y ley política: la evidente decadencia social es reflejo a su vez de la degradación cósmica causada por el demiurgo y sus arcontes; la realidad metafísica del mal se verifica en la experiencia histórica. En este sentido, *Apócrifo de Juan* no resulta una crítica a los valores políticos de la época, sino una afirmación radical de ellos (King, K., 2006, p. 160), por cuanto los ideales de justicia y prosperidad entraban en abierta contradicción con la realidad cotidiana.

Su relectura del Creador y su obra invierte al mismo tiempo el papel del dios veterotestamentario y del demiurgo platónico, el cual articula la continuidad entre el mundo de las formas y la realidad sensible²³⁸. Por el contrario, en *Apócrifo de Juan* se tiene la generación como el accidente de un proceso de ruptura, cuyo resultado es un mundo bastardo y ajeno a los principios originarios. No obstante, su protesta se explica más desde la perversidad de los gobernantes del mundo que de la insuficiencia de la materia o los vicios de la voluntad humana, considerando que la materia no es mala por sí misma (cf. *Cels.* 4, 66) sino en cuanto ha sido creada por un dios perverso. En medio de

²³⁸ Por eso Platón le llama creador y padre (ποιητήν καὶ πατέρα, *Tim.* 28c3), y arquitecto (δημιουργός, *Tim.*, 28a6, 29a3; la relación entre πατήρ y ποιητής aparece además en Orígenes, cf. *Cels.*, 7, 42, 4 y Apuleyo, cf. *De Plat.*, 1, 5, 191). Las *Leyes*, similar al *Timeo*, entiende la divinidad como un demiurgo (902e), también llamado Rey (βασιλεὺς, 904a5, como el *Filebo*, 28c7) y guardián (φυλάκων, 907a1). Se considera perfectamente bueno (900d2), no es ajeno a la ocurrencia del mal (901d3) e incluso tiene también disposición para erradicarlo (902 e7 – 903 a1).

la oscuridad que nos gobierna, solamente la revelación ofrece la esperanza de un mundo donde gobiernen el Bien y la Verdad; tal proyección, si bien utópica, se comprende dentro de los compromisos sociopolíticos de la época (King, K., 2006, p. 162). En ese sentido, *Apócrifo de Juan* no se trata de un texto revolucionario, sino nostálgico de los ideales de justicia y libertad correspondientes a la bondad propia de una divinidad trascendente.

Si los gobernantes de este mundo son malos es porque en su crueldad e ignorancia reflejan en abierta complicidad la maldad de sus modelos ejemplares, de modo que el deber en la vida presente se entiende como un rechazo a la injusticia que gobierna el mundo. No es el cuerpo o la materia, sino los poderes aciagos de donde vienen y sus embajadores terrenales a lo que debemos oponer resistencia. Asimismo, los placeres carnales y bienes terrenales no son más que simulacros de un falso bienestar destinado a mantener ese orden violento y distraernos de la auténtica verdad ofreciendo una satisfacción temporal (cf. *Strom.* 1, 17, 84, 4). En este sentido, *Apócrifo de Juan* cuestiona la supuesta legitimidad de las autoridades políticas de su época, que a todas luces parecen estar amparadas por el Demiurgo y sus ayudantes. Las *Enseñanzas de Silvano* presentan la dimensión práctica de la gnosis en ambas caras de la moneda: como reluctancia a la vanagloria del poder y como obediencia humilde a Dios:

¿Quién es el Cristo? (...) el que ha hecho saltar los cerrojos de hierro del mundo subterráneo y las cerraduras de bronce, el que ha emprendido derribar a todos los tiranos soberbios, el que se ha liberado de las ligaduras a las que estaba agarrado. Hizo salir a los pobres del abismo y a los afligidos del infierno. Es el que humilló a los poderes orgullosos, que avergonzó a los presuntuosos por su humildad, el que rechazó al fuerte y al jactancioso por su debilidad, el que rebajó por su menosprecio lo que es considerado como honor, de forma que la humildad a causa de Dios eleva enormemente (*Doc. Syl.* 110, 14 – 111, 4).

Si bien es un lugar común en la Antigüedad la justificación del poder político en fundamentos religiosos (cf. *Leg. Libro X*), *Apócrifo de Juan* invierte los términos tradicionales en que esta relación se había entendido, de modo que ahora el problema no

es que los gobernantes desobedezcan la ley divina (tal es el reclamo de Antígona a Creonte) sino precisamente lo contrario, ejercen muy bien sus cargos como representantes de los poderes malvados. Aunque no presente una agenda política concreta, *Apócrifo de Juan* asume el compromiso de defender los valores de honor y respeto propios de la naturaleza humana, entendida en términos espirituales. Ello demanda una resignificación del papel del ser humano en la sociedad (i.e. la vida como modelo ejemplar de resistencia moral) y el cuestionamiento de las autoridades políticas, toda vez que el sustento cosmológico – teológico de su poder es, en el mejor de los casos, imaginario.

2.7 La discusión sobre la legitimidad institucional

En general la gnosis representa una alternativa religiosa a la organización creciente que acompaña la institucionalización del cristianismo. Ireneo reprocha la consecuente indiferencia a la tradición heredada de la autoridad primordial de Pedro (*Adv. Haer.*, 1, 13, 6). La preocupación por la unidad doctrinal de la iglesia fue común a la patrística antes y después del Concilio de Nicea; atraviesa las obras de Jerónimo, Agustín y Cipriano y prácticamente todo el siglo IV, especialmente en la iglesia Occidental. Su punto de partida es la fidelidad a la enseñanza original de los apóstoles; la tradición y la antigüedad son los criterios definitivos para resolver cuestiones de fe (*Adv. Haer.*, 3, 3, 2; 3, 4, 1). Así, Tertuliano considera que precisamente el que las enseñanzas sean tan diversas entre los “*herejes*” es evidencia de su error (*De praesc. haer.*, 30). Considerando solo las noticias de los heresiólogos, cabría concluir: si la *gnosis* que poseen los iniciados²³⁹ va más allá y es superior a la enseñanza de los apóstoles, a ellos les corresponde estar por encima de la autoridad jerárquica oficial, de modo que la comunidad no debe estructurar sus relaciones de autoridad apegiándose a una institucionalidad fija, sino que debe ser espontánea y

²³⁹ Los gnósticos afirman poseer una tradición secreta, distinta a la corriente de los cristianos falsos. Ireneo, siguiendo este criterio, afirma que sí, pero que una procede de Dios y otra de Satanás, remontándose a Simón Mago (*Adv. Haer.*, 1, 27, 4).

abierta (Pagels, E., 1999, p. 66).²⁴⁰. No obstante, una lectura detallada de las fuentes primarias indica que sí hay un respeto a las figuras de los apóstoles; Nag Hammadi atribuye enseñanzas, revelaciones y ejemplos de conducta moral a Pablo, Pedro, Felipe, Tomás y Santiago. En el *Apócrifo de Juan*, queda evidenciado que a Juan se le atribuye la autoridad que plasma en su revelación. Por lo tanto, no es tan fácil afirmar que la gnosis devalúa el valor de la autoridad en general o desacredita una figura apostólica en particular, simplemente redefine e incluso reivindica la importancia de ciertos apóstoles respecto de otros y ofrece posibilidades distintas acerca del contenido de sus enseñanzas.

Para Ireneo, la iglesia articula la estructura de las autoridades divina y humana; si Dios es uno debe haber una sola iglesia y un representante de Dios autorizado, es decir, el obispo (*Adv. Haer.*, 1, 10, 1 - 3). Cualquier intento de derivar una autoridad que no sea de Él, deriva sólo de Satanás. De este modo, la primera separación sistemática que se tiene entre eclesiásticos y gnósticos la señala Ireneo de Lyon y la establece en términos de incompatibilidades doctrinales. No obstante, también es claro en señalar como primera dificultad el hecho de que estas diferencias no son fáciles de distinguir a primera vista, y por el contrario hay una tendencia a confundirse con la ortodoxia (*Adv. Haer., Pref.* 1 – 2).

Bajo estas condiciones se entiende que una de las primeras tareas de la iglesia naciente fuera la fijación de criterios de rectitud doctrinal. No es casual que los documentos de Nag Hammadi fueran escondidos en cavernas; su censura atestigua las primeras pugnas de la conformación del dogma cristiano y concretamente la autenticidad de sus textos. De su parte, la gnosis no fue necesariamente confrontativa con la Iglesia naciente, aunque claramente despertó alarma, y debió tener un poder significativo de

²⁴⁰ Tertuliano es radical en afirmar la necesaria verticalidad jerárquica de la institución, sin mujeres que participen en el culto, administren sacramentos y otras funciones (*De Virg. Vel.* 9), siguiendo la tradición hebrea de separar a las mujeres de las labores religiosas masculinas (ya hacia el año 200 habrían desaparecido todas las imágenes femeninas de Dios en el cristianismo ortodoxo). Sin embargo, más adelante llegará a cuestionar la estructura eclesiástica: “Y esta iglesia se reúne donde Dios dispone, pero es la iglesia espiritual para los hombres espirituales, y no es la iglesia de un grupo de obispos” (*De pud.*, 21, 76). Clemente defiende la igualdad moral de hombre y mujer (*Paed.*, 1, 9, 10). Por otra parte, es frecuente en otras tendencias el magisterio femenino: Marcelina entre los carpocracianos; Prisca y Maximina entre los montanistas. La tradición posterior suele descalificarlas moralmente como “locas” (*Epist. Hier.* 41, 4, 8; 120, 9, 15) y ramerías (*Epist. Hier.* 22, 38, 17; 84, 6, 18; 133, 4, 1 – 5).

persuasión, así como mucho éxito entre los círculos monacales, lo cual reitera su carácter familiar y conciliador.

Por su parte la iglesia, en su proyección social y auto definiéndose como *universal* (καθολική) buscó la manera de abarcar e incluir pastoralmente a la mayor parte de fieles, y ya hacia fines del siglo II se tienen criterios claros para aceptar a alguien dentro de la comunidad: confesar el credo, aceptar el bautismo, participar en el culto y respetar al clero²⁴¹. Clemente de Roma, Ignacio, Ireneo y Tertuliano dirigen sus escritos a la conciencia moral de la comunidad a fin de que respalden las estructuras emergentes de la organización jerárquica de la iglesia. Desde el punto de vista doctrinal, esto comporta la necesidad de fijar una ortodoxia clara y con ello delimitar qué se tiene como propio y qué como ajeno.

Para Ireneo, la iglesia es verdadera por ser depositaria de la auténtica *gnosis* (*Adv. Haer.*, 2, 27, 2), y por ello debe mantener la constitución eclesiástica (*Adv. Haer.*, 4, 33, 8). Ignacio lo reafirma al no dejar iglesia fuera de la jerarquía (*Ad Trall.* 3, 1), siendo el obispo quien articula la unión entre comunidad e iglesia (*Ad Smyr.* 8, 2). Por el contrario, el *Segundo Tratado del Gran Set* establece que lo que caracteriza a la iglesia verdadera es la unión con Dios y la unión de la misma comunidad creyente. Esta segunda tendencia vendría a estar representada además por Valentín, Basíledes, Heracleón, Tolomeo y otros anónimos, quienes no insisten en la importancia de la logística propia de la organización eclesial.

Estas diferencias de intereses inciden en que la teología dentro de cada una de estas tendencias tiene implicaciones prácticas sobre asuntos políticos y sociales. Así, por ejemplo, Clemente de Roma (Papa del año 88 al 97 d.C.), argumenta en su *Carta a los Corintios*²⁴² a favor de la subordinación a los gobernantes y al mismo tiempo rechaza la desobediencia de los Corintios, haciendo más clara la base teológica de su argumentación,

²⁴¹ Los gnósticos cuestionan los sacramentos oficiales en el sentido de que no constituyen una iniciación completa (*Adv. Haer.*, 3, 3, 2), lo cual no implica que sea insignificante, sino que la función interna está por encima del ritual externo. Hacia siglo III, Mani rechaza el sacramento bautismal como medio de salvación, aunque conserva el simbolismo del agua para expresar el ritual liberador de la gnosis.

²⁴² El propósito de la *Carta a los Corintios* es reestablecer a la iglesia Corintia de acuerdo con el modelo de la autoridad divina.

de modo tal que quienes obedecen a las autoridades terrenales demuestran su obediencia a Dios. La estructura jerárquica en la política terrenal se corresponde y legitima con la jerarquía celestial que es su respaldo²⁴³. Así, la teología justifica las relaciones de poder, de mando y subordinación (*Ep. ad Cor.*, 41, 3). De este modo, la sociedad viene a estar dividida entre el laicado y el clero, y éste a su vez se divide interiormente según las funciones de cada miembro de la iglesia.

Contemporáneo de Clemente, Ignacio de Antioquía afirmará en términos similares que el Obispo se asemeja al Padre (*Ad Trall.*, 3), y en este sentido, cuando el obispo ejerce su autoridad, lo hace legitimado en el nombre de Dios (*Ad Mag.*, 6). Al igual que Clemente, para Ignacio el poder del Obispo está respaldado por el poder de Dios (*Ad Eph.*, 5). Si teología y eclesiología se identifican, el obispo viene a ser la única persona autorizada para officiar el culto para que sea válido ante Dios (*Ad Smyr.*, 8). Desde Cicerón (*Nat. Deo.*, 3, 19), la tradición es el fundamento a partir del cual se oficializa la religión del Estado. De igual modo la iglesia, Ignacio y Clemente coinciden en que la autoridad tradicional, heredada desde Pedro, se justifica en el orden celestial que funciona como su modelo ejemplar. Del fundamento teológico se siguen consecuencias prácticas.

A esta continuidad entre teología y autoridad eclesial, la gnosis opone la distinción entre el Dios verdadero y el Creador (custodio de la iglesia).²⁴⁴, lo cual no significa necesariamente rechazar de plano las jerarquías o relaciones de autoridad, sino replantear su fundamento teológico. El mismo Ireneo afirma respecto de los valentinianos que se consideran a sí mismos como miembros plenos de la iglesia y se resisten a ser expulsados (*Adv. Haer.*, 3, 15, 2). La *Interpretación del conocimiento* (*Int. Gnos.* 6, 33 – 38; 15, 35 – 17, 27) asume una posición conciliadora entre gnósticos y eclesiásticos, partiendo de que todos como creyentes son miembros de la iglesia.

A su manera, la gnosis también correlaciona teología y práctica comunitaria, pero insiste en dejar de lado la estructura autoritaria basada en una tradición justificada en la autoridad espuria del dios malvado. El tratado *Sobre el origen del mundo* (105, 20; 106,

²⁴³ También Ireneo e Ignacio de Antioquia defienden el orden jerárquico de obispos, sacerdotes y diáconos en tanto reflejan el orden jerárquico celestial.

²⁴⁴ Tenemos clara esta distinción en *Apócrifo de Juan*, cf. *Apocr. Ioh.* II, 11, 16-24 y *Adv. Haer.*, 1, 30, 6.

18) habla de una iglesia creada por Sabaoth (hijo de Ialdabaot, el demiurgo creador), a la que el *Evangelio de los Egipcios* opone una iglesia Espiritual: “y la in[co]rruptible asamblea espiritual acreció en las cuatro luminarias del gran Autoengendrado viviente.” (55, 4 – 6).²⁴⁵

Esta oposición entre una iglesia mundana y una espiritual expresa una resistencia a una autoridad institucional que se subordine al demiurgo, así como a su representante terrenal²⁴⁶ (cf. *Hyp. Arch.*, 96, 28 – 30; *Adv. Haer.*, 3, 15, 2). La posesión de la gnosis justifica teológicamente el rechazo a los agentes del demiurgo y redefine el modo de considerar la autoridad espiritual; si la estructura de la iglesia (una *posible* iglesia) se levanta sobre el poder del demiurgo y no del Padre²⁴⁷; el iniciado tendría un acceso directo a Cristo²⁴⁸. Lo cual de ninguna manera excluye la posibilidad de los iniciados para congregarse, simplemente replantea las condiciones para hacerlo²⁴⁹; cada uno posee el potencial para su condena o liberación, y por tanto no depende siempre y necesariamente de intermediarios institucionales. Por ello, a quien primero hay que sobreponerse es a sí mismo. Es una lucha interna cuya meta es despertar del sueño y la ebriedad mundanos. La soledad es la experiencia inmediata, al saberse ajeno al mundo, pero esta es la meta precisamente de alcanzar la gnosis por nuestros propios medios, “pues tal individuo no es ya un cristiano, sino un Cristo” (*Ev. Phil.*, 67, 29).²⁵⁰

2.8 Conclusiones:

²⁴⁵ Véase además *Tract. Sth.* 60, 12 – 32.

²⁴⁶ La *Enseñanza autorizada* afirma que los cristianos falsos son peores que los paganos porque estos al menos tienen una excusa para su ignorancia (*Log. Aut.* 34, 12 – 13; 33, 4 – 34).

²⁴⁷ La distinción que hace la gnosis entre los verdaderos y falsos sacerdotes parte de que ortodoxos siguen la sucesión apostólica. Desde el punto de vista oficial, al apartarse de la tradición, los “herejes” se eximen de la aprobación del obispo (*Adv. Haer.*, 4, 26, 2). En el *Apocalipsis de Pedro*, quienes han sido iluminados son por sí solos capaces de discriminar lo verdadero de lo falso. No necesitan someterse a obispos y diáconos (*Apoc. Petr.* 70, 24 – 71, 4).

²⁴⁸ Solo Cristo es el verdadero pastor, cf. *Log. Aut.* 32, 30 – 33, 3.

²⁴⁹ Ireneo se indigna de que los gnósticos, partiendo del hecho de ser pneumáticos, se ven libres de las imposiciones éticas que el demiurgo exige para sí (*Adv. Haer.*, 1, 13, 6; 3, 15, 2). Por su parte, Hipólito señala que algunos que se hacen llamar cristianos son incapaces de vivir de acuerdo con las normas de la iglesia verdadera. No obstante, señala ante todo las cualidades espirituales de sus miembros, más que la sujeción a las autoridades, en lo cual se asemeja parcialmente a la gnosis (*Ref.* 9, 7 y 9, 12).

²⁵⁰ Para la gnosis, el conocimiento de sí es conocimiento de Dios. El Cristo de Nag Hammadi habla de iluminación y no de pecado. Como guía espiritual, es provisional, siempre distinto de la humanidad.

La filosofía clásica, desde los presocráticos hasta los grandes sistemas, afirma una ontología normativa que básicamente consiste en calificar la divinidad como necesariamente buena. Las objeciones de Epicuro, Trasímaco, Eurípides y Diágoras hacen énfasis en la indiferencia de los dioses, mas no en su culpa. En la gnosis se plantea el origen del mal que vemos a diario como reflejo mundano de las relaciones de poder en el mundo celestial, y es necesario percatarse de ello en vistas a posibilitar la liberación del alma. Si bien la patria originaria es la trascendencia esperada, sus motivos están arraigados en las condiciones materiales de existencia, para lo que *Apócrifo de Juan* ofrece una salida al dolor y la injusticia, una esperanza de bienestar congruente con la dignidad humana. El relato sobre el origen del mundo y el ser humano explica una realidad actualmente constatable, a saber, la alienación de lo espiritual en la deficiencia de lo material (cf. *Ev. Thm.*, 29). La explicación de la verticalidad ontológica que va desde el Reino Divino hasta la materia es común al *Apócrifo de Juan* y a otros autores medioplatónicos; Dios es absolutamente trascendente respecto del cosmos material. No obstante, este mundo con todas sus carencias posee también un cierto sustrato ontológico que, aunque finito, puede mediar en el ascenso del alma hacia lo Uno, y en ese sentido ofrecer posibilidades liberadoras.

Por otro lado, esta solución no depende de autoridades institucionalizadas ni las excluye de plano; la gnosis simplemente discute su fundamento. El debate sobre las bases teológicas del poder de la iglesia es también sobre el poder divino (lo cual no reduce la teología a la política, sino que muestra su correspondencia).; la teología funciona como base conceptual de la organización eclesiástica. La idea del Dios único, como respaldo doctrinal de obispo único, confirma y define quién se incluye dentro de la iglesia y quién no. La iglesia en su constitución emergente pudo admitir ideas y prácticas diversas, pero siempre y cuando sirvieran de apoyo a su estructura institucional básica. Sin embargo, las discrepancias con la gnosis eran irreconciliables: las consideraciones sobre la organización de la autoridad, el problema del martirio y funciones de la mujer, entre otras.

Capítulo tercero

El Apócrifo de Juan es un ejemplo de cómo la gnosis manejó conceptos comunes al cristianismo y al platonismo medio, que vieron en tal afinidad una usura retorcida de sus principios. Sus especulaciones filosóficas tuvieron un carácter marcadamente religioso, de modo que la antropología y cosmología se pensaron en relación con la divinidad. Las discusiones tuvieron lugar a propósito del estatuto ontológico del Creador, la materia y el orden cósmico, concretamente en vistas a establecer la relación entre el bien y el ser. Las argumentaciones en torno a la gnosis se orientaron a resolver los compromisos filosóficos de una ontología normativa tras la afirmación del mal como una realidad en sí misma.

3.1 La desestimación del mal en el platonismo medio

En los primeros siglos de nuestra era, la vida religiosa estuvo marcada por la presencia influyente de cultos orientales, cuyo antecedente más claro se remonta a la expansión de los cultos egipcios durante el periodo de los Antoninos (96 – 192 d.C.²⁵¹). El auge de este sincretismo resultó de gran influencia sobre el judaísmo helenístico²⁵², el platonismo medio, la gnosis, el hermetismo y el cristianismo eclesiástico, respecto de sus especulaciones en torno al problema del mal. Posteriormente, el platonismo de siglos II y III vincula el mal con la materia y su relación de esta con la divinidad (en vistas a establecer su nivel de responsabilidad). Numenio la considera como una fuerza activa y, en su lectura del pitagorismo, la identifica con la Diada indefinida (*Fr.* 52, 39). Según el

²⁵¹ Hacia el último cuarto del primer siglo, Plutarco escribe *De Iside et Osiride*, y Apuleyo el relato de una iniciación del culto de Isis en el *Asno de Oro*, cuya fama se extiende durante el gobierno de la dinastía de los Severos. El jefe de esta dinastía, Septimio Severo, se casó con la hija de un sacerdote siríaco, Julia Domna. Para ella es que Filóstrato escribe la biografía de Apolonio de Tiana. Alejandro Severo, sucesor de Heliogábalo, oraba todos los días frente a imágenes de Orfeo, Apolonio de Tiana y Jesús.

²⁵² Que el judaísmo de siglo I fue pluralista en sus posiciones teológicas lo confirma el hallazgo de los Manuscritos del Mar Muerto en 1947. Estos documentos fueron escritos por esenios que rompieron con el judaísmo oficial del templo de Jerusalén y emigraron al desierto de Wadi Qumran. Entendieron su situación en términos de la relación luz – oscuridad, un dualismo que tuvo antecedentes en el dualismo persa y proyecciones en la gnosis posterior: la escatología se resuelve en el triunfo del bien. La quema de Qumran por parte de Vespasiano hacia el año 68, la caída de Jerusalén y la destrucción del templo en el 70, y los constantes ahogos de revueltas judías por parte de los romanos, sugieren una visión de historia como lucha del bien contra el mal que constituye una escatología evidente en la narrativa apocalíptica, que atestigua Lactancio (*De div.* 17, 7). Véase (Collins, J. & Craig, E., 2006).

testimonio de Orígenes, para Celso “el mal no viene de Dios, sino que es inherente a la materia y habita entre lo mortal” (*Cels.*, 4, 65, 3-4) y por ello “es forzoso que haya males que no tienen otro lugar que la tierra” (*Cels.*, 8, 55, 10-11). Posición similar a la de Moderato de Cádiz: “también por esto la materia parece ser lo malo al haberse escapado de lo bueno” (en: Simplicio, *In Ph.*, 9, 231, 21). Así, el origen de los males se debe a un factor externo (ἔξωθεν) responsable del descenso del alma, que Numenio y Cronio identifican con la materia (ὕλη).

Aunque su lectura de Platón no fue uniforme, el platonismo medio comparte la trascendencia de *nous* supremo, enfatizando su lejanía e indiferencia en relación con el cosmos; las teologías de Numenio de Apamea y Albino son claros ejemplos. Ambos presentan doctrinas demiúrgicas, en que el artesano del cosmos se entiende como una mente segunda²⁵³. Esta degradación sugiere un esfuerzo específico por afirmar el carácter superior del primer Dios de modo tal que fuera absuelto de la materialidad²⁵⁴. En *Apócrifo de Juan*, la superioridad ontológica del Primer Principio se afirma a través de la teología negativa, que podría representar un desarrollo del *Parménides*²⁵⁵. Que el Padre carezca de definición, lugar, medida o nombre, no significa privación o defecto de su parte, sino que su plenitud es tal que sobrepasa estos atributos.

Desde una lectura del *Timeo*, el medioplatonismo comparte la idea de una entidad inteligible entre Dios y el mundo, aunque varía en su forma de entenderlo. Plutarco de Queronea (principalmente a partir de 50d y 52d), es el primero entre los intérpretes de Platón que elabora una metafísica donde hay un alma precósmica vinculada al mal. Antes

²⁵³ Para Plotino, la Inteligencia (*νοῦς*) es la segunda hipóstasis (*Enn.* 5, 3, 5, 43-44), emanada desde la abundancia luminosa del Uno (*Enn.* 5, 3, 12, 40; 5, 5, 23). Esta Inteligencia se considera indeterminada (ἀορίστω) por su actividad misma y porque recibe su determinación desde el objeto inteligible, i.e., su principio superior (*Enn.* 5, 4, 2, 6-9). En ella convergen la díada pitagórica (ἀορίστω δυάδι, cf. *Enn.* 5, 1, 5, 7-8) y el intelecto potencial (*νοῦς δυνάμει*) o receptivo (*δεκτικὸς νοῦς*) aristotélico (cf. *Anim.* 429 a15 – a29, *Metaph.* 1072b 22).

²⁵⁴ Plotino habrá de caracterizarlo como lo Uno, superior a todo y totalmente incognoscible. La Biblioteca de Nag Hammadi refleja desarrollos paralelos (*Allog.*, 61, 32 – 64, 14; *Zost.* 64, 13 – 65, 10.).

²⁵⁵ En el diálogo sobre lo Uno, Parménides lo refiere como algo simple: no tiene partes ni es un todo (137 c4–d3), carente de límites (137 d4–8), extensión o figura (137 d8–138 a1), lugar (138 a2–b6, reposo o movimiento (138 b7–139 b3), mismidad y otredad (139 b4–e6), semejanza y diferencia (139 e7–140 b5), igualdad y desigualdad (14 0b6–d8), temporalidad y sucesión (140 e1–141 d6). De modo que lo Uno ni es ni participa del ser, ni tiene nombre ni ciencia (141 d7–142 a8).

de la creación coexistían una materia caótica y un alma desordenada²⁵⁶, la cual participa como intermediaria entre el reino de lo inteligible y la materia para hacer llegar las formas hacia el mundo sensible. Esta alma precósmica²⁵⁷ es un principio *kinético* por cuanto se relaciona con la materia; el demiurgo por otro lado se entiende como un intelecto y al mismo tiempo como algo inteligible, que impone su propia racionalidad (como ser indivisible e inteligible) al alma desordenada preexistente (*In Tim.* 2, 381, 26 – 382, 14).

En el tratado *Sobre la generación del alma en el Timeo*, Plutarco muestra su influencia del dualismo metafísico del zoroastrismo (*De Is.* 369d - 370c).²⁵⁸, en virtud del cual hace su lectura de la obra platónica y le conduce a postular la realidad del mal desde: 1) la interpretación de recursos específicos, como los ciclos en el *Político* 269e – 270a (*De anim. proc.*, 1015 d11 – e4), la necesidad (ἀνάγκη) en el *Timeo* 48a (*De anim. proc.*, 1014 e9-10) y las dos almas en las *Leyes* 896d-898c (especialmente la noción de κακοποιός ψυχή, *De anim. proc.*, 1013 f1).; 2) los conceptos de mónada y díada indefinida propios del pitagorismo, como elementos constitutivos de lo real (*De anim. proc.*, 1025 d1-2).; 3) antecedentes del zoroastrismo, al que elogia (*De Is.*, 369e). Concluye que el mal es causado por una tercera alma entre el Demiurgo y la materia (*De Is.*, 370f), caracterizada por los atributos de la necesidad (ἀνάγκη, *Tim.* 48 a1²⁵⁹), lo ilimitado (ἄπειρος, *Phil.*, 16 e2, 30 c4) y el ciclo cósmico (κύκλω, *Pol.* 269, c5). Plutarco sostiene un antagonismo cósmico entre un principio bueno y racional (*De def. or.*, 423d) y otro indefinido, causa de lo múltiple (*De def. or.*, 428e) desordenado, desmedido e irracional (*De anim. proc.* 1014d, 1015d, 1024c). Su razonamiento, en resumen es el siguiente: Dios es bueno y no puede ser causa del mal, por lo tanto el mal debe tener otro origen. Este origen tampoco puede ser la materia, “ayuna de toda calidad y de capacidad propia (...) lo que por sí mismo carece de calidad, de actividad y de inclinación” (*De anim. Proc.* 1014 f3– 1015 a2). Por lo tanto, debe tratarse de un tercer principio: un alma carente de orden

²⁵⁶ También las realidades inteligibles existían, pero el mundo no participaba de ellas. El desorden anterior al cosmos (*Pol.* 273b4-c3) está a la espera de recibir las formas que el artífice del mundo dispone para su constitución.

²⁵⁷ Casi tres siglos después, Proclo atribuye la doctrina del alma maléfica a Plutarco y Ático (*In Tim.* 1, 382, 2 – 11). También llamada alma precósmica, se encarga de recibir órdenes en el proceso cosmogónico, cuya responsabilidad sobre el origen del mal se explica en el tratado *De Malorum subsistentia*, 45, 15 -17.

²⁵⁸ Asimismo hace una personificación de ese mal, llamado Seth o Tifón (*De Is.* 371b; 372a), identificado con la diada irracional.

²⁵⁹ En el *Cratilo* (420 d9), ἀνάγκη se vincula a ἀμαρτία (error) y ἀμαθία (ignorancia).

y racionalidad, el “elemento que agita a la materia y que resulta divisible por lo que respecta a los cuerpos, movimiento desordenado e irracional pero no inanimado” (*De anim. Proc.* 1015 e1-3). No obstante, esta alma precósmica no es del todo mala; por irracional que sea sigue siendo una imagen del Alma, y en cierta medida participa de su excelencia moral. Para ser absolutamente mala, tendría que ser diametralmente contraria. Este “dualismo” es continuado por Ático y Numenio, y en cierto modo influyente en Plotino (por la relación del mal con lo indeterminado).

En el caso de Numenio, influenciado por el platonismo alejandrino²⁶⁰, hay también una separación entre el dios mayor y el demiurgo²⁶¹: “en efecto, si tampoco es necesario que el Primero cree, debe igualmente considerarse que el Primer Dios es Padre del Dios demiurgo” (*Fr.* 12, 2 - 3). El primero es llamado αὐτοάγαθον (bien en sí), mientras que el demiurgo solo es bueno en tanto lo imite; no lo es por naturaleza sino por derivación (*Fr.* 16, 4). Es el Demiurgo, y no el primer Intelecto, que es objeto de conocimiento (*Fr.* 17). Respecto del Bien, Numenio lo iguala al Ser, son nombres de un único principio. El Bien no trasciende al Ser, pero ambos trascienden el Alma del mundo; en su lectura de Platón, Numenio establece una identidad entre lo incorporeal, el ser, el bien y lo inteligible. Su ontología se define desde lo inmaterial: “... es necesario que uno, apartándose bien lejos de lo sensible, dialogue solo con el Bien solo; allí no hay hombre ni ningún otro viviente, ni cuerpo grande ni pequeño sino una soledad simplemente inefable e inexplicable” (*Frag.* 2). A nivel epistemológico, el proceso que lleva al conocimiento del Bien consiste en un único movimiento, a saber, el paso de lo sensible a lo suprasensible²⁶². Se da una subordinación ontológica en que el Bien es al Demiurgo como este al devenir (*Frag.* 16).

Esta jerarquía redefine los términos establecidos en el *Timeo* 28c, en que Platón se refiere al demiurgo como Creador y Padre (ποιητῆς καὶ πατήρ), toda vez que Numenio

²⁶⁰Filón de Alejandría habla del Logos como un dios secundario, propio de la humanidad imperfecta. El Dios primordial corresponde a los sabios y perfectos (*Quaest. et sol. in Gen.* 2, 62).

²⁶¹ “Pues el Padre ha concluido todas las cosas y las ha entregado al Intelecto segundo, al que vosotros llamáis primero, en la medida en que pertenecís a la raza humana.” (*Orac. Chal.* Fr. 7). Otro apelativo que recibe el demiurgo es artífice (ἐργοτεχνίτης, *Orac. Chal.* 33, 1; *In Tim.* 12, 18).

²⁶² Para Plotino se conoce primero el ser y luego el Bien: “La razón es que el objeto de la intelección tiene que ser anterior a dicha intelección. De lo contrario, ¿cómo llegaría ésta a pensar en él?” (*Enn.* 5, 9, 7, 14-15); “Luego el Bien es una actividad por encima de la Inteligencia, del Pensamiento y de la Vida.” (*Enn.*, 6, 8, 16, 35-36).

distingue entre la primacía del Padre y la subordinación del Demiurgo y su obra, de modo que la escala platónica se reestructura ontológicamente de mayor a menor desde el Primer Dios (τὸν πρῶτον), hacia el Demiurgo (secundario, τὸν δεύτερον, o el alma del mundo) y el mundo material (tercer dios, τὸν τρίτον, *Fr.* 21, 1 – 5). Numenio establece una continuidad entre el primer y segundo dios (como entidades demiúrgicas) respecto de la cual el *Apócrifo de Juan* (y otras formas de gnosis, así como otros platónicos) guardan considerable distancia, por cuanto el *Padre* es anterior a todo, singular y solitario (cf. *Apocr. Ioh.* II, 2, 30 – 34) y no le es predicable la generación (cf. *In Tim.* 1, 304, 5-7).²⁶³ De la *mónada* es inadmisibles la atribución de operario o fabricante cósmico, que padezca la fatiga y requiera descanso (*Gn.* 2, 3). La tradición alejandrina no es uniforme a propósito de identificar el Dios verdadero con el Creador; por contraste Filón de Alejandría compagina y dignifica su dimensión creadora y regente:

Su potencia creadora (ποιητικὴ δύναμις) es llamada Dios, y es aquella por medio de la cual estableció, creó y ordenó este universo; en tanto que la real (βασιλική) es llamada Señor, pues es aquella mediante la cual gobierna y rige con firmeza y justicia cuanto ha llegado a existir (*Vit. Mos.* 2, 99, 2, cf. *Abrah.* 121, 4).

Apócrifo de Juan es tajante en distinguir uno de otro. Su relato de la creación sigue más la línea de un medioplatónico como Numenio, en tanto tiene como punto de partida la preexistencia de una materia caótica (entendida como “oscuridad”, *Apocr. Ioh.* II, 11, 11-15), inadmisibles para una tradición monoteísta en que la correlación de Dios como Creador y Omnipotente sea necesaria²⁶⁴. Efectivamente Numenio es más radical que Plutarco en relacionar el mal y la materia que, en tanto que *díada*, se vincula al devenir (ῥέουσα) y la concupiscencia (ἐπιθυμητικὸν ἦθος), al punto que inclina al Demiurgo al deseo (*Frag.* 11), pero su naturaleza le permite sobreponerse y ordenarla (*Frag.* 18), de modo que cumple como principio intermediario entre lo inteligible y lo sensible, la

²⁶³ Habrá que esperar hasta Plotino para una resolver la relación entre lo Uno y sus derivados mediante una estructura hipostática solvente, cf. *Enn.* 5, 5, 4, 32.

²⁶⁴ Esto es, en capacidad de crear desde la nada, cf. *Adv. Herm.* 1, 2; *Adv. Marc.* 1, 15; *Princ.* 2, 1, 4. *Adv. Haer.* 2, 1, 1; 2, 14, 4; 2, 1, 46. En *Gn.* 1, 1 -2 la posibilidad de una creación en el tiempo a partir de una materia caótica preexistente se debe a su falta de claridad, que sí aparece hasta 2 *Mac.* 7, 28.

contemplación del superior y el gobierno de lo inferior²⁶⁵. Plutarco tiende a responsabilizar del mal al “alma perversa” desde la lectura que hace de las *Leyes* (896d-e) y vinculada a la necesidad (*Tim.* 46e, 47e, 56c, 68e), para ser alma del mundo debió participar de la inteligencia y armonía superiores (*De Anim. Proc.* 1014 E 3), propias del Padre, el cual no es responsable de la materia en sí misma, sino de su orden y belleza (*De anim. Proc.* 1017 A 9. Cf. 1024 A 3; 1031 D 11). En cualquier caso, el Primer Dios no depende de la asistencia del segundo para pensar, sino que, en el pensamiento que tiene por objeto las ideas del mundo, el Primer Dios utiliza el intelecto del demiurgo para iniciar el proceso hacia lo inferior, que culmina en la presencia de lo inteligible en lo sensible (Montserrat, J., 1987).

Estas mediaciones entre la realidad trascendente y el mundo material se resuelven en la gnosis a través del sincretismo que complementa con elementos de la trinidad cristiana. Los tratados *Allogenes*, *Tres Estelas de Seth*, *Pensamiento Trimorfo* y *Apócrifo de Juan* presentan una ontología de tres niveles: el más allá del ser²⁶⁶, el inteligible y la esfera inferior de la naturaleza. En ellos, el intelecto (Eón de *Barbelo*²⁶⁷) también es tripartito, sea estructuralmente (tres niveles en *Allógenes*, *Zostrianos* y *Tres Estelas de Seth*) o narrativamente (tres descensos de Protennoia en *Pensamiento Trimorfo* y *Apócrifo de Juan*).

El más claro antecedente para desarrollar una cosmogonía “trinitaria” es el pasaje en el *Timeo* en que Platón se refiere al Ser, receptáculo y devenir como Padre, Madre e Hijo respectivamente (50 d2-3). Las formas son el sustento metafísico de cuanto se plasma en el devenir, de manera análoga a como la Madre genera a partir de la chispa divina que recibe y da a luz al Hijo autoengendrado. Asimismo, el desdoblamiento de Sofía²⁶⁸ en un

²⁶⁵ Plotino es más radical al describir ambas funciones como propias de dos almas distintas (*Enn.* 3, 8, 5, 10 – 13; 3, 8, 4, 15 – 2).

²⁶⁶ La expresión “τὸ μὴ ὄν super τὸ ὄν” (el no ser más allá del ser) aparece posteriormente en Mario Victorino (*Cand.* 14, 1) y muy similar en Porfirio (τὸ ὑπὲρ τὸ ὄν μὴ ὄν, *Sent.* 26, 3). *Allógenes* se refiere a lo Uno como “existencia inexistente” (53, 31; 55, 30; 62, 23; 65, 33; 66, 27). Sócrates se refiere al Bien como “algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto a dignidad y a potencia” (*Resp.*, 509 b9).

²⁶⁷ *Barbeló* es un nombre hebreo cuya etimología no está clara. Podría ser un compuesto de *arbáh* (cuatro): la “tétrada divina”, o provenir del arameo *barbal*: “el espíritu resplandece”, o del arameo *bar Baal*: “hijo del Señor”, o del siríaco *barbá’ eló*, que en hebreo primitivo deviene *be – arba – Eloha*, “Dios en cuatro”, el Tetragrámaton o Nombre de Dios.

²⁶⁸ Es frecuente en la gnosis encontrar una caracterización de este principio femenino como Sofía. El término hebreo es Chokmâh o hokmah (חכמה) y su forma plural es Achamot (Αχαμώθ), que en ciertas tendencias

nivel superior racional – establece y otro inferior – cambiante se corresponde a la división del alma cósmica propia de Numenio y Plutarco (Turner, 2001, p. 252).

En el *Apócrifo de Juan* hay una correspondencia entre los tres descensos narrados en el monólogo de la Suprema Inteligencia (*Apocr. Ioh.* II, 30,11–31,25) y los tres movimientos redentores del mundo superior en favor del inferior: la imagen de Adán, la iluminación de Eva y la manifestación final de Cristo. Su intervención redentora es necesaria por cuanto la creación como tal es un accidente desafortunado. No obstante, desde el *Apócrifo de Juan* no hay un rechazo al mundo material por sí mismo, ya que alguna semejanza tiene con las formas divinas ejemplares, sino en tanto ha resultado de la envidia e ignorancia del Creador (cf. *Apocr. Ioh.* II, 12, 34 – 13, 5; *Adv. Haer.*, 1, 5, 3). Esta noción de “reflejo” permite salvar la distancia ontológica que comienza desde el primer paso del desbordamiento emanativo, en que el Padre Supremo se mira a sí mismo en el agua que refleja su luz (*Apocr. Ioh.* BG, 26, 15 – 27, 9).²⁶⁹ Esta exteriorización deviene en un proceso jerárquico en que los estratos se personifican hasta llegar a los arcontes, quienes se engañan creyendo que crean a semejanza de las formas, cuando en realidad lo hacen desde una imagen de segundo grado, una copia de una copia (cf. *Resp.* 597a – e; *Enn.* 2, 9, 10, 27).

Esta cosmogonía supone al menos dos rupturas respecto de la Antigüedad: no se rechaza la noción de cosmos como orden (tal y como se extendió incluso hasta el estoicismo) pero sí su valoración, al tratarse de un orden engañoso y opresivo, un lugar inhóspito destinado a la desgracia y el sufrimiento. En segundo lugar, definitivamente

se identifican (*Adv. Haer.* 1, 1, 7, 3; 1, 1, 12, 43). A partir de una lectura de *Proverbios* (cf., 9, 1) reflexionaron que Sofía Achamot es la extensión femenina con que Dios crea el mundo, que al querer concebir por sí sola violenta el consorcio propio de los eones y el resultado es Ialdabaoth, un engendro malvado. *Trueno, mente perfecta* es un discurso de Sofía – Eva. Otros sistemas de gnosticismo se refieren a este principio femenino como *Ennoia* (*Orat. Ar.* 26, 449, 1; *Adv. Haer.* 1, 6, 1, 40; 1, 6, 1a, 7). La importancia de la Madre en la estructura trinitaria y la armonización del principio paterno y materno sería un aporte tardío de *Apocr. Ioh.* (Grant, R., 1966, p. 111). En efecto, *Apocr. Ioh.* se vale de la expresión hebrea para Espíritu (*Ruah*, רוּחַ) de género femenino, que por demás remarca su dependencia judía. La unión entre Padre e Hijo es la Madre. En el *Evangelio de los Hebreos* Cristo se refiere al Espíritu Santo como su Madre (cf. Orígenes, *Comm. Joh.* 2, 12).

²⁶⁹ Pleše (2006, p. 96) observa un antecedente con la distinción aristotélica entre ὄψις y ὄρασις (*De Anim.* 426 a13-14; 428 a6-7), esto es, la facultad de ver (como potencia) y el ejercicio de la vista (como acto). Así, la imagen (εἰκόν) que el Padre concibe (νοεῖν) de sí mismo, al verse reflejada en el agua que le rodea, se actualiza como ἔννοια “irguiéndose y manifestándose en el resplandor de aquella luz” (*Apocr. Ioh.* BG 27, 5-9).

pierde su atributo más importante, a saber, la eternidad, en cuyo caso es comprensible que su escatología se proyecta hacia la liberación de los apresados en este mundo y para lo cual es necesaria la presencia del Salvador. Tratándose de un lugar decadente y hostil que opaca la luz de afuera y encarcela las almas de adentro, para las que su conciencia de alienación es el primer indicio de su despertar²⁷⁰. Esta condición de opresión y necesidad demanda el auxilio de un Salvador, quien además de acabar con la maldad del creador y lo creado, señala el camino de vuelta por el que nuestra alma ha de transitar tras la muerte física²⁷¹.

3.2 El mal como hipóstasis

En buena medida la explicación al origen del mal giró en torno al papel del creador, a partir de donde adquiere una dimensión ontológica y se torna en una cuestión metafísica planteada en la pregunta: ¿de dónde viene la materia y quién es el dios creador? (Pleše, Z., 2014). En este sentido, la gnosis expresa un momento crítico a propósito del monoteísmo y sus alcances, concretamente, una teología que articule creación y salvación. Es precisamente en esta crisis de donde surge la pregunta sobre el porqué del mal, y la respuesta suele ubicarse en el dios judío (Taubes, J., 2008, pp. 109-116). Probablemente por eso es por lo que Tertuliano extiende a todas las *herejías* una preocupación común por el problema del mal (*Adv. Marc.*, 1, 2, 2) y coinciden en relacionarlo con las carencias e iniquidades del mundo físico. A propósito cabe destacar la novedad de atribuir la responsabilidad del mal a un poder superior ignorante, aciago y rencoroso, con lo que el mal adquiere un estatuto ontológico inédito en la Antigüedad expuesto en la pregunta por su origen y relación con el creador y la materia. En este sentido, la polémica de la gnosis

²⁷⁰ En la gnosis, el ser humano no precisa ser adoctrinado, sino despertado para el reencuentro consigo mismo.

²⁷¹ En el apócrifo judeo – cristiano *Ascensión de Isaías*, que relaciona la venida del Salvador y la destrucción del Demiurgo y sus arcontes, de quienes, refiriéndose a su ignorancia, se dice: “*pues ellos me han mentado, diciéndome. Sólo nosotros y nadie más que nosotros*” (10, 13). Al llegar a la puerta de cada uno de los cielos, Jesús tiene que decirle al ángel guardián el santo y seña correspondiente para no ser reconocido (10, 24). Su paralelo más significativo es el descenso – ascenso, idéntico al descrito por Ireneo a propósito de los ofitas (*Adv. Haer.* 1, 30, 12), donde Jesús sigue siendo un incógnito. La idea de encarnación sigue la tradición doceta.

no solo la enfrentó al incipiente dogma cristiano, sino posteriormente a adversarios en la filosofía neoplatónica. En el neoplatonismo, el origen del mal suele verse como una decadencia hipostática: “el origen del mal es la curiosidad por entrar en el devenir, la primera alteridad y la voluntad de autopertenecerse” (*Enn.* 5, 1, 1, 3 – 5). Plotino procura evitar responsabilizar a la primera hipóstasis, evitando al mismo tiempo caer en alguna forma de dualismo, de modo que hace emanar en una cascada a las hipóstasis hasta llegar a la materia, que él define como absoluta privación y opuesta al bien (*Enn.* 1, 8, 14, 50, 1 - 10), aunque no sea un principio ontológico; el mal es un accidente en la manera de relacionarse el alma con la materia, no es mala por sí sola, sino en la impresión que nos da al contemplarla. Para Proclo, la materia es la hipóstasis menor, pero no se identifica con la privación ni es totalmente opuesta al bien. Estos desarrollos del neoplatonismo habrían de conducir hacia la teodicea más sistemática de Agustín, cuyo planteamiento del mal (que el maniqueísmo ubica como realidad empírica, existente tanto como el bien) se soluciona teniendo a Dios como armonizador del todo y al ser humano como agente moral de voluntad mudable.

El estatus ontológico del mal en el platonismo medio no tiene el carácter religioso o psicológico que tendría en el cristianismo, donde no tiene lugar en una cascada hipostática, precisamente porque es lo contrario al ser ($\tau\acute{o}\ \mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$). No es *algo*, pero sí capaz de corromper el bien. En un autor como Numenio, no hay cabida tampoco para suponer una generación malintencionada de un Demiurgo perverso, primero porque la materia no es generada (*Fr.* 52), y segundo porque el demiurgo es bueno en tanto el bien le es connatural (*Fr.* 16). Solo se habla de generación en tanto es informada por el creador, pero coeva con Él. Este proceso generador es bueno, en primer lugar, en tanto el demiurgo crea contemplando la excelencia de las ideas (*Fr.* 18), y las imperfecciones que deriven pertenecen a la naturaleza de la materia (la cual, a la luz de las determinaciones formales que recibe, es mejorable²⁷²). Por otra parte, este Demiurgo opera como legislador y gobernante de su propia obra (*Fr.* 12, 13). En la teología origeniana se resuelve la omnipresencia providente de Dios al afirmar que si bien Dios está en todo, no se identifica

²⁷² El *Timeo* admite la bondad de la materia en tanto contribuye a la constitución del mundo (cf. *Tim.*, 49 a6, 50 d3, 51 a4, 52 d4-5, 34 b8-9) por cuanto es generada por Dios (*Fil.* 23 c9-10).

con todo aquello donde está, de modo que no le es predicable la imperfección o la injusticia (*Princ.* 3, 6, 2).

No resulta fácil encontrar entre los contemporáneos (vg. Plutarco, Numenio, *Oráculos Caldeos*) la misma uniformidad en cuanto al origen del mundo fenoménico como una pasión o desbordamiento ontológico. En los *Oráculos Caldeos*, el Padre tiende a la creación pero no lo hace directamente sino a través de *Hécate* (*Fr.* 35), a partir de la cual surge el alma cósmica, esto es, el reino de la naturaleza (idéntico al hado, εἰμαρμένον, *Fr.* 102-103, cf. *Enn.* 4, 3, 13, 20).²⁷³ El alma del mundo se ubica bajo el intelecto demiúrgico (secundario), de modo que anima el mundo sensible como su imagen (*Fr.* 101) a través del calor (*Fr.* 53, 70). De cuanto emana desde el Intelecto y el Padre, la materia ocupa el lugar ontológicamente más bajo (*Fr.* 34-35), como un abismo informe y carente de inteligencia (incluso amargo, *Fr.* 129), pero eventualmente mejorable según reciba las formas del demiurgo (*Fr.* 216, 173, dudosos ambos²⁷⁴).

Asimismo, en Plutarco (*De anim. Proc.* 1014 a – 1015 f; *De Is.* 373 a – b) la fabricación del mundo es una operación racional con que la divinidad (la mejor de las causas) ordena la materia caótica (y coeterna, *De anim. Proc.* 1014 b2). Numenio comparte la idea de una materia anterior al cosmos, cuya deficiencia ontológica la sujeta al devenir y a la indeterminación (*Fr.* 4a), para lo cual Dios asiste aunque eso signifique mostrar una imagen degradada de sí (*Fr.* 52, 298), desplegándose desde su primacía como Padre (simple) hacia una segunda y tercera forma asociadas a la materia (*Fr.* 11). En todo caso, la descendencia escalonada de la emanación divina, pese a todo, no es corruptible (*Fr.* 37, 52, cf. *De Anim. Proc.* 1025 d1).

No fue extraño para el platonismo medio, desde una lectura principalmente del *Timeo*, la relación de la χώρα con el alma malvada ingénita (Numenio, fr. 52) o alma del

²⁷³ Lo mismo Plutarco, que identifica el hado y el alma del mundo, dividida en: la parte fija (llamada Cloto), la errante (Átropo) y la terrenal (Láquesis). Se trata de las Moiras, personificaciones mitológicas del destino (cf. *Fat.* 568 e 3).

²⁷⁴ Con Apócrifo de Juan parece darse una correspondencia en tanto ambos establecen una tríada de principios supremos: en principio el padre y en medio la madre (o principio femenino). El *Hijo* es una especificidad en que *Apócrifo de Juan* aventaja a los *Oráculos Caldeos*.

mundo (Plutarco, cf. *De Anim. Proc.* 1014 e5²⁷⁵). La *χώρα* es el espacio organizado geoméricamente (*Tim.* 50c; 53a-b) y como tal inteligible (*Tim.* 51a-b) que opera como principio del devenir. Es el espacio en que las cosas llegan a ser (*Tim.* 52 b2), que al mismo tiempo es principio del desorden cósmico (*Tim.* 30 a2-6) y de la resistencia al orden (*Pol.* 269 c – 270a).²⁷⁶ No obstante, su constitución teleológica apunta hacia el Bien (*Tim.* 47e-48a; 68e – 69a). Plutarco no establece una relación causal directa del *χώρα* material respecto del mal, por cuanto “no ha suministrado el mal por sus propios medios, ya que está desprovista de cualidades y recibe todos sus rasgos diferenciadores del principio que la mueve e informa” (*De Comm. Not.* 1076 c8-10). El receptáculo, que Plutarco iguala a la materia (*χώρα και ὕλη*, *De Is.* 372 f1), es por sí misma incapaz de mantener la presencia de las formas, sujeta a las vacilaciones y fragilidades del devenir. Su naturaleza pasiva solo puede ver alterada (para bien) en tanto sea informada racionalmente. A este respecto, la identidad de la materia con la privación²⁷⁷ aparece solamente una vez en el *corpus* plutarqueo (*De Def. Or.* 414 d5), lo cual indica que se trata de una relación por la que el platonismo medio no pareció ocuparse²⁷⁸.

La agencia demiúrgica que opera sobre este espacio material se expresó en el platonismo medio con la categoría de “alma del mundo” (*κόσμου ψυχήν*, que la tradición alejandrina ya distinguía del Dios principal, cf. *De Migr.* 181, 2).²⁷⁹, usualmente ocupando

²⁷⁵ Sobre la relación de la materia con el mal, Plutarco esgrime su polémica contra el estoicismo, cf. *De Comm. Not.* 1076 c12 – d4.

²⁷⁶ La relación entre estos desórdenes cósmicos con el alma se trata en las *Leyes* (896e – 897d; 904a-c) y el *Político* (988d-e). También un problema de toda la tradición del platonismo medio

²⁷⁷ Una de las críticas que Aristóteles hace a los platónicos es precisamente no distinguir entre privación y materia (*Phys.* 192 a13-25). La privación es contraria a la forma y por definición “no es”, mientras que la materia es aquello que desea la forma y solo accidentalmente “no es”. Si se considera la privación como agente del mal, no existiría del todo (*Phys.* 192 a14-16).

²⁷⁸ De hecho no aparece entre ningún otro autor medioplatónico. Para la época, la relación entre la *ὕλη* y la *στέρησις* se desarrolla en el *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, de Alejandro de Afrodisia. Para un desarrollo más amplio habrá que esperar hasta Plotino, para quien, contra Aristóteles, materia y privación se identifican (*Enn.* 2, 4, 16, 3-8), al oponerla a la forma y por lo tanto opuesta a lo bueno, divino y verdadero.

²⁷⁹ El “alma del mundo” aparece en la filosofía griega, de manera sutil en Tales de Mileto (DK 11 A 1, 22 y 23) y con más claridad en Heráclito (DK 22 A 15 y 17). Para Demócrito, Dios es esfera ígnea y alma del mundo (DK 68 A 74). Más adelante se halla referida a Oinópides de Quíos, Cleantes de Aso y Diógenes de Apolonia (en su fragmento DK 64 A 8/3), para quienes se identifica con Dios, en su racionalidad y señorío sobre los elementos. Ireneo refiere el alma del mundo a la herejía de Marcos (*Adv. Haer.* 1, 8, 10, 6).

el tercero de los lugares en la tríada. Numenio (según testimonio de Eusebio de Cesarea) la refiere en estos términos:

Los que intentan explicar (διασαφεῖν) a Platón refieren estas cosas al primer dios, a la causa segunda y tercero al alma del cosmos, al delimitar que ella es también tercer dios. En cambio, los escritos divinos ubican la tríada sagrada y bienaventurada de Padre, Hijo y Espíritu Santo según se ha explicado en el λόγος sobre el principio (en: *Praep. Ev.* 11, 20, 3).

En la cosmología del platonismo medio, el alma del mundo es el tercer nivel de cuantos comprende el universo. El Intelecto ocupa el segundo lugar como hipóstasis del primero, donde se encuentra el *Rey* (cf. *Ep. Sec.* 312 e) o Dios Primero (*Didask.* 10, 2, 4; *De Is.* 354 d5).²⁸⁰ Aun si ocupa el nivel inferior en la escala ontológica, la materia no es desdeñable por cuanto participa del bien trascendente, como imagen del Mundo Inteligible y gobernada por el Alma Cósmica (como el cuerpo está gobernado por el alma, cf. *De Nat. Deor.* 3, 14).²⁸¹ Por su parte, el *Apócrifo de Juan.* ubica el nivel más trascendente (donde se ubican Barbelo y el Espíritu Invisible) a una distancia infranqueable con respecto a la materia²⁸², de modo que el Espíritu Invisible no es responsable por el mundo, ni por los cómplices artesanos que lo crearon, ni por las criaturas corruptibles que lo

²⁸⁰ Según testimonio de Simplicio (cf. *In phys.* 9, 230, 36 – 231, 3) el antecedente más claro es Moderato de Cádiz, a juzgar por el paralelo en la estructura de Padre – Madre – Hijo, o bien Mónada, Barbelo y Autoengendrado según aparece en *Apocr. Ioh.* En *Zostriano* el papel del Espíritu se asemeja al Uno de Plotino; su Intelecto, a ratos tripartito, está representado por eones de Barbelo (Existencia, Beatitud y Vida, *Zost.*, 14, 11). Los eones mitológicos ocupan posiciones espaciales entre el espíritu y la materia y representan un intento por puentear el abismo entre ambos.

²⁸¹ Habrá que esperar a Plotino para reconocer un claro reproche a lo que, a sus ojos, se tiene como una mala interpretación de Platón (*Enn.* 2, 9, 6, 22 – 28, cf. *De praescr. haer.*, 7, 1) al atribuir la creación al alma inferior, igualándola al Demiurgo, de modo que tergiversan su naturaleza y labor, muy a conveniencia a fin de denigrar el Demiurgo ontológica y moralmente (*Enn.* 2, 9, 6, 55 – 65). En Plotino, el Alma del Mundo (κόσμου ψυχῆ, *Enn.* 1, 2, 1, 7; ο παντός ψυχῆν, 4, 4, 10, 12) se define como una entidad gobernante y sabia, cf. *Enn.* 2, 3, 18, 15; V 1, 8, 5; V 9, 3, 25-26.

²⁸² *Tres estelas de Set* describe el ascenso del alma a través de niveles ontológicos. *Allógenes* relata su ascenso visionario hasta la unión mística con el uno. La gnosis ofrece una salida a través de los esfuerzos espirituales y éticos.

habitan²⁸³. Parte de su atractivo está en que exonera a la divinidad de las deficiencias del mundo y desvaríos morales, y aun así afirmar su providencia y ofrecer posibilidades de realización espiritual que confieran un sentido a la vida.

El salto que da lugar al descenso ontológico y moral es el *pathos* que constituye la tragedia de Sofía, entendido como un atrevimiento (τόλμαν, *Apocr. Ioh.* BG 45, 16; IV, 21, 13).²⁸⁴ cuyo intento fallido de aprehender al Padre (*Apocr. Ioh.* II, 9, 25 – 10, 7) constituye la causa definitiva del mal. Que el Intelecto incurra en una trasgresión en su afán de saber, es decir, que la ὕβρις adquiera ahora un carácter epistemológico, es una novedad que aporta la gnosis sin que haya un antecedente similar en la filosofía griega; no sería de esperar un desencuentro de esta naturaleza entre el alma cósmica del *Timeo* (34 b3), racional por definición (36 d8), y el intelecto, “rey de cielo y tierra” (*Phil.* 28 c6-7), que gobierna el universo con prudencia (*Phil.* 28 d8; 30 d8). El *Fedro* sería un precedente en que pueda trazarse un paralelo sobre el proceso de caída del alma en su anhelo por conocer; no obstante, Platón es impreciso aduciendo que “por cualquier azaroso suceso se va gravitando llena de olvido y dejadez, debido a este lastre, pierde las alas y cae a tierra ” (*Phdr.* 248 c6-8). Es en cambio mucho más clara la apócrifa *Carta Segunda*: “entonces el alma pregunta: ¿qué clase de naturaleza es (el Rey del Universo).? Es esta pregunta, hijo de Dionisio y Dórida, la que es causa de todos los males.” (*Ep. Sec.* 313 a2-4), cuya ambición intelectual comporta su caída; la gnosis vería una impiedad en la pretensión de conocer a Dios sin una revelación previa. En su lectura, la gnosis habría desplazado esta falta al alma cósmica (cf. Mazur, Z., 2017, p. 9-11), elevando así a un mayor nivel ontológico el carácter racional del exceso.

En ese sentido, la decadencia ontológica es al mismo tiempo epistemológica, a cada hipóstasis corresponde un nivel epistemológico equivalente, así:

²⁸³ La distancia en Aristóteles del dios supremo respecto del gobierno de mundo inferior pudo permitir a la gnosis contrastarlo con los gobernantes cósmicos. Esta variación respecto del demiurgo platónico reordena los atributos de bondad y trascendencia del Dios verdadero y maldad e ignorancia del Arconte y sus acólitos.

²⁸⁴ La expresión τόλμαν hace referencia a la “osadía” intelectual que sobrepasa un límite (una ley divina) y forma parte de los defectos del demiurgo que señala en *Enn.* 2, 9, 11, 22. Jámblico se refiere al deseo desmedido por conocer pero también a la ignorancia (ἀμαθίαν καὶ τόλμαν, *Myst. Aeg.* 2, 11, 64), ambos como origen de los males que distorsionan la bondad y la belleza del universo (*Myst. Aeg.* 4, 10, 13). Por demás, transgresiones de este tipo comparten los relatos de Adán y Eva, Lucifer, Ícaro, Prometo y Pandora.

1. Dios – Uno: asociado a la γνῶσις (*Apocr. Ioh.* II, 4, 6, cf. *Legat.* 25, 2), de quien se dice que es “un conocimiento que da conocimiento” tras precederle una lista de predicados negativos. Otros textos neoplatónicos lo refieren como συναίσθησις (que se autopercibe; en tanto simple, es autosuficiente y no necesita relacionarse con nada, cf. *Myst. Aeg.* 1, 15, 45; *Enn.* 5, 3, 13, 13, semejante al motor inmóvil aristotélico).
2. Barbelo: entendida como ἔννοια (*Apocr. Ioh.* II 4, 27; 8, 2; 18, 33, cf. *Allog.* 60, 8-12), es primer pensamiento de Dios e imagen refleja del Espíritu Invisible. La unión del Espíritu Invisible y ἔννοια genera el *Primer Hombre*. Es el primer pensamiento de Dios, pero su objeto es externo. En la tradición griega, la ἔννοια es la aprehensión inmediata de algo independiente de los sentidos (cf. Parménides, DK 28 B 4), que Platón sugiere como revelaciones de Diótima (*Symp.* 210 a1) o intuiciones inmediatas (*Phd.* 73d 1) y constituyen la forma más elevada de conocimiento filosófico²⁸⁵, respecto de las cuales otras formas de saber serían intermedias y propedéuticas en el mejor de los casos (Fallas, L., 2011, pp. 55, 163). Otros textos de Nag Hammadi se refieren al primer pensamiento (πρώτην ἔννοια) como comienzo y fundamento de todo lo que existe (*Prot. Trim.* 35, 30-35). La ἔννοια como Providencia encuentra semejanza en Apuleyo, que la define como “pensamiento divino” perteneciente al primer Dios (*Dog. Plat.* 1, 12), y en Pseudo Plutarco se define como intelecto (νόησις) o voluntad (βούλησις) del Primer Dios (*Ps. Fat.* 572f). Eusebio reporta que πρώτην ἔννοιαν era el atributo propio de Helena, prostituta de Fenicia y consorte de Simón Mago (*Hist. Eccl.* 2, 13, 4, 6), similar a la manera como los estoicos se referían a Atenea como primer pensamiento divino (cf. Crisipo, Fr. 1096, 3 = *I Apol.* 64, 5, 4).
3. Cristo: es el Verbo (Λόγος²⁸⁶, cf. *Apocr. Ioh.* BG 31, 16-17; *Epist. Diog.* 11, 3, 1) que procede del Dios ingénito e inefable (ἀγεννήτου καὶ ἀρρήτου, *2 Apol* 13, 4, 3) y concebido en seno virginal (*Ep. Virg.* 1, 6, 1, 2) por medio del cual crea (*Legat.* 4, 2, 2; 10, 3, 3; *Ad Aut.* 2, 13, 40). También Cristo se entiende como νοῦς (*Apocr.*

²⁸⁵ Para Heráclito es la σωφροσύνη (DK 22 B 112).

²⁸⁶ Otras fuentes lo extienden a verbo, inteligencia y sabiduría del Padre (νοῦς, λόγος, σοφία ὁ υἱὸς τοῦ πατρὸς, cf. *Legat.* 24, 2, 4; *Ad Aut.*, 2, 22, 5).

Ioh. II, 6, 34; 7, 1; 7, 8; 7, 12; 8, 29) igual presente en la mente de Dios (*Ad Aut.* 2, 22, 14). Solo por la inteligencia y la razón (νοῦς καὶ Λόγος). Dios es contemplable (*Legat.* 10, 2, 8; 4, 1, 2), para el alma humana se reciben como donación divina (λόγον ἔδωκεν, οἷς νοῦν, *Epist. Diog.* 10, 2, 3; *Res. Mort.* 13, 1, 8; 15, 5, 1; 15, 6, 2). En el platonismo medio es mediante el νοῦς que se aprehenden los primeros inteligibles (τὰ πρῶτα νοητά, cf. *Didask.* 4, 6, 1). Plotino se extiende en *Enn.* 3, 8, donde incluso cita a Parménides: “ser y pensar son la misma cosa” (ταὐτὸν τὸ εἶναι καὶ τὸ νοεῖν, cf. *Enn.* 3, 8, 8.). El Bien engendra al Hijo como intelecto (el bien es anterior al intelecto, en su plenitud no necesita inteligir, cf. *Enn.* 3, 8, 11, 38-45). Asimismo, el gobierno del Alma Universal se realiza según un plan racional (κατὰ λόγον, cf. *Enn.* 2, 3, 13, 3-4).

4. Sofía, quien protagoniza el aspecto pasional del drama, se relaciona con la ἐνθύμησις (*Apocr. Ioh.* II, 9, 27; III, 14, 11; 14, 14; 15, 4) o μετάνοια (*Apocr. Ioh.* II, 14, 2; 27, 27; III, 21, 3; 36, 9 BG 46, 16; 70, 15). La ἐνθύμησις es una reflexión continuada y usualmente discursiva; el de Sofía no fue un impulso súbito, sino que tuvo tiempo para meditar. Si bien la ἐνθύμησις es mutable, impropia de Dios, para seres inferiores puede tratarse de una buena noticia en tanto logre traducirse en conversión penitente (Orbe, A., 1966, pp. 305-311). Plotino la refiere como una *consideración* imperfecta del demiurgo o Sofía a la hora de crear (*Enn.* 2, 9, 12, 9-16). La μετάνοια puede ser penitencia (*Didach.*, 10, 6, 3) o arrepentimiento (*Ep. Ad Cor.* 8, 3, 3; *Enn.* 2, 9, 6, 2-3).
5. Ialdabaoth: el suyo es el nivel de φαντασία (*Apocr. Ioh.* II, 17, 34; III, 17, 14; BG 41, 8), desdeñable desde la tradición presocrática; en Heráclito se entiende como la apariencia inmediata (DK 22 A 12, 7, cf. DK 22 B 3) y entre los pitagóricos se vincula al sueño (*Vit. Phil.* 8, 24). Aristóteles la distingue de la sensación (αἰσθήσεως), pensamiento (διανοίας), ciencia (ἐπιστήμη) opinión (δόξα) y prudencia (φρόνησις), en tanto solo la φαντασία permite la aparición de ilusiones (φαντάσματα) a partir por ejemplo de la memoria, diferente a los objetos sensibles que la originan, pero en última instancia es fuente de error (*De Anim.* 427 b14-28, cf. Fallas, L. & Cárdenas, L., 2006, pp. 292-293).

El descenso ontológico, de lo unitario a lo múltiple y por último a lo material inmediato, encuentra en cada nivel su correspondencia epistemológica. Así, entre lo creado y sus modelos formales intermedian motivos que van desde el deseo hasta la envidia. No obstante, el mito etiológico permite conocer el origen del mal, pero no es aquello a lo que se dirige nuestra inteligencia, por cuanto el objeto del conocimiento (γνώσις) sobresale por su excelencia ontológica y moral; no hay una *idea* del mal²⁸⁷ sino razones despreciables para su creación, que pese a todo no empañan los arquetipos empleados por el demiurgo para su obra.

Por su parte, el *Apocr. Ioh.* relaciona el mal no con la materia, sino con los poderes espirituales que la gobiernan: “entonces los ángeles se transmutaron hasta parecerse a los maridos, colmándolas del espíritu tenebroso que habían mezclado para ellas, y de perversidad (πονηρία, *Apocr. Ioh.* 29, 26 – 30).²⁸⁸ Si en la metafísica platónica esa mezcla (συμμισγόμενον) es uno de los cuatro géneros (εἰδῶν) gracias a los cuales existen las cosas (lo ilimitado, lo limitado, la mezcla de ambos y la causa de esa mezcla, cf. *Phil.* 23 c4 – 27 c2).²⁸⁹, en el *Apócrifo de Juan* es el mecanismo por el cual los poderes malignos crean cosas frágiles y corruptas. No obstante, el término se emplea en un sentido distinto, por cuanto opera a lo interno de lo indeterminado. En el *Filebo* la mezcla es anterior al mundo fenoménico y es más bien lo indeterminado (τὸ ἄπειρον) vinculado a la perversión (*Phil.* 26b 8-10), mientras que la mezcla favorece positivamente las determinaciones de la salud, armonía, belleza y fuerza (*Phil.* 25 e10 – 26 b7, cf. Fallas, L., 2011, p. 199). Por contraste, el proceso que resulta en la nueva plasmación (ἀνάπλασις) de Adán (*Apocr. Ioh.* II, 21, 1

²⁸⁷ Habría que esperar hasta Amelio (h. 216/226 - 290/300), discípulo de Plotino, quien afirma la existencia de *ideas del Mal* (*In Nich. Ar.* 44, 3-5), pues de lo contrario el mal sería desconocido a Dios. Podría tratarse de una lectura de *Phd.* 97 d y *Tim.* 41 b. Platón sugiere la posibilidad de formas “del mal” (*Eut.* 5 d2-5; *Resp.* 476 a4-5), incluso de su conocimiento (*Resp.* 402, c2-4) sin que ello signifique su afirmación como realidades positivas, sino como negación de estas (cf. Fallas, L., 2011, p. 90).

²⁸⁸ Otros textos de Nag Hammadi comparten la misma relación: *Zost.* 1, 10 – 17; 9, 14 – 15; *Prot. Trim.* 39, 20 – 26; *De Or. Mund.* 127, 5; *Tract. Trip.* 98, 33 – 99, 20; 103, 12 – 104, 3.

²⁸⁹ Según la división (διαλάβωμεν) que plantea Sócrates, tenemos cuatro géneros: lo limitado (πέρας), que opera como un principio determinante; lo ilimitado (ἄπειρον), carente de medida y orden y quizá por eso vinculable a la noción de χώρα; la mezcla (συμμισγόμενον) que resulta del orden que el primero impone sobre el segundo y da lugar a los seres existentes en el universo visible, esto es, la disposición de cuanto hay en la χώρα a partir de los modelos inteligibles, y por último la causa de la mezcla (αἰτία), encargada de la producción.

– 10) se vincula a la ignorancia²⁹⁰, olvido, oscuridad, opresión y encierro²⁹¹, deficiencias que resultan en última instancia de la mezcla artesanal con que fueron dispuestos los elementos en detrimento de la esencia espiritual humana. Lo ilimitado es negativo en cuanto se vincula a la materia (ὕλη, *Apocr. Ioh.* II, 18, 12, cf. *Cels.* 4, 63, 3), madre de los demonios (*Apocr. Ioh.* II, 18, 2 – 10), y habría por lo tanto un cierto distanciamiento del planteamiento original platónico por cuanto la mezcla es una categoría ubicada a lo interno de lo indeterminado. Por otra parte, los géneros platónicos descritos en el *Filebo* no son aplicables ni encomendables a lo Uno, que no es ilimitado (ἄπειρος) ni limitado (*Apocr. Ioh.* BG 24, 13-15), por cuanto está por encima de ello.

Bajo estas premisas, en el *Apócrifo de Juan* el espacio amorfo donde ocurre la mezcla de elementos es el agua, cuya composición constituye la materia (ὕλη) y que, al modo de la χώρα platónica, recibe la impronta de las formas e incluso la imagen refleja del padre: “y por medio de las aguas que están sobre la materia (ὕλη) fue iluminada la región inferior por una aparición de la semejanza (εἰκόν) de él (*Apocr. Ioh.* II, 14, 27).”²⁹². Esta agua oscura es por sí sola un caos ontológicamente dependiente de sus niveles superiores²⁹³, no obstante, sus gobernantes poseen el entendimiento suficiente como para saber que, si se saca la luz de las tinieblas, perderían entonces su poder, ya de por sí endeble. Para ello mantienen encerradas las chispas de luz caídas, quienes luchan por liberarse y recuperar su plenitud original.

²⁹⁰ La causalidad de la ignorancia respecto del mal tiene una amplia precedencia en la Antigüedad clásica (entre los presocráticos, Demócrito es de los más claros, cf. *Frag.* DK 68 A 175), por ahora cabe señalar que en el siglo II el estoicismo la mantiene (cf. *Dis. Arr.* 1, 26, 7, 1 la refiere con el término ἄγνοια). Siendo el suyo un énfasis marcadamente moral, se trata de una ignorancia práctica: “Ésa es la causa de todos los males para los hombres: el no ser capaces de aplicar las presunciones generales a lo particular.” (*Dis. Arr.* 4, 1, 42-43). En el cristianismo, el pecado presupone la deliberación; si es consciente, es culpable, cf. *Princ.* 1, 6; *Jn.* 15, 22; *Ep. Ia.* 4, 17.

²⁹¹ La πονηρία aparece directamente relacionada al olvido en *Apocr. Ioh.* III, 35, 16.

²⁹² La distinción entre agua pura trascendente (*Apocr. Ioh.* II, 4, 21 – 22) y agua caótica (*Apocr. Ioh.* II, 21, 1 - 6) podría tener un referente en el *Timeo* (50a – 53c), donde se distingue entre las formas geométricas ideales de los elementos y sus propiedades cambiantes.

²⁹³ *Apócrifo de Juan* se inscribe en una tradición común a otros textos en que se distinguen cuatro niveles ontológicos: el superior más allá del ser, gobernado por el Espíritu Invisible; el inteligible, propio del ser determinado y donde se halla el intelecto; el psíquico inferior determinado por el tiempo y el movimiento, donde se encuentran las almas en proceso de transmigración, y por último la naturaleza física (Turner, J., 2010, p. 132).

En *Apócrifo de Juan* el proceso emanativo nace de la luz que Dios irradia sin que, en su abundancia, se vea reducido. Sus productos subsecuentes (Barbelo²⁹⁴, Cristo Autoengendrado hasta llegar a Sofía, el eón inferior) representan la escala de sombras en el espectro ontológico, esto es, las sucesivas escalas de la realidad que descienden desde la luz a la oscuridad. Este proceso permite distinguir los niveles de lo divino, lo humano y lo mundano, de modo tal que, si bien hay una total trascendencia entre Dios y el mundo, el alma también puede salvar esa distancia de lo profano hacia lo sagrado a través de la ascesis y las prácticas rituales. El recorrido del alma consiste en un ascenso a través de eones intermedios en vistas a reintegrarse en la unidad pleromática, anterior a la escisión cósmica. La posibilidad de la restitución plena del alma es un tema compartido en la época y la solución en última instancia es ética; la depuración mediante la virtud permite ascender de vuelta al mundo supralunar (cf. *Exp. Chald.* 1124 b1 – 5).

El Dios trascendente inicia su proceso emanativo a partir de su abundancia. En su silencio, por cuanto es inefable, se mira a sí mismo en el espejo del agua circundante y se desborda como una fuente (*Apocr. Ioh.* II 4, 21 – 26).²⁹⁵ Como tal se trata de una acción comunicativa y relacional, puesto que genera los eones del nivel posterior, usualmente a través de la fecundación de Barbelo²⁹⁶ (cf. *Apocr. Ioh.* 5, 6; *Prot. Trim.* 38, 13; *Test. Ver.* 31, 5), que a su vez derivan en pares masculino – femenino Barbelo (*Apocr. Ioh.* 6, 3-7,31; *Adv. Haer.* 1, 29, 1-2) hasta llegar a los seres inferiores. En otras palabras, la noción de causalidad se explica en términos de generación hipostática, y que particularmente toma la forma de relato en que los principios platónicos son personalizados²⁹⁷ y algunos

²⁹⁴ Con la sola excepción de Barbelo, que es diferente pero no inferior. En tanto que es pensamiento del Espíritu Invisible, puede contemplarlo, y en virtud de su distinción es que puede dejarse fecundar y concebir al Hijo.

²⁹⁵ La metáfora de la “fuente” (πηγή) es recurrente en la *Biblioteca de Nag Hammadi* y otros textos. Cf. *Allog.* 47, 26; 48, 20-21; *Apocr. Ioh.* 18, 2; *Ev. Thm.* 13; *Mars.* 65, 20; *Ogd. Enn.* 52, 20; ; 55, 21; 58, 13; *Test. Ver.* 72, 24; 74, 10; *Tract. Sth.* 61, 1; *Tract. Trip.* 60, 12; 62, 9; 66, 18; *Zost.* 17, 10; *Myst. Aeg.* 8, 2, 7; *Enn.* 1, 6, 6, 15; 1, 6, 9, 41; 1, 7, 1, 15; 2, 5, 3, 40; 3, 8, 10, 5; 3, 8, 10, 27; 4, 3, 23, 43; 4, 5, 7, 15; 5, 8, 10, 13; 6, 2, 6, 7; 6, 6, 9, 38; 6, 6, 15, 34; 6, 7, 23, 21; 6, 8, 14, 31; 6, 9, 5, 36; 6, 9, 9, 1; 6, 9, 11, 31; *Ev. Jo.* 4, 14; *Orac. Chal.* 30, 1; 37, 8 y 16; 56, 1; *Poim.* 11, 3.

²⁹⁶ En su desdoble exhibe las ideas ejemplares que corresponden al mundo sensible, siguiendo una lectura del platonismo medio según la cual las formas se ubican en la mente del segundo principio, cf. *Orac. Chald.*, fr. 7; Numenio de Apamea, fr. 13, 15, 16, 21 y 22.

²⁹⁷ La personalización mitológica de conceptos está presente en la identidad estoica de Zeus y Logos, cf. Zenón, fr.162, *SVF*; Posidonio, *Fr.* 382a, 1, 382b, 3. Plotino lo iguala al *Nous*, cf. *Enn.* 3, 5, 8, 11; 4, 4, 9, 1 – 3.

de ellos demonizados. La cadena descendente permite por contraste elevar a Dios, de modo tal que sus características de inteligencia, bondad y realidad suprema se distancien de su agencia respecto del mundo. Así, es entonces necesaria una divinidad intermedia y capaz de crear²⁹⁸.

Por el contrario, *Apocr. Ioh.* identifica al creador del mundo como una pseudodivinidad personal²⁹⁹, inferior ontológica y moralmente respecto del Dios trascendente. La posible responsabilidad del alma en la ocurrencia del mal viene sugerida en el pasaje de *Fedro* 247b y más claramente en las *Leyes* 896d5 – e6, donde Platón habla de un alma buena y otra capaz (*δυναμένης*³⁰⁰) de hacer el mal³⁰¹, tal y como sostuvieron varios autores platónicos posteriores³⁰².

En este sentido presenta al menos dos variantes respecto a otras tradiciones. En cuanto a su narrativa, ilustra la cascada de emanaciones propia del platonismo medio con nombres propios de su herencia hebrea. Es decir, la distinción binaria primero entre dioses y luego en parejas (*σύζυγοι*) menores describe la decadencia ontológica cuyo desenlace es el mundo creado. En segundo lugar, distingue radicalmente al Dios trascendente y verdadero del demiurgo creador, que se representa con los atributos pasionales del dios hebreo y cuyo correlato conceptual se complementa con elementos del demiurgo platónico, en tanto crea a partir de las formas ejemplares del mundo superior³⁰³. Pese a su inferioridad, su obra material refleja los modelos del mundo superior; la descendencia hipostática señala el tránsito de un estrato a otro.

²⁹⁸ Se trata de un principio secundario. Ireneo lo refiere a los valentinianos, cf. *Adv. Haer.*, 1, 1, 1, 8; 1, 11, 14. Véase además Plotino, *Enn.* 5, 3, 15, 24 - 27

²⁹⁹ En Platón la idea del Bien es inconsciente e impersonal, mientras que el demiurgo sí es un artesano personificado (Quispell, G., 2008b, p. 71).

³⁰⁰ El término refiere la capacidad (y no la intención) de hacer el mal. Bien podría cuestionarse a la gnosis y varios autores contemporáneos una interpretación tendenciosa en el pasaje al igualar agencia y voluntad.

³⁰¹ Contra la posibilidad de ver acá un dualismo “maniqueo” en Platón se pronuncian Cherniss, H., 1954 y O’Brien, D., 1999.

³⁰² Proclo atribuye la doctrina del alma maléfica a Plutarco de Queronea y Ático y sus seguidores (*In Tim.* 1, 382, 2 – 11). La así llamada alma maléfica es el alma precósmica que recibe órdenes en el proceso cosmogónico.

³⁰³ En el *Timeo*, el demiurgo delega la producción de lo sensible a fabricantes subordinados (69c 3 – d 6).

Es plausible que el *Apócrifo de Juan* continúe una herencia del judaísmo helenizado en el que la idea del Demiurgo ya estaba asimilada³⁰⁴. Prueba de ello sería la denominación de Ialdabaoth y su séquito de operarios con nombres hebreos, que además reitera la exoneración de Dios respecto del mundo creado. En este sentido, la originalidad del *Apócrifo de Juan* está en personificar e identificar en el Demiurgo a esa fuerza antagonista del bien³⁰⁵. Por demás, en el caso del judaísmo esenio³⁰⁶ también están presentes la oposición entre dos fuerzas cósmicas de luz y sombra (1QS Col. I = 9-11) y la revelación de un conocimiento iniciático por gracia divina (1QS XI, 3; 1QH Col. IX = 1, 21 – 23) que se traduce en el arrepentimiento del pecado y el camino hacia la salvación (1QH Col. XIV = 6).³⁰⁷.

En *Apocr. Ioh.* y otras fuentes, el Uno es un absoluto incomparable con ninguna otra entidad o principio, anterior a todo (cf. *Est. St.* 121, 25 – 34) y perfecto (*Apocr. Ioh.* 8, 2; *Zost.* 30, 8 – 9; 129, 5 – 6). Por su naturaleza rebosante y evolutiva es causa eficiente que genera el Intelecto, sea la abstracción del $\nu\omicron\delta\zeta$ como segunda hipóstasis o la representación femenina de Sofía como extensión racional de Dios³⁰⁸. La distancia que toma *Apócrifo de Juan* consiste en que, desde su distinción entre un principio femenino

³⁰⁴ Las referencias en la obra de Filón de Alejandría son numerosas, la principal fuente sin duda es el *De Opificio Mundi*.

³⁰⁵ Hubo otras consideraciones sobre la calidad moral del Demiurgo. La *Carta de Ptolomeo a Flora* lo define como juez justo que intercede entre la Ley Mosaica y la Buena Nueva de Jesús, cf. *Pan.*, 33, 7, 4-5.

³⁰⁶ Los rollos del Mar Muerto reflejan la asimilación del dualismo ético y escatológico de la Zoroastro y la religión irania tardía. El enlace más claro entre los Rollos del Mar Muerto y la biblioteca de Nag Hammadi está en el *Apocalipsis de Adán*, donde Adán en su lecho de muerte le transmite a Seth su testamento y voluntad final. La lucha del bien contra el mal marca una escatología que se hace visible en la narrativa apocalíptica.

³⁰⁷ Los documentos de Qumran indican que Palestina propició condiciones para la aparición de movimientos escatológicos en que el ideal de salvación colectiva se vincula a la trascendencia de Dios. Las distinciones dualistas que presenta (cuerpo y alma, luz y sombra, bien y mal, cielo y tierra) tienen un interés más ético (propio del judaísmo tardío) que cosmológico. Cabe mencionar como diferencias muy notorias la identificación del Dios veterotestamentario como único y verdadero y su condición de creador sin la mediación de eones o hipóstasis entre el mundo espiritual y el material (Mansoor, M., 1967). Para la traducción al español de los textos de Qumrán, véase García, F., 2009. Para estudios generales, véanse García, J. & Treballe, J., 1993; Pouilly, J., 1987; Treballe, J., 1999. Para la relación con la gnosis, véanse Mansoor, M., 1967; Ringgren, H., 1967. Para la relación con la herencia irania, Frye, R., 1975. Para el apocalipticismo esenio, de León, J., 2000, p. 377; Hanson, P., 1979; Piñero, A., 2006, p. 660; Rodríguez, A., 2002, pp. 154-156.

³⁰⁸ También la figura de Sofía aparece en Filón de Alejandría como madre del verbo, a través de la cual el universo ha llegado a ser (*Fug.* 109) y madre de lo creado (*Det.* 115-116). El mismo mito de descenso que se aplica a Barbelo o el Primer Pensamiento en varios textos de Nag Hammadi aparece también en la historia de Sofía en 1 Enoch 42.

superior (Barbelo³⁰⁹) y otro inferior (Sofía³¹⁰), responsabiliza a este último de desencadenar una decadencia hipostática por concebir sin su contraparte masculina. Por ello el fruto es ontológicamente deficiente: el Demiurgo creador. Debido a la abismal distancia ontológica respecto al reino trascendente, el fracaso de Sofía en alcanzarlo deriva en la causa última del mal.

La generación tiene como punto de partida una ruptura que se dice respecto de una androginia primordial³¹¹, tema que tiene un antecedente en el *Banquete* (189 e – 193 d) y en *Gn.* 1, 27. El despliegue de las σύζυγοι expresa esta dispersión en paridades. La unidad primordial, ajena al espacio y el tiempo y sus contingencias, fue violentada provocando así los males. Usualmente la responsabilidad recae sobre una figura femenina: Sofía, Eva o el alma volcada hacia la materia (cf. Orbe, A., 1955, p. 502) y se resuelve mediante una recomposición en su perfección trascendente (Fernández, V., 1972), por ejemplo, a través del rito bautismal (cf. *Ref.* 6, 17, 1 – 3). Esta reintegración andrógina da cuenta del carácter utópico con que se resuelve la dispersión (cf. *Ev. Th.* 114).

³⁰⁹ Barbelo es un principio femenino (*Apocr. Ioh.* 5, 5; *Mars.* 4, 12; *Melq.* 5, 30; 16, 26; *Zost.* 29, 18) o andrógino (*Apocr. Ioh.* 5, 9; *Mars.* 8, 30; *Est. St.* 121, 20; *Zost.* 83, 3).

³¹⁰ Esta responsabilidad del principio femenino puede rastrearse hasta Espeusipo, quien vinculó el mal con la generación y la multiplicidad, (según testimonios de Aristóteles, cf. *Metaph.* 1091b 32 – 35, y Jámblico, *De Comm.* 15, 5; 18, 2). La función de la *potencia* (δύναμις, principio femenino) en los *Oráculos Caldeos* es generar, cf. *Fr.* 4, 56, 96. En el *Corpus Hermeticum* hay tres principios distintos del universo, cada uno con distintas potencias: “Dios crea la eternidad, la eternidad el cosmos, el cosmos el tiempo y éste, en fin, la generación” (*Corp. Herm.* XI, 1, 2). El *Segundo tratado del Gran Seth* exhorta a evitar “hacerse mujer”, ya genera el mal y sus derivaciones (*Tract. Sth.* 65, 24 – 30). En el *Evangelio de los Egipcios*, Jesús ha venido a disolver las obras de la feminidad para reunificar lo disperso (cf. *Strom.* 3, 13, 92, 2).

³¹¹ La descripción andrógina de Dios (cf. *Ref.* 5, 6, 5) corresponde al origen y naturaleza del ser humano, creado a su imagen y semejanza. El sentido o función que cumple la androginia dentro de los textos de Nag Hammadi varía según cada uno. Algunos enfatizan en la cosmogonía (*Soph. Ie.*, 111, 3; *Ep. Eug.*, 76, 29; 8, 32; 82, 1; 82, 10; 87, 1; *Hyp. Arch.*, 94, 19; 94, 38; 95, 4; *De or. mund.*, 109, 2; *Apocr. Ioh.* II 6, 8), o en la teogonía (*Ev. Aegypt.*, 42, 12; *De or. mund.*, 100, 8; 101, 11; 101, 27; 102, 2; *Prot. Trim.*, 45, 2; *Apocr. Ioh.* II 5, 9; *Apoc. Ad.*, 81, 9); o en la antropogonía (*Ex. De an.*, 127, 24; *Soph. Ie.*, 104, 5; 106, 20; *De or. mund.* 113, 26 – 30) o en la etiología del mal (*Hyp. Arch.*, 96, 8; *De or. mund.* 106, 28 – 107, 7) o en la escatología (*Soph. Ie.*, 101, 10; *Ev. Thm.*, 114) o en su carácter sacramental (*Ev. Phil.*, 65, 2 – 12). El proceso de generación del cosmos y el ser humano tiene como punto de partida la ruptura de la unidad primordial (sea en la separación de Adán y Eva o en pasión de Sofía) que ha conducido a la dispersión y la muerte, por lo tanto la escatología se proyecta hacia una reintegración en tanto el simbolismo de la perfección (humana o divina) es andrógino. Los rituales en torno a la sexualidad consisten en esfuerzos vivenciales en vistas a recomponer la plenitud escindida.

3.3 Conclusiones:

La gradación de la ontología es una constante de la época que el *Apócrifo de Juan* comparte con varios entre sus contemporáneos. Es de reconocer la consistencia de su estructura hipostática, más desarrollada que otros como Numenio y antesala de los grandes sistemas de Plotino, Proclo y otros. Cabe notar que el término *ὑπόστασις* habrá de esperar al siglo III d.C. para elevarse a categoría filosófica, siendo una de sus más tempranas referencias Antimo de Roma (*De Sanct.* 9), aunque es posible ubicar en Ireneo familiaridad con el tema, en el recuento que hace precisamente del *Apócrifo de Juan* en *Adv. Haer.* 1, 29.

Esta jerarquía ontológica consta de una polarización vertical que va del Reino a la materia bruta, y degrada progresivamente³¹² sus oposiciones de luz – oscuridad, sagrado – profano, eterno – decadente; Bien y Mal. Asimismo, la cualidad inefable del primero contrasta con la condición verbalizable del segundo, prolijo en sus atributos negativos. Siendo gradual es comprensible la importancia que da a la cosmología, por cuanto el orden descendente de las escalas celestiales se corresponde con los grados de valor ontológico, en el que aun los niveles físicos inferiores tienen su lugar en el sistema. A nivel práctico, esta misma progresión permite al iniciado su ascenso extático y liberación de su alma.

El ambiente tiende a relacionar el mal y la materia; Numenio y Plutarco refieren la bondad de la forma en oposición a la precariedad de la materia, que en terminología platónica corresponde a la relación entre la *πρόνοια* (*Tim.* 30b9, con que Dios informa el sustrato material), con la *ἀνάγκη* (*Tim.* 46e, 48a2-5; *Leg.* 896d-e) pasiva, dependiente e incapaz de determinarse a sí misma³¹³ (*Fr.* 52, 296-298; *De Anim. Proc.* 1014 d-f). La

³¹² *Apócrifo de Juan* y otros textos difuminan la descendencia, otras tendencias como el valentinismo marcan un límite entre el Pléroma y el dominio del Jefe Arconte. El principal desarrollo aparece en *Exp. Val.* 25, 20-34; 27, 35-38; 22, 26. Cf. *Tract. Trip.* 75, 17; 76, 33; *Adv. Haer.* 1, 2, 2, 35.

³¹³ Debe señalarse que la polémica de Numenio se dirige hacia el estoicismo, para quienes la materia es por sí misma carente de cualidades y por lo tanto ni el bien ni el mal le son predicables (*Dis. Arr.* 2, 5, 1-8). Aunque sus oponentes eran otros, la discusión a propósito de la causalidad de la materia respecto del mal estaba en el ambiente, aunque en distintos escenarios.

deformidad de la materia adquiere más fuerza considerando que las teologías de Numenio y Plutarco no dan lugar a la posibilidad de un creador perverso: “el demiurgo es bueno por participación del bien” (*Fr.* 20), y es acá donde toma distancia la responsabilidad de un dios cuya inferioridad ontológica y moral es vinculante, tal y como aparece en *Apócrifo de Juan*.

Por otra parte, si bien la ontología que subyace a las estructuras es distinta, comparten al menos la distinción entre un principio trascendente (llámese *Viviente*, ὁ ἐστὶ ζῶν, o *Mónada*, μονάς) y pensamiento (νοῦς, que crea a través de la *diánoia*, o *Barbelo*). Ello indica que Numenio (*Fr.* 12, 19, 22) y *Apócrifo de Juan* se inscriben dentro de una tradición metafísica similar. Su principal diferencia radica en que *Apócrifo de Juan* ubica el origen del mal en la caída del alma y su excesiva curiosidad en conocer sus niveles superiores, mientras que Numenio lo refiere a la precariedad intrínseca a la materia; en la naturaleza del alma el deseo de ascender es natural y legítimo, como depósitos de luz que se busca a sí misma (*Fr.* 14, cf. *Orac. Chald. Fr.* 42-44).

Un cristiano como Ireneo se encuentra más interesado en despejar la responsabilidad de Dios y también de la materia por el origen del mal, no solo por la dignidad que le corresponde como creación divina, sino porque Ireneo, en lo que sí está interesado, es en comprometer la agencia de la voluntad que, aun sin materia, es capaz de pecar. Así por ejemplo obraron los ángeles caídos, quienes siendo de naturaleza enteramente espiritual cometieron un pecado mucho peor que el material o carnal (*Adv. Haer.* 2, 28, 7, cf. Orbe, 1989, 5). Ireneo traslada la causalidad del mal al albedrío (humano o angélico), que en última instancia cancela la alevosía de un demiurgo creador o de una materia activamente malvada. El mal no es resultado de una decadencia emanativa (ontológica y moral al mismo tiempo) ni de un artesano cósmico lleno de envidia y rencor, sino de las flaquezas accidentales de la criatura, efecto no deseado (aunque esperable) de su libertad vacilante. La creación como tal y el libre ejercicio de la voluntad son buenas en tanto donaciones divinas, aun cuando la ocurrencia del mal sea un resultado .

El cristianismo (Ireneo, Orígenes) insiste en el carácter interno del mal (psicológico, por cuanto recae en la voluntad, el estoicismo sigue una línea similar, cf. Bobzien, 1998, 343-344), mientras que el platonismo medio (Plutarco, Numenio)

involucra la materia como factor externo frente al cual el alma debe sobreponerse. El *Apócrifo de Juan* considera el mal como un agente externo al alma y capaz de corromperla, y su desempeño moral debe ser tal que sepa resistir; si bien hay un mal objetivo, ello no justifica la complicidad o resignación de la voluntad. Concretamente las interpretaciones del *Timeo*, *Fedro* y la *Carta Segunda* reflejan la audacia con que la gnosis supo deducir, plantear y resolver problemas filosóficos en función de explicarse y resolver el problema del mal. Ello significó para sus rivales cristianos y paganos el compromiso por defender la inocencia divina, explicar la participación de la materia en la genealogía del mal y el peso del humano albedrío.

La estructura triádica fue una constante en el platonismo medio, neoplatonismo y se extendió hasta Agustín (cuyo antecedente más inmediato fue Mario Victorino³¹⁴, quien a su vez hereda de Porfirio la noción de *esse*, *vivere*, *intelligere*, y llegó a tener ecos en la teología de Meister Eckhart). Si tradiciones religiosas o filosóficas (antiguas o modernas) han visto una relación entre el mundo como obra (judeo – cristianismo), extensión (helenismo) o atributo de Dios (Spinoza), la gnosis supuso una ruptura en tanto desliga la agencia divina de la realidad cósmica (trátese de la identidad entre creación y orden o creador y salvador) y con ello le absuelve de la ocurrencia del mal. En este sentido, no parece que *Apocr. Ioh.* se preocupe en sistematizar una teodicea (como han de desarrollar Plotino, Agustín, Proclo y demás) en tanto defensa de la justicia divina frente al mal evidente en el mundo, sino en describir los atributos negativos del Creador y sus acólitos, de modo que la absolución de Dios se despeja de la ecuación por cuanto su justificación ni siquiera entra en juego. La teodicea se torna innecesaria desde el momento en que Dios es ajeno a la materialidad del mundo. En términos prácticos, la consecuencia se redirige hacia la ética, en tanto propone un estricto ascetismo como resistencia a las fuerzas malignas que gobiernan el mundo y nos conducen al sufrimiento. Pretender reducir el mal a la simple “ausencia de bien” es debilitar su realidad y brutalidad. Este es el punto de partida que exige de nuestra parte el despertar del alma, a fin de percatarse de nuestro parentesco divino y con ello hacer posible nuestra liberación.

³¹⁴ Aparece además en la proposición 20 del *Liber XXIV philosophorum*.

Capítulo cuarto

“Pues sólo hay una forma de adorar a Dios, no ser malo.” (*Corp. Herm.* 12, 23).

Desde el momento en que la realidad mundana se presenta como ajena a la trascendencia y la chispa que de ella hay en el espíritu humano, queda por resolver qué solución ofrece la gnosis como salida al problema primordial de saber cómo realizarse espiritualmente en un mundo donde impera un mal del que ni él ni Dios son responsables, sino producto del rencor y la envidia del creador, celoso de la divinidad que le supera y se refleja en el ser humano.

4.1 El libre albedrío como justificación de la responsabilidad humana y la inculpabilidad divina.

Solventar la escisión planteada por el antagonismo entre el Dios Supremo y el Creador fue una de las principales tareas de la teología de los primeros siglos³¹⁵, que vio su desarrollo mejor logrado en Agustín de Hipona. Sus esfuerzos se orientan hacia la dignificación del mundo entendido como creación divina. Si en el *Apócrifo de Juan* el mal se explica a través del proceso de decadencia ontológica narrado a través de la pasión de Sofía y la envidia perversa del Demiurgo, en el dogma cristiano se hizo necesario apelar a la voluntad humana para resolver en favor de la inocencia divina, dogma común a la teología alejandrina que incluso se respalda en la filosofía griega:

³¹⁵ La abundancia de comentarios en torno al *Génesis* en la literatura patrística desde Justino Mártir refleja el interés y compromiso por resolver esa identidad.

Y Platón explica el libre albedrío con estas palabras: “la virtud no tiene dueño, y al estimarla o desestimarla, cada uno participa de ella más o menos. La responsabilidad es propia de quien elige; Dios no tiene responsabilidad” (*Resp.* 617 e). Porque Dios no (es) nunca el responsable de los males (*Strom.* 5, 14, 136, 4, cf. *Resp.* 379 b – c – 380 b; *Strom.* 7, 2, 12, 1; 7, 4, 22, 2).³¹⁶

Es notorio el distanciamiento (dentro del mismo ambiente) respecto de *Apocr. Ioh.* en torno al énfasis; si para Clemente (y lo mismo podría decirse de Orígenes) el mal se explica desde el obrar humano, *Apocr. Ioh.* ubica este mismo obrar en un mundo ya de por sí hostil. El universo, en un principio expresión de orden y belleza, se volvió un presidio defectuoso donde todos los males tienen lugar, nacido de la maldad e ignorancia del creador y por tanto ajeno a la acción humana. La gnosis observa la hostilidad del mundo y deniega la posibilidad de encontrar ahí el paraíso; la incompatibilidad entre creación y redención se resuelve mediante la separación de responsabilidad entre dos dioses (Blumenberg, H., 1987, p. 333).

En estas condiciones, los esfuerzos dogmáticos por defender la identidad entre Dios y Creador y la bondad de su obra demandan en primer lugar la atribución del mal a la agencia humana (y no a otro principio, v.g. cósmico). En tanto absuelve a Dios y responsabiliza al ser humano, es ahora la voluntad la que ocupa el lugar que antes tenía el demiurgo como causa del mal en el mundo (*De Lib.*, 3, 17, 48, cf. *Dial.* 102, 2). El mal carece de causa eficiente (*Civ. Dei.*, 12, 6).; no es una realidad por sí misma, sino lo contrario, es el alejamiento de una realidad, inicialmente buena, acaecido en el tiempo, de parte de voluntades contingentes y mutables que eligen un bien menor (*Civ. Dei.*, 12, 1, 3). De esta manera el origen ético del mal sustituye el metafísico, con un acento hasta entonces inédito³¹⁷ (Blumenberg, H., 2003, p. 206). En este sentido, la gnosis compromete

³¹⁶ Más adelante Agustín argumenta en la misma línea: “Pretendía mostrar que (...) la sustancia del Creador quedaba sin culpa, en absoluto separada de la comunión de nuestros pecados.” (*Epist. Aug.* 166, 19).

³¹⁷ El estoicismo resuelve de manera similar: no hay mal fuera del albedrío humano. Su énfasis es moral y no lo extiende más allá; porque somos libres es que el bien es encomiable y el mal reprochable. Tenemos para la misma época y el mismo problema enfoques, acentos y respuestas diferentes, cf. *Dis. Arr.* 1, 29, 1-

al cristianismo a resolver la aparente contradicción entre la bondad del creador y la maldad de lo creado, y su respuesta es la libertad³¹⁸, que ahora resuelve unilateralmente el problema de la teodicea.

La afirmación de la libertad (ἐλευθερία) es la salida que el cristianismo ofrece a la realidad brutal del mal que afirma la gnosis: “Dios hizo al hombre libre y señor de sus actos” (*Ad. Aut.* 2, 27, 11). Más aún, fue una respuesta que tuvo que esperar hasta los primeros padres de la Iglesia, pues como tema no aparece en el *Nuevo Testamento* (su preocupación es más por el problema de la muerte que del mal), donde el énfasis moral es escaso y débil (cf. *1 Ep. Pet.* 2, 16; *Ep. Pet.* 2, 19; *Ep. Gal.* 5, 13).³¹⁹ Es decir, este sentido no se desprende con toda su fuerza directamente del *Nuevo Testamento*, sino que fue desarrollándose de la mano con el dogma en su polémica con la gnosis, a lo que debe sumarse la herencia, de parte del judaísmo tardío³²⁰, del pecado original incorporado a la naturaleza humana (*1 Apol.* 43, 3, 2 – 4, 1; *Dial.* 88, 5, 2), en cuyo caso se vuelve necesaria la intervención divina para restaurar la caída en tentación que ha devenido en sufrimiento, imperfección y muerte. El cristianismo resuelve moralmente un problema que en principio fue planteado ontológicamente; toda vez que se vio comprometido desde el momento en que la gnosis eleva el mal a principio, hubo de desarrollar la doctrina del pecado original, que por mucho exagera el mito original del *Génesis* (Cf. *Ad Aut.*, 2, 17, 15; Blumenberg,

4; 2, 1, 4 – 7; 2, 5, 4 -5; 2, 10, 24 – 25; 2, 16, 1 – 2; 4, 5, 32, 1 – 3; 4, 10, 8, 1-3; 4, 12, 8, 1. El mal no es una fuerza objetiva y autosuficiente, sino una concreción (desviada) a lo interno del agente moral: “Igual que nadie se propone un objetivo para fracasar, así tampoco se produce en el mundo la naturaleza del mal (κακοῦ φύσις).” (*Epict. Ench.* 27, 1, 1-2).

³¹⁸ El libre albedrío en sí mismo es bueno porque procede de Dios (*De Lib.* 2, 3, 7), pero la voluntad es deficitaria por cuanto está condicionada (no determinada) por el pecado original (*Epist. Aug.* 215, 1; *C. Iulian.* 2, 1, 1; *C. Iulian. Inc.* 4, 74; 5, 2; 5, 11.). Hacia siglo VI, Juan Filópono ha de considerar la tendencia del alma racional a un estado contrario al de su naturaleza, debido a su debilidad natural (*De Aet.* 302, 25 – 303, 2). La tendencia al vicio solo es posible en seres contingentes, de modo que la eternidad no es predicable respecto del intelecto humano, con lo que representa una ruptura con la psicología aristotélica. Cf. Verrycken, K., 1990, p. 271.

³¹⁹ El *Nuevo Testamento* no enfatiza este como el único sentido, el término ἐλευθερία se refiere a la libertad respecto del pecado (*Ev. Jo.* 8, 32 – 33, 36; *Ep. Rom.* 6, 18 – 22; 8, 21; *1 Ep. Cor.* 7, 22), la esclavitud (*Ep. Gal.* 4, 22-31; *Ep. Eph.* 6, 8; *Ep. Col.* 3, 11; *Apoc.* 6, 15) o el pago de impuestos (*Ev. Matt.* 17, 26).

³²⁰ El *Apocalipsis de Esdras* refiere la tendencia ínsita en el espíritu humano: el mal estaba en Adán desde un principio, como una propensión al pecado (aún si no lo cometemos) Basílides mantiene la idea a propósito de explicar su relación con el sufrimiento (*Strom.*, 4, 81, 3) y la absolución de la Providencia (*Strom.* 4, 83, 1).

H., 2003, 219). Ahora el enemigo de Dios no es el demiurgo sino el pecado³²¹, cuyo acento responde a la inversión de papeles entre Dios y el Creador, “de modo que cuanto de adverso acaezca luego al hombre, no se atribuya a dureza del Creador, sino a culpa del que fue creado.” (*Epist. Hier.* 140, 5).³²².

Por su parte, el *Apócrifo de Juan* no suspende la agencia de la voluntad humana, de hecho la afirma como modo de resistencia al dominio del mal. Su fundamento ontológico reside en que, dada la naturaleza inicialmente buena del ser humano (como partícula de luz que participa de trascendencia divina), su albedrío ha de ser tal en tanto opere a la altura digna de su procedencia. La correspondencia epistemológica salta a la vista: se torna imperativo el conocimiento de sí mismo por cuanto solo se es libre plenamente actuando de acuerdo con la propia naturaleza. El libre albedrío no es un hábito adquirido, sino la humana voluntad actuando según el orden racional, orden cuyo conocimiento es moralmente vinculante³²³. Por demás, se trata de una correlación común a la psicología alejandrina:

El que no conoce al Logos por su ignorancia (ἄγνοια), obtiene indulgencia de su equivocación; pero el que se tapa los oídos y [no ha escuchado] en su alma, lleva en su conciencia la desobediencia. Cuanto más consciente parezca ser, más conocimiento tendrá del mal porque, al no elegir lo mejor, se servirá de un razonamiento condenatorio, ya que, como hombre, ha nacido para estar familiarmente junto a Dios (*Protrep.* 10, 100, 2, 1-7, cf. *Paed.* 1, 5, 16, 3-7; *Strom.* 1, 17, 83, 5 – 84, 5; *Strom.* 4, 22, 135, 1 – 4; *Strom.* 6, 7, 60, 2).

³²¹ La noción cristiana de “pecado” (ἁμαρτία) como trasgresión deliberada de una ley divina carece de un equivalente en el pensamiento clásico, donde tiene una mayor apertura semántica; se vincula a necesidad e ignorancia (*Crat.* 420 d9), desacierto (*Leg.* 627 d3), desenfreno (*Leg.* 660 c7) o desobediencia (*Leg.* 784 c4).

³²² En el apócrifo *Vida de Adán y Eva* se afirma que todos los males provienen del pecado de Adán y Eva, y por herencia se mantienen en la actualidad. Cf. Gallazzi, S., 2001. Otras fuentes atenúan la dimensión del pecado: “El Salvador dijo: «No hay pecado, sin embargo vosotros cometéis pecado cuando practicáis las obras de la naturaleza del adulterio denominada «pecado»” (*Ev. Mar.* 7, 16). Pelagio rechaza del todo la realidad del pecado (*De nat. et gr.*, 19, 21).; Agustín replica que igual el no comer es una privación y sin embargo esa privación debilita y aniquila al cuerpo; así también el pecado arruina y “seca el corazón” (*De nat. et gr.* 20, 22).

³²³ No garante, en última instancia el peso recae en la voluntad que es mudable y falible. En la época una posible objeción puede verse en Alejandro de Afrodisias, *De Fat.* 187, 10-15.

4.2 De la pistis que salva a la gnosis que libera

Por contraste, en la cosmogonía y antropogonía que relata *Apócrifo de Juan*, el origen del mal se remonta a un drama precósmico del que el ser humano, sin ser responsable, le toca padecerlo. Más que una endeble ausencia (στέρησις) del bien, i.e, una afección insustancial y accidental, el mal es una fuerza activa que vigila y mantiene el encierro que ha creado. La solución para ello tiene su punto de partida en la revelación que permite el reconocimiento de sí como parte integrante de la divinidad (cf. *Zost.* 17, 12 – 15). El ser humano es creado, pero la luz que recibe no lo es, por cuanto tiene su origen en el reino trascendente³²⁴, de modo que en la profundidad del alma se halla su parentesco con el espíritu trascendente de Dios, más allá de la finitud de la carne. La idea no es nueva; ya aparece en la *República* y el *Timeo*, donde se dice que la práctica de la virtud asemeja al ser humano a la divinidad (*Resp.* 613 b1) y constituye la realización para el alma (*Resp.* 621 c7; *Tim.* 90, c4 – d5). En el *Teeteto* se desarrolla como respuesta al mal:

Sin embargo, Teodoro, los males no habitan entre los dioses, pero están necesariamente ligados a la naturaleza mortal y a este mundo de aquí. Por esa razón es menester huir de él hacia allá con la mayor celeridad, y la huida consiste en hacerse uno tan semejante a la divinidad como sea posible (ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν), semejanza que se alcanza por medio de la inteligencia con la justicia y la piedad (176 a6 – b 3).³²⁵

³²⁴ En Aristóteles también está presente la idea de un elemento divino en el alma humana, increado y recibido directamente de Dios, cf. *Gen. Anim.* 736b 27 - 29. Asimismo, comparte la primacía del νοῦς como la facultad más importante y rasgo definitorio del ser humano, cf.; *Anim.* 408b 29; 430a 22-25; *Part. Anim.* 656a 8; 686a27; *Metaph.* 1072b 23-26; *Nich.* 1177a 15; 1178a 2-6 ; 1179a 26; *Eud.* 1248a 27; *Prot. Fr.* 10c.

³²⁵ Las referencias a la ὁμοίωσις θεῶν en el pasaje del *Teeteto* (176 b1) son recurrentes entre autores cristianos (Eusebio de Cesarea, Teodoro de Ciro, Juan Damasceno) y paganos (Albino, Jámblico, Temistio): Plotino la refiere con frecuencia en la *Enéada* I 2 (1, 26; 2, 25-26; 3, 20; 7, 28; la cita textualmente en 3, 5 -6), lo cual denota su lectura ética. En el *Nuevo Testamento* algunos pasajes pertinentes son *I Ep. Cor.* 15, 25-28; *Ep. Eph.* 1, 10; *Ep. Col.* 1, 15-20; *Apoc.* 22, 13 (referidos al ideal de asemejarse a Cristo). Clemente refiere la semejanza con Dios como el ideal ético del auténtico fiel. *Div. Salv.* 36, 2, 1. Otros términos empleados por Platón para referir la filiación divina del alma son συγγένεια (*Protag.* 322 a4; *Tim.* 90 a5) y οἰκείωσις (*Phil.* 63 e4).

Numenio justifica esta expectativa de restitución desde su comprensión del alma particular como “homeómara”; en ella se hallan “el mundo inteligible, los dioses, los démones, el Bien, y todos los géneros anteriores” (*Frag.* 41, cf. *Frag.* 14). Una vez apartada de lo sensible, está en condiciones de dialogar con lo *Uno solo* (τω ἀγαθῷ μόνῳ, *Frag.* 2). La filiación divina del alma se vive como la perfección moral que le permita volver a Dios (incluso la ilustra comparándola con el regreso de Ulises, *Frag.* 33), tema que comparte con el *Apócrifo de Juan*, su diferencia radica en que, para Numenio, la aspiración a ascender es natural, mientras que en *Apócrifo de Juan* depende de una revelación.

Apócrifo de Juan se refiere a la salvación en el diálogo sobre el destino de las almas (BG 64, 14 – 71; II 25, 16 – 27, 30), según descendan sobre ellas el espíritu de la vida³²⁶ proveniente de la Madre o Πρόνοια para despertar y perfeccionar nuestro potencial espiritual (*Apocr. Ioh.* II, 25, 23; 26, 16), o en caso contrario el espíritu contrahecho (*Apocr. Ioh.* II, 21, 9; 24, 31), y según el alma le acepte (que le ha de restablecer tras la muerte y purificar del mal, cf. *Apocr. Ioh.* BG 65, 3 – 11; *Apocr. Ioh.* II 25, 23 – 29³²⁷) o rechace (en cuyo caso ha de condenarse para siempre). Resulta injusto que el ser humano, depositario de la luz divina y animado por el Espíritu materno, se vea mortificado por la vileza del mundo material y sus gobernantes, más aun siendo superior a ellos. Y si bien está en condiciones de recibir el conocimiento para su remisión, también está expuesto al asedio y limitaciones de las fuerzas malignas; de modo que el alma humana se vuelve el escenario del conflicto entre las fuerzas del bien y el mal y su suerte depende en última instancia de sus propios esfuerzos para superarlo (King, K., 2006, p. 110). A nivel práctico, la aceptación al llamado del Espíritu de Vida compromete a la depuración y

³²⁶ La expresión “Espíritu de vida” (πνεῦμα τῆς ζωῆς) relacionada a la posibilidad de salvación aparece en *Ref. Eun.* 17, 8; *Test. Script.* 28, 69, 35; *Dial. Maced.* 28, 1320, 10; *De Spir. Sanct.* 28, 69, 25; *De Fid.* 31, 468, 45; *In Ep. Rom.* 60, 679, 49; *Eclog. Hom.* 63, 847, 38. Como comentario al pasaje de *Ep. Rom.* 8, 2 se desarrolla en *Pan.* 2, 498, 21; *E. Serap.* 26, 549, 37; *De Trin.* 7, 1, 1, 1; 39, 625, 28; *Cont. Jacob.* 86, 8; *Epist. Hymn. Tri.* 3, 31; *Int. Paul.* 82, 128, 33; *In Ep. Rom.* 60, 513, 15; 60, 513, 40. Ello indica que la salvación por intervención del “espíritu de vida” era un patrimonio común a Pablo, los comentaristas cristianos y la gnosis. En *Apoc. Ad.* aparece primero como soplo del Creador malvado (66, 23) y luego como destino de las almas tras el Juicio Final (69, 23).

³²⁷ Este pasaje refiere la salvación como un despertar del olvido. La expresión en plural de los llamados a la salvación indica su carácter colectivo.

control racional de las pasiones, la rectitud moral y el perfeccionamiento de la conducta. Asimismo, resuelve la pregunta: ¿me iré a salvar? La luz con que el Espíritu de Vida informa al alma particular ofrece certeza psicológica.

Esta luz presente en todos los seres humanos se encuentra recluida en la ignorancia y el sueño, por lo que requiere ser despertada por un agente salvador en vistas a ser desarrollada. El sueño de Adán forma parte de la estrategia de dominación arcóntica (una reelaboración de *Gn.* 2, 21) para mantenerle en la ignorancia, de modo que la recepción de la gnosis se tiene como un despertar. Esta revelación confirma que ese conocimiento de Dios es conocimiento de sí (cf. *Enn.* 1, 6, 5), y es gracias al *voũs* presente en el alma humana que esta se encuentra potencialmente dispuesta a trascender en la eternidad³²⁸. El *Apócrifo de Juan* emplea recursos bíblicos como material narrativo para expresar una idea común a Aristóteles, a saber, la idea de que una parte del *voũs* divino entra en el ser humano (Luttikhuisen, G., 2002, cf. *Gen. Anim.* 737 a8-11), por naturaleza común a todo el género. Ese parentesco permite hablar de una salvación abierta³²⁹ (no universal: *Apocr. Ioh.* II, 27, 21 – 31 excluye a los apóstatas), que evidencia su cercanía con la teología alejandrina (cf. *Strom.* 7, 2, 12, 2; *Paed.* 1, 9, 81, 3; 1, 11, 96, 2).³³⁰, no ya como el restablecimiento de un paraíso perdido tras el pecado original, sino la repatriación a un

³²⁸ Jerónimo rechaza al mismo tiempo esta pretensión de semejanza con Dios y sus antecedentes en la filosofía, señalando concretamente al pitagorismo y el estoicismo (*Epist. Hier.* 133, 1, 1). Plotino en su polémica contra la gnosis hace lo propio desde la cosmología, por cuanto las almas particulares no pueden ser mejores que el alma universal porque no puede ser mayor lo generado respecto de su causa (*Enn.* 2, 9, 8, 40).

³²⁹ Es un lugar común el elitismo señalado a la gnosis, y su contraposición frente al universalismo de la prédica cristiana. Sin embargo, el espiritualismo de *Apócrifo de Juan* responde ante el mal real que nos asedia, con al menos tres soluciones: la rectitud moral, la perseverancia ante las fuerzas malignas que gobiernan el mundo y la esperanza de la salvación. Por otra parte, el *Evangelio de la Verdad* enfatiza la importancia del proselitismo y ayudar a otros en su sufrimiento, como medidas prácticas de sobreponerse comunitariamente a la ignorancia, el sufrimiento y la muerte. Ambos dejan claro que la salvación empieza en los esfuerzos cotidianos por purificarse a sí mismo del mal.

³³⁰ La posibilidad de una salvación universal no fue uniforme en la tradición católica. Un alejandrino como Orígenes la defiende partiendo de una lectura de *1 Ep. Cor.* 15: 28, donde “ὁ Θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν”, de modo que todas las criaturas serán recompuestas en la plenitud divina (*Princ.* 3, 6, 5). Gregorio de Nisa se ubica en la misma línea, por cuanto el fuego infernal es más curativo que punitivo (*Mos.* 2, 82; *Inscr. Psalm.* 5, 155, 11; *Or. Cathet.*, 26, 58-74). Justino Mártir fue de los primeros en rechazar la universalidad de la salvación: *Dial.* 117, 3, 9; *1 Apol.* 8, 4, 5; 12, 1, 4; 18, 2, 2; *2 Apol.* 2, 2, 5; 8, 3, 5. Lo mismo Tertuliano (*De anim. Tert.* 55, 4-5; 58, 8; *De carn.* 8) y más adelante Agustín (*Civ. Dei.* 21, 17, *Gest. Pelag.* 3, 10). Asimismo, esta idea forma parte de la condena que el Segundo Concilio de Constantinopla hizo del origenismo en 553.

origen ahistórico³³¹ y trascendente (cf. *De or. mund.* 127, 14 – 17).; de modo que la remisión no se proyecta hacia conflagraciones apocalípticas (cf. *1 Ep. Thess.* 4, 16-17; *2 Ep. Thess.* 1, 7-8).³³² sino en volver a los orígenes mediante el conocimiento de sí mismo³³³. Es en virtud de la semejanza con la imagen divina que se ofrece la asistencia del Espíritu de vida, a la que debe sumarse la disposición de recibirla, la participación sacramental y la disciplina moral que se deriva³³⁴. Contra el pesimismo y elitismo tradicional que se ha imputado a la gnosis, es precisamente en la consciencia de la semejanza con Dios que se puede afirmar la posibilidad de encontrar una salida al mal que asedia la condición humana a través de su desarrollo espiritual.

Apócrifo de Juan compromete al desarrollo moral frente al asedio de las fuerzas malignas de este mundo (cf. *Ep. Eph.* 6, 12), por demás congruente con la consciencia de la naturaleza espiritual de sí mismo. Es de notar el contraste con noticia común a varios polemistas, según la cual la gnosis se autoexime de exigencias éticas, esto es, su salvación ya está de antemano garantizada sin más condición que su propio origen espiritual superior³³⁵. Si bien el *Apócrifo de Juan* y otros textos insisten en el origen trascendente de la humanidad y la atención providente de Dios para las almas aprisionadas, al mismo tiempo se insiste en la importancia del esfuerzo práctico por una actitud moral a la altura de esa naturaleza. La gnosis, a su manera, desarrolla una escatología dentro de la cual es

³³¹ Por contraste, hay una tradición cristiana influyente primero en Agustín y luego Giambattista Vico, Joaquín de Fiore y Hegel, entre otros, donde la historia es teodicea, evidencia que existe un Dios en el hecho de que la historia progresa como superación de sus altibajos y contradicciones.

³³² Usualmente se ha señalado a la gnosis como ejemplo de “escatología realizada”, esto es, la salvación como una experiencia inmediata a partir del conocimiento de sí mismo. Desde las cartas paulinas hay indicios de comunidades partícipes de esta expectativa (*1 Ep. Cor.* 15, 12), aunque difícilmente catalogables como gnósticas, sobre las que advierte como ajenas a la sana doctrina por afirmar que “la resurrección ya tuvo lugar” (*2 Ep. Ti.* 2, 15 - 19). En *Carta a los Colosenses* (2, 12-13) Pablo parece avanzar más hacia la idea de salvación presente.

³³³ Otros textos de la *Biblioteca de Nag Hammadi* entremezcla una escatología realizada con una futurista (cf. *Dial. Salv.*, 132, 6 – 19).

³³⁴ Para Clemente de Alejandría, el verdadero cristiano “ya se ha hecho Dios” (*Prot.* 7, 4). Hacia inicios del siglo IV, esta semejanza a Dios adquiere en Lactancio un énfasis ético: para él, el hombre casto habrá de hacerse “idéntico a Dios en todos los aspectos” (*Div. Inst.* 6, 21).

³³⁵ Su expresión más común es la *salvación por naturaleza*: φύσει σώζεσθαι, cf. *Strom.* 2,3,10,2 y 5,1,3,3, en referencia a los valentinianos; 3,1,3, 3 y 4, 13, 89, 4, en referencia a los basilidianos; *Exc. Theod.* 3, 56, 3, 1; *Adv. Haer.* 1, 6, 2; 1, 1, 11, 29, esta última repetida textualmente en *Pan.* 1, 417, 10. En su polémica contra el valentinismo, Clemente insiste en que la salvación se debe a la rectitud del alma (obediencia a los preceptos morales de la fe) y no a su pretendida naturaleza (*Strom.* 115, 1 – 2).

posible encontrar una base racional para regular el comportamiento, bastante lejos de las frecuentes acusaciones de libertinaje y excesos que reportan los heresiólogos³³⁶.

La escatología de *Apócrifo de Juan* narra a través de un mito un principio afín a la metafísica aristotélica según la cual la facultad intelectual se actualiza en el contacto con el intelecto activo (Luttikhuisen, G., 2002). No obstante, Aristóteles no desarrolló su “teología” tanto en términos de una soteriología o trascendencia personal³³⁷ como sí en términos de explicar el motor inmóvil, indiferente al destino del alma tras la muerte física. Posiblemente sea esta una razón por la que Aristóteles no fue objeto de comentarios entre los primeros pensadores cristianos, y sí definitivamente es una característica que lo diferencia de la escatología presente en *Apócrifo de Juan*. Por demás, temas como la comprensión de lo divino como trinidad, el pecado o la introspección espiritual son ajenos al pensamiento aristotélico.

Más concretamente, el conocimiento de Dios es reconocimiento de sí. La gnosis proyecta su escatología en estos términos: “el principio de la perfección es el conocimiento del Hombre, la perfección acabada es el conocimiento de Dios” (*Ref.* 5, 6, 6; 5, 8, 38), por cuanto es en virtud de ese conocimiento que uno se reconoce a sí mismo como parte de la divinidad; la búsqueda y aceptación de sí es el principio de la propia liberación. Los eclesiásticos, por el contrario, han de insistir en la fe como principio fundamental para la salvación (*Ep. Vir.* 1, 2, 3, 3; *Paed.* 1, 6, 28, 5, 2). De parte del *Apócrifo de Juan* y otros textos, nada indica que la gnosis apostara por la fijación definitiva de un contenido doctrinal unívoco y cerrado (no se trata de solo escuchar el mensaje de Cristo o adoptar una actitud pasiva, sino en develar su significado oculto, cf. *Ev. Phil.* 67, 27) ni tampoco defendiera la conformación de jerarquías que definieran sus

³³⁶ Lo más probable es que tales prácticas nunca se dieron realmente (desconocemos testimonios independientes que lo confirmen y ningún texto de Nag Hammadi sugiere nada similar) y más bien responden al ánimo de los heresiólogos de desacreditar moralmente a sus adversarios, congruente con las polémicas internas del cristianismo emergente y no tanto a una descripción de hechos históricos. Las investigaciones modernas sobre la gnosis no se han desprendido de esta herencia, y con frecuencia encasillan su ética entre extremadamente libertina o ascética. Si bien *Apócrifo de Juan* (entre otros textos) insiste en la esencia espiritual del ser humano, lo hace en vistas a llamar la atención sobre el comportamiento que cabe esperar en consecuencia y ofrecer esperanza para su liberación, y no como una excusa para la altivez o indiferencia en asuntos éticos (cf. King, K., 2003, p. 208.).

³³⁷ La realización para el alma es la adquisición de bienes en tanto favorezcan la contemplación de la divinidad; su interés es claramente ético, cf. *Eud.* 1249b 3 – 23, *Nich.* 1178b, 28 – 33.

contenidos doctrinales, monopolizaran su magisterio o establecieran códigos para regular sus límites (Fowden, G., 1993, pp. 159, 160). Por contraste, la fe, singular por sí misma, es universal y única (*Paed.* 1, 6, 30, 2, 2), fuente definitiva y completa³³⁸ de sabiduría (*Paed.* 1, 6, 29, 1, 4; 1, 6, 29, 2, 5; *De anim. Tert.* 1, 4), fundamento y garante de toda verdad (*Ad. Eph.* 8, 2, 3) por tratarse de un principio anterior a todo conocimiento (*Ad Smyr.* 6, 1, 5; *Ad Aut.* 1, 8, 4), y principalmente se tiene como requisito indispensable para la salvación (*Ep. Vir.* 1, 2, 3, 3; *Paed.* 1, 6, 28, 5, 2).

La ignorancia es un estado por superar a efectos de realizarse, o de lo contrario desfallecer como una “obra del olvido” (*Ev. Ver.*, 21, 35). El cosmos no es un lugar por el cual dejarse admirar o cobijar, sino un orden dispuestos a efectos de distraernos del verdadero lugar que nos corresponde, un exilio cuya apariencia hospitalaria solo sirve para encubrir la verdadera patria original. El cerco que suponen las esferas celestiales opacan a Dios y recluyen la chispas caídas de Su divinidad (Blumenberg, H., 1987, p. 22). Pese a las dificultades, despertar del olvido, recuperar la identidad y aspirar a la liberación es posible en esta vida (*Apocr. Ioh.* 21, 7 – 16).³³⁹ Es común a la teología alejandrina que la respuesta a las cuestiones fundamentales, la solución al problema del sufrimiento, el compromiso ético y la participación sacramental vayan de la mano:

Ahora bien, no es sólo la inmersión bautismal lo que salva, sino el conocimiento: quiénes éramos, qué hemos devenido; dónde estábamos, dónde hemos sido arrojados; hacia dónde nos apresuramos, de dónde somos redimidos; qué es la generación, qué la regeneración (*Exc.* 78; cf. *Paed.* 1, 6, 30, 1; *Zost.* 3, 2- 4, 1).

³³⁸ Un alejandrino como Clemente defiende la complementariedad de razón y fe (*Paed.* 1, 1, 1, 2, 3; 1, 1, 1, 3, 1), pero esta última la coloca por encima de la sabiduría mundana (*Paed.* 3, 11, 78, 2, 2). Tertuliano es radical en su reluctancia hacia la filosofía (a ello dedica el *De anima*, cf. 1, 1). *Eugnosto el bienaventurado* llama la atención por presentar un rechazo similar (70, 6 – 8).

³³⁹ Clemente de Alejandría reconoce su parecer compartido en que el recuerdo de las cosas buenas constituye el filtro (*δουλισμὸν*) para separarse del mal (*Paed.* 1, 6, 32, 1-5). No obstante, si bien se trata de una meta alcanzable, cabe también la posibilidad de la caída (*Int. Gnos.* 21, 30; *Ev. Phil.* 52, 15-19; 77, 15-35) y por ello es de esperar una conducta de renuncia a las tentaciones mundanas (*Doc. Syl.* 105, 10-20).

A nivel práctico, la ejecución ritual de los sacramentos resuelve la oposición entre las experiencias cotidianas del mal a través de soluciones también en principio cotidianas y resignificadas simbólicamente: bañarse, comer, copular o cambiarse de ropa. En la tradición católica, el bautismo se sobrepone al pecado original; la confesión al pecado diario; la unción de los enfermos a la enfermedad³⁴⁰. A propósito de la gnosis, ya Clemente de Alejandría, articula doctrina y práctica ritual (*Exc. Theod.* 78).³⁴¹, cuyo objetivo es en última instancia liberador, por cuanto busca la recomposición del alma humana hacia su naturaleza original; el *Apócrifo de Juan* es particularmente enfático en una forma de entender el bautismo³⁴², como práctica de apertura hacia lo sagrado ante el dolor e injusticia diarias y además como estrategia de convocatoria, cohesión e identidad de grupo (refleja una vez más su carácter comunitario). Asimismo reproduce inversamente el proceso de decadencia ontológica que ha dado origen al mal, en tanto comporta un camino de regreso, i.e., un ascenso para el iniciado. El bautismo simboliza un movimiento

³⁴⁰ Varios textos de Nag Hammadi polemizan contra lo que consideran un bautismo impuro: *Apocalipsis de Adán* (84, 4 – 85, 30); *Zostrianos* (131, 2 – 5) y *Paráfrasis de Sem* (30, 21 – 27; 37, 19 – 38, 6). El *Testimonio de la Verdad* contrapone el bautismo verdadero, que salva de una vez y para siempre, contra el “bautismo de muerte” de los eclesiásticos:

Algunos entran en la fe al recibir un bautismo sobre la base de que lo tienen como esperanza de salvación, al que llaman “el sello”. Ignoran que los padres del mundo se manifiestan en aquel lugar pero él mismo sabe que él es sellado. Porque el Hijo del Hombre no bautizó a ninguno de sus discípulos. Pero si los que son bautizados fueran conducidos a la vida, el mundo se quedaría vacío. Además los padres del bautismo estaban contaminados. Sin embargo algo diferente es el bautismo de verdad; se encuentra por la renuncia del mundo. Pero los que proclaman solo con la lengua que renuncian a él mienten y vienen al lugar del terror (69, 7 – 28; cf. 55, 8 – 9).

³⁴¹ Clemente de Alejandría establece una correspondencia entre creencias y ceremonias, en la misma tradición órfica de relacionar rito y texto, toda vez que Orfeo se denomina “μυσταγωγός” (aquel que enseña los misterios, *Protrep.* 2, 21, 1), “τῆς Τελετῆς ποιητής” (el poeta de la iniciación, *Protrep.* 2, 17, 2) y ἱεροφάντης (sacerdote de misterios sagrados, *Protrep.* 7, 74, 3). La gnosis tiene elementos de esoterismo por cuanto siempre hay iniciados con conocimientos y rituales secretos, pero en principio está abierta a todo aquel que quiera asumirla y practicarla.

³⁴² El bautismo como experiencia extática – iniciática podría tener sus antecedentes en la tradición judía. A partir de las crisis en torno al templo desde siglo VI a.C. hasta su destrucción en 70 d.C., se fue desarrollando la idea de un templo superior y trascendente, al que sólo se puede acceder mediante una iniciación. Así es como una realidad supramundana o trascendente se hace real. Si esa purificación e inmersión eran necesarias para el templo terrenal, con más razón debía serlo para la entrada al templo celestial. La tendencia apocalíptica – visionaria fue continuada por los seguidores de Juan Bautista, de modo que el bautismo como ritual visionario adquirió cada vez más importancia. El simbolismo de agua, luz y ascenso que aparece en el *Himno de la Inteligencia* de *Apócrifo de Juan* (*Apocr. Ioh.* II, 4, 29 – 6, 10) y *Pensamiento Trimorfo* (35, 1 – 37, 4) refleja influencia del judaísmo helenizado, donde *Sofía* es la *fuerza* (*Sirach* 15, 3; 24, 30; *Fug.* 195) de donde el Verbo mana como un río (*Som.*, 2, 242; *Fug.* 97) o el *agua viviente* de la que Dios es fuente (*Prov.* 14, 27; 16, 22; *Cant.* 4, 15; *Bar.* 3, 12; *Je.* 2, 13; 17, 13; *Ev. Jo.* 4, 10; 7, 38; *Od. Sal.* 11, 5-9; 30, 1-6) (Turner, J., 1998).

dialéctico en que el cuerpo se hunde y emerge³⁴³, y así pasa de la tiniebla a la luz, de la muerte a la vida, de la ignorancia al conocimiento: “yo lo he despertado y lo he sellado en la luz con cinco sellos, a fin de que a partir de ahora la muerte ya no tenga poder sobre él” (*Apocr. Ioh. II*, 31, 22 – 25). Así, como experiencia iniciática permite la recuperación de sí mismo, i.e., la restauración de la unidad primordial, y con esto la liberación del mal (Turner, J., 1998).

Apócrifo de Juan posibilita este despertar a través del bautismo³⁴⁴ como proceso ritual por el cual el iniciado se eleva a un mayor nivel de consciencia³⁴⁵ y con ello una redefinición de la propia realidad en vistas a sobreponerse a los poderes cósmicos. Como tal, el bautismo recrea la reintegración que la Suprema Inteligencia hace de sus partes dispersas³⁴⁶ y con ello impulsa el ascenso hacia niveles de contemplación cada vez mayores; así como una vez Dios se ha desbordado y refleja en el agua luminosa su propia imagen (*Apocr. Ioh. II*, 1, 4, 19 – 29), así también el bautizado se ve sumergido en el agua que rodea la divinidad. Es además una alegoría del descenso del salvador e iniciado al mundo material (*Apocr. Ioh. II*, 30, 11 – 31, 25), en que el ritual opera como un movimiento inverso ahora desde el agua hacia la luz que culmina con el despertar del olvido, esto es, el desprendimiento de la ignorancia y la investidura en la luz de la gnosis (cf. *Ep. Col.* 2, 11-15; *Ref.* 5, 10, 1; *Prot. Trim.* 48, 7-35; *Ev. Ver.* 22, 2 – 20; *Lib. Thom.* 138, 7 – 17). El mito es la narración y el bautismo la dramatización del proceso de liberación (Turner, J., 1998, p. 72).³⁴⁷

³⁴³ Contra el lugar común de supuesto desprecio de la gnosis hacia el cuerpo, éste opera en el bautismo como un vehículo gracias al cual la revelación tiene lugar.

³⁴⁴ El *Evangelio de Felipe* insiste en que el bautismo no basta para hacer a alguien cristiano. Mucha gente “se sumerge en el agua y vuelve a salir sin haber recibido nada” (64, 23 – 24). El bautismo comporta un compromiso de renuncia a las tentaciones mundanas (*Test. Ver.* 69, 22 – 24).

³⁴⁵ Para los eclesiásticos se trata de una iniciación en la fe, cf. *De anim. Tert.* 41, 4.

³⁴⁶ En las cartas paulinas el bautizado forma parte del cuerpo de Cristo (*I Ep. Cor.* 12, 13; *Ep. Gal.* 3, 27).

³⁴⁷ *Apócrifo de Juan* apenas menciona la unción de los cinco sellos bautismales (*Apocr. Ioh. II*, 31, 22-24). Otros textos se extienden de manera más detallada: *Evangelio de los Egipcios*; *Apocalipsis de Adán*; *Melquisedec*; *Zostrianos y Pensamiento Trimorfo*, este último detalla y vincula estos cinco sellos con las cinco etapas de ascenso espiritual: investidura, sumersión, entronización, glorificación e iluminación (*Prot. Trim.*, 45,12-20; 48, 15-35). Hay semejanzas con apócrifos veterotestamentarios (*2 En.* 22, 7-9; *Test. Lev.* 8, 2-10; *Od. Sal.* 11, 7-16), cf. *Ref.* 5, 10 1). En resumen, el ritual de los cinco sellos permite la unión entre la Trinidad, el Espíritu Materno y la comunidad de los hijos mediante el ascenso regresivo hacia la luz, tras dejar atrás los vestidos mundanos de la ignorancia (cf. *Ep. Col.* 2, 11 – 15). La referencia hacia los demás

El relato de la caída hipostática explica no solo el origen de la situación presente, sino también señala el camino para nuestra realización espiritual. La conciencia de la propia naturaleza permite reconocerse en el mito porque al mismo tiempo el mito se ha revelado en uno; este refleja el proceso de la gnosis que conduce hacia la propia salvación mediante la depuración del alma. El conocimiento capacita para hacerse libres (cf. *Ev. Phil.* 77, 30), mientras que su ausencia conlleva al dolor y el cautiverio. Hasta no percatarse de ello, la existencia mundana supone, si no el padecimiento, al menos el asedio latente de males por los poderes malvados que lo gobiernan:

Y respecto a los que nos combaten, que son los adversarios que luchan contra nosotros, vencemos su ignorancia por medio de nuestro conocimiento, pues nos hemos anticipado en el conocimiento del Inescrutable del cual hemos procedido. Nosotros no poseemos nada en este mundo, a fin de que la potestad cósmica que vino a existir no nos retenga en los mundos celestes, en los cuales habita la muerte universal rodeada de los particulares del mundo (*Log. Aut.* 26, 20 – 27 – 1).

A nivel subjetivo, la gnosis vincula la experiencia del mal a una afección interna (i.e. la sensación de cautiverio en un lugar extraño), no a la desobediencia de un mandato externo (fue la envidia de los arcontes y no la ingesta del fruto prohibido la causa de la caída en la materia, cf. *Apocr. Ioh.* II, 20, 6 – 9). La condición material de uno mismo y del mundo es problemática pero solucionable; el cuerpo (comúnmente llamado “vestido”, cf. *Apocr. Ioh.* II, 21, 11; 24, 8; *Allog.* 58, 26; *2 Ep. Cor.* 12, 2-4) ha sido co-creado con el mundo (*Apocr. Ioh.* II, 15, 2 – 20, 9) y sobre él los poderes han vertido a modo de ingredientes las pasiones: placer, deseo (la reproducción forma parte de la estrategia), pena, temor y sus derivados (*Apocr. Ioh.* II, 18, 15 – 33), correspondiente a la división estoica (cf. *SVF* 1, 205). Sin embargo, el alma como principio rector contiene el potencial para su liberación, toda vez que logre sobreponerse a los deseos, apegos y tentaciones terrenales. De esa manera, la sabiduría, una vez recibida, puede vencer a las fuerzas del

participantes de los cinco sellos como “hermanos” (*Prot. Trim.* 50, 5-10) permite suponer la existencia de una comunidad definida y afianzada en una tradición.

mal, iluminar al cuerpo y liberarlo de maldad (*Apocr. Ioh.* II, 20, 5-7, cf. *Ep. Iac.* 12, 5; *Ps. Rec.* 5, 34; *Lib. Grad.* 89, 22-25; *Ev. Thm.* 27; *Corp. Herm.* 16, 15).³⁴⁸. Así, el mal que se atribuye al cuerpo no es una característica intrínseca (los alejandrinos coinciden, cf. *Cels.* 3, 42, 1-20; *Paed.* 1, 2, 6, 6; 1, 13, 102, 3-4).; el cuerpo es una palestra donde por un lado los poderes arcónticos despliegan sus estrategias para encadenarnos al mundo, y por otro lado se pone a prueba nuestra capacidad de resistencia y autocontrol. Según predomine la rectitud moral, es incluso también el lugar donde la perfección espiritual es posible. La consciencia de la realidad conflictiva en que estamos comporta a nivel práctico un cambio de vida, porque la lucha no es entre cuerpo y alma sino entre la luz de la gnosis y los espíritus aciagos (King, K., 2006, p. 123, cf.; *Ep. Eph.* 6, 12; *Ex. De An.* 130, 30 – 131, 15).

4.3 Los compromisos morales de la gnosis

El *Apócrifo de Juan* comparte ideales y principios morales comunes a las tradiciones clásica y hebrea, que se practican a través de rituales, oraciones y sacramentos y la responsabilidad de asumirlos consecuentemente en la vida diaria. Así, el bautismo no solo es un ritual de iniciación (este es solo el primer paso) sino principalmente una actitud en la vida de continencia y desapego de los apetitos mundanos³⁴⁹, por demás afín al ideal de pureza que Platón proyecta para el filósofo (*Phd.* 64 e8 – 65 d2) en vistas a la salud del

³⁴⁸ Asimismo, el ideal de ἀπάθεια, usualmente vinculado al estoicismo (no exclusivo, cf. *Leg. Alleg.* 3, 128, 147; *Paed.* 1, 1, 4,3-7; *Enn.* 1, 2, 6, 25) permite distinguir que una cosa es reprimir los deseos y otra muy diferente es liberarse de ellos. Para el epicureísmo, la medida del placer en función de la εὐδαιμονία se trata también de una disciplina racional, cf. Fallas, L. & Cárdenas, L., 2006, p. 407.

³⁴⁹ Esta idea es compartida por otras fuentes gnósticas; *Testimonio de la verdad* (69, 8 – 31) polemiza contra otras comunidades por cuanto especifica que el bautismo verdadero es la renuncia al mundo, más que el sello ritual oficiado por sus representantes.

alma³⁵⁰. El crecimiento espiritual se logra mediante la renuncia a las pasiones e influencias del mal, como un modo de liberarse del asedio de los poderes demoniacos; condena la lujuria (*Apocr. Ioh. II, 22, 12-14*), el afán de riqueza (*Apocr. Ioh. II, 29, 30-34*) y advierte sobre los placeres de la comida y la belleza (*Apocr. Ioh. II, 21, 19-23*) como embustes dispuestos para tentar en el mal y distraer del bien y la verdad (por demás, preceptos comunes a los postulados éticos de la Antigüedad). Sin embargo, *Apocr. Ioh.* no sanciona las demandas físicas en torno a la sexualidad, la alimentación, el abrigo o la salud; de hecho suscribe un ejercicio mesurado de ellas, por cuanto el problema no es el cuerpo en sí mismo sino los excesos y flaquezas en que fácilmente incurre, esto es, la lujuria, la gula, la ambición e incluso el uso comercial de la enseñanza revelada a cambio de bienes materiales (*Apocr. Ioh. II, 31, 34 – 35*). La rectitud moral no consiste en una mortificación de la carne, sino en la templanza y austeridad a la hora de atender las demandas físicas³⁵¹.

Asimismo, se trata de un texto ciertamente pedagógico y cuyos contenidos pueden ajustarse a las demandas formativas de una comunidad (es posible inferir que la sobrevivencia de cuatro manuscritos sea un indicador de su uso pastoral).³⁵² Si bien no contamos con datos suficientes para estimar la proyección social de las comunidades a las que se dirige el *Apócrifo de Juan*, sí pueden entenderse sus contenidos éticos como una abierta exhortación a la perfección espiritual, por encima de clase social, rol de género u otra relación de poder.

El ejercicio cotidiano de la virtud a nivel individual, y la defensa de los valores solidarios a nivel comunitario, son los esfuerzos prácticos en función del ideal de justicia terrenal. Se puede y se debe alcanzar, por cuanto ya no cabe confiar en la *polis* ni de ninguna institución humana, como sí hubiera podido esperarse del auxilio del Estado en Platón (*Resp. 368e – 369a; 540 a-b*). La afirmación de la autonomía y autosuficiencia

³⁵⁰ Estos ideales éticos de la filosofía clásica se sumaron a la prédica cristiana de austeridad como antecedentes del monaquismo de siglos III y IV, de modo que la privación voluntaria de los bienes terrenales abriera paso a la esperanza de la trascendencia bienaventurada.

³⁵¹ En esta misma línea se sitúan otros textos de Nag Hammadi; *Sabiduría de Jesucristo* defiende la moderación en los placeres y la renuncia a la lujuria, pero tampoco reduce la salvación como una renuncia al cuerpo. *Evangelio de la Verdad* además destaca la importancia del proselitismo y ayudar a otros en su sufrimiento.

³⁵² Sí contamos con referencias que evidencian la apertura social de la gnosis, cf. *Ev. Ver.*, 32,31 – 33,32; *Enn. 2, 9, 9, 56*.

respecto del gobierno terrenal es el resultado inmediato del imperativo de independizarse de leyes e instituciones corruptas. Si bien el Imperio Romano garantizaba el orden establecido tras el reinado de Augusto, en el periodo que se conoce como la *Pax Romana* (principios de siglo I a finales de siglo II), es también evidente que este orden permite al mismo tiempo la tortura, la violencia, la desigualdad y toda clase de excesos inmorales de parte de sus representantes. La posibilidad de alcanzar un orden moral en el mundo solo se consigue mediante la obediencia a Dios, que comporta al mismo tiempo la desobediencia a las autoridades imperiales, representantes de una opresión institucionalizada.

Toda vez que la justicia terrena tiene un respaldo ontológico en los poderes arcónticos, en vistas a ejercer su dominio perverso, la búsqueda y práctica de la justicia consiste en sobreponerse a las deficiencias mundanas y resistir este orden en pos del Bien trascendente. Así, por ejemplo, el *Apócrifo de Juan* reconoce la desobediencia de Eva como un mérito de enfrentar al Creador, quien “se percató de que (Adán y Eva) se situaban por encima de él y que le superaban en inteligencia” (*Apocr. Ioh.* BG 71, 14 – 17).³⁵³ Aun si el mal no es solucionable, la posibilidad de hacerle frente e incluso liberarse está en que la revelación y la depuración del alma van de la mano; ambas se logran mediante los esfuerzos intelectuales y éticos, porque la naturaleza espiritual y la providencia de Dios (manifiesta en la emisión del Salvador) exigen complementarse con el esfuerzo práctico en vistas a nuestra perfección moral. Esta capacidad de sobreponerse al mal es también compartida por otros autores; la gnosis se distingue por ofrecer una explicación donde hay un origen metafísico respecto del cual el ser humano no es responsable, pero puede verse implicado.

De este origen, concretamente, desde la caracterización del Demiurgo deriva el modo de entender la situación presente del ser humano. El *Apócrifo de Juan* destaca la actividad de los poderes que gobiernan el mundo como formas de oprimir al ser humano,

³⁵³ *Apócrifo de Juan* admite desde el punto de vista doctrinal una redefinición y reorganización de las relaciones patriarcales de poder (cuya puesta en práctica a nivel comunitario exigiría un estudio aparte de verificación histórica), por cuanto nada justifica la subordinación de la mujer al hombre (ello incluso revela la ignominia del Creador quien desatiende un mandato divino, cf. *Apocr. Ioh.* II 24, 2-4). En este sentido, el *Apócrifo de Juan* constituye una excepción de la Antigüedad en su rechazo a la inferioridad de la mujer respecto del hombre (King, K., 2011, p. 532, cf. cf. *Mul. Vir.* 243 b9 - d6).

por ejemplo a través del adormecimiento de Adán (*Apocr. Ioh.* II, 22, 24) o la violación de Eva (*Apocr. Ioh.* II, 24, 14-16). Para ello, a través del bautismo uno alcanza otra forma totalmente nueva de comprenderse a sí mismo, a Dios y al mundo, tras sobreponerse a las limitaciones de la ignorancia y las angustias del sufrimiento. El compromiso adquirido significa para el iniciado asumir un grado mayor de libertad y autodominio espiritual, mediante el control de las pasiones, la abstinencia y el cuidado de la salud corporal³⁵⁴ (cf. *Strom.* 6, 12, 102, 3). No se trata, por lo tanto, de una ascesis de autodesprecio sino al contrario, del bienestar de sí a través de la salud integral y la moderación; el impulso (ὄρμη³⁵⁵, *Apocr. Ioh.* II, 18, 1) es una fuerza demoniaca (la σωφροσύνη es un ideal ético compartido por Platón, cf. Fallas, L., 2015, pp. 50-92). Si bien los asedios arcónticos y el depósito de pasiones internas están dispuestas para esclavizar a la humanidad, depende de uno resistir o dejarse llevar. En este sentido, *Apócrifo de Juan* suscribe además la ἀπάθεια estoica, puesta a prueba en las vicisitudes de la carne (*Apocr. Ioh.* II, 25, 33), como la principal experiencia de libertad interna, dependiente solamente de la propia sabiduría y no de factores externos (incluso un esclavo puede ser libre mientras sea sabio, cf. *Aud. Poet.* 33d).

El *Apócrifo de Juan* también puede incluirse como uno entre otros textos que en la Antigüedad fundamentaron su discurso ético en la semejanza propia con Dios, en virtud de la cual la liberación del alma es posible, precisamente porque fue creada según su imagen espiritual, hacia la que se dirige la orientación moral del alma según su parentesco divino. Precisamente por eso la humanidad está más comprometida a asemejarse a la divinidad haciendo a un lado las deficiencias morales; la luz ínsita en el alma humana no garantiza su salvación, sino que se trata de un potencial que debe ser desarrollado para la superación y depuración del alma (Litwa, D., 2014).

³⁵⁴ Que cada parte del cuerpo haya sido creada por un demonio (*Apocr. Ioh.* II, 15, 13 – 17, 29) sugiere la familiaridad con la medicina de la época, desde donde cabe especular que el nivel de detalle con que cada parte corresponde a un demonio específico refleja la importancia que otorgaban a la salud del cuerpo y ofrecer técnicas de curación para sus males, probablemente a través de oraciones, ayunos o exorcismos.

³⁵⁵ Como movimiento irracional del alma, se vincula al ánimo (Θυμός) pasional (*Def.* 415 e6). Puede manifestarse también como ímpetu divino, cf. *Phdr.* 279 a9.

4.4 Conclusiones

Apócrifo de Juan atribuye la precariedad ontológica del mundo a la envidia del Creador, celoso de comparar sus deficiencias con la superioridad de la naturaleza espiritual humana, encerrada arbitrariamente en este mundo. En este sentido, la lucha contra los deseos mundanos internos y las fuerzas demoniacas externas compromete al ejercicio de una ética de autodisciplina e independencia, i.e., de desapego creciente de las ataduras materiales y carnales. Este cuidado de sí es condición para reintegrarse a la trascendencia, cuyo vínculo está dado por la semejanza desde donde fuimos creados, que exige equilibrar esta condición metafísica con la altura moral correspondiente. El proceso vivencial de asemejarse progresivamente a la divinidad comporta la excelencia moral, que demanda integridad y constancia por verse amenazada y tentada constantemente. Por eso la salud del alma se procura en el presente, que es donde el mal acecha y hay que resistirlo hasta el final.

Ontología, ética y epistemología se corresponden en tanto la voluntad actúa tan libre como conocimiento posea, y conoce tanto como se esfuerce por reconocer su parentesco trascendente. Si bien lo mismo puede decirse de otros autores, la gnosis se distingue por contraponer un bien amenazado por la realidad también positiva del mal, con la ventaja de que se trata de un mal creado y por lo tanto reversible; no se trata de un principio coeterno como habría de afirmarse más adelante en el maniqueísmo. La voluntad humana se enfrenta a adversidades de las que no es responsable, pero sí es responsable de dejarse llevar o resistir; no se trata, como se ha señalado con frecuencia, de una ontología determinista.

Toda vez que el mal en el mundo se debe a una transgresión racional prehumana, y las consecuencias visibles en las maquinaciones irracionales del Creador diseñadas para encerrar las partículas de divinidad caídas, la escatología de la gnosis no se proyecta tanto a un juicio apocalíptico o a la esperanza de la resurrección, sino de liberación (presente y futura) respecto del Creador y sus leyes, de las fuerzas cósmicas, las bajas pasiones y la sordidez de la materia; tanto el alma particular y el alma cósmica (representada por Sofía) son susceptibles de ser redimidas. Si bien la *γνώσις*, como paso de la ignorancia al saber,

requiere la intervención de un emisario divino que desvele la luz opacada en la materia, esta revelación es una experiencia mística inmediata; no hace falta esperar a un final de la historia para verse realizado espiritualmente. La solución al problema del mal ya ha llegado, pero hace falta despertar para captarla.

Consideraciones finales

La aproximación a la gnosis a través de un texto primario, supone cuanto menos no depender de las fuentes doxográficas, reflejo a su vez de los conflictos teológicos y políticos que acompañaron el surgimiento del cristianismo y la conformación del dogma, cuya sedimentación a lo largo de la historia condicionó las investigaciones modernas. La publicación de los hallazgos relativamente recientes ha abierto nuevas posibilidades de comprensión y favorecido además el desarrollo de nuevas metodologías. En este sentido, la presente investigación ha identificado un problema y ofrecido una respuesta asumiendo uno de estos textos, dejando abierta la posibilidad para que nuevas líneas de investigación se abran hacia otros problemas y desde otros textos.

Para los intereses aquí presentes, el *Apócrifo de Juan* permite visualizar las preocupaciones e intereses de una comunidad que fundamentó un sistema de creencias en torno al problema del sufrimiento, injusticia y abyección evidentes en la realidad circundante, y que se resume en la pregunta por el mal: de dónde viene, por qué prospera y qué podemos hacer. La pregunta “¿de dónde viene el mal?” (πόθεν τα κακά) involucra la causa y su solución, respecto de lo cual la gnosis comparte a su manera el ideal clásico de retorno al propio ser. El conocimiento que se revela se expresa a través de un mito sobre el desbordamiento ontológico de la divinidad, cuyo descenso termina en un creador envidioso que actúa desde el resentimiento y la envidia, lo cual explica la realidad del ser humano en el mundo y la relación de ambos con Dios. Esta etiología del mal, cuya narrativa es mitológica, encuentra un sustento y contenido conceptual filosófico en la articulación y relectura de diversas fuentes: cosmología platónica, ética estoica y psicología aristotélica. Su novedad respecto de otras tradiciones está en la admisión del

mal como una realidad por sí misma; no hay en la filosofía clásica un antecedente similar. Algunos antecedentes presocráticos ubican el bien y el mal como paridades que entre otras forman parte de una lógica oposicional (cuyo papel como causas eficientes en Empédocles, por ejemplo, es a lo sumo discutible). Los grandes sistemas de Platón y Aristóteles, fieles a la continuidad entre el Bien y el Ser, reducen el mal a una privación de la cual no cabe ningún conocimiento posible. Para la teología cristiana compromete la identidad monoteísta del Creador, en cuyo caso se busca una explicación para el mal en un mundo bueno como obra de Dios. Así, el mundo creado no puede ser el mundo de la *parusía*. La metafísica posterior, en el contexto del medio y neoplatonismo, vincula el mal con la materia y explica su ocurrencia como la creación (πλάσεις, cf. *Myst. Aeg.* 3, 29, 28; 3, 30, 19; *Enn.* 5, 8, 2, 4) de un demiurgo intermedio entre la realidad trascendente y la sensible, que el *Apócrifo de Juan* identifica con el Dios veterotestamentario para demeritarlo ontológica y moralmente, por cuanto en última instancia es responsable de una creación a todas luces deficiente y decadente.

Este énfasis en la sustancialidad del mal exige la búsqueda de una solución distinta, que para ciertas comunidades resultó aceptable en tanto absuelve a Dios por la degeneración moral y decadencia natural del mundo tangible. La inocencia de Dios es una constante que atraviesa la época; Ireneo, Orígenes, Numenio, Plutarco, el estoicismo, cada uno lo defiende a su manera. Y *Apócrifo de Juan* también, su rasgo distintivo radica en la distinción que hace respecto del creador. Por otra parte ofrece a una salida a través de la asistencia providente del Salvador y la conducción moral a la altura. Si bien la divinidad no es responsable del mundo, ni de sus agentes creadores, ni de las debilidades humanas, tampoco es ajena al sufrimiento, por más que este parezca prosperar impunemente. La atención de la divinidad a los contratiempos de la vida mundana ofrece la esperanza de que el bien, la justicia y la verdad puedan prevalecer después de todo, por más que la evidencia fáctica sugiera su fragilidad y escasez. Su asistencia providente continúa el proceso de liberación que inicia con el bautismo (como iniciación que conduce al conocimiento de sí, por encima del cosmos y sus relaciones de dominación) y se complementa con la participación ritual, el cultivo de la sabiduría y la disciplina ética, pasos necesarios en vistas a la purificación de la propia alma. El *Apócrifo de Juan* es un claro ejemplo de reivindicación moral de los valores de su época, no una expresión de

rebeldía, derrotismo o desesperación irracional. Su supuesto anticosmismo, frecuentemente señalado, es otro lugar común que la investigación moderna ha asumido sin mayor cuestionamiento, por cuanto la búsqueda por liberarse de la materia se inscribe dentro de una proyección celestial trascendente, mediante la ascesis contemplativa que se abre al encontrarse con la presencia de lo divino en uno mismo. La distancia entre el reino de luz y el gobierno del mundo indica más una lectura de la crisis política de la época que una actitud de resignación, rechazo al mundo, apatía social o pesimismo existencial; el interés por el propio crecimiento espiritual no predispone al aislamiento social ni excluye el compromiso comunitario. Sí cabría en cambio predicar, respecto de los gobernantes del mundo, su indiferencia ante los valores de la tolerancia, justicia, paz, equidad y libertad. Es esa irresponsabilidad, real (aunque ilegítima) en su fundamento y en sus consecuencias, la causa a nivel práctico de las contrariedades que la vida enfrenta a diario.

La realidad social de la época es insoslayable respecto de la ontologización del mal que hace la gnosis, concretamente ante el retraso decepcionante de la *parusía* y la violencia constatable del martirio y las persecuciones. La gnosis hace una lectura de su momento histórico según la cual la legalidad, contundencia y cotidianidad de la violencia solo pueden explicarse por las fuerzas superiores que la respaldan³⁵⁶. El imaginario mitológico de sus relatos no opaca sus denuncias e implicaciones políticas, y el llamado de atención a propósito de los excesos y desvaríos propios de la condición material no se traduce en un desprecio a la vida; no se trata de una excusa escapista o nihilista. El *Apócrifo de Juan* expresa al mismo tiempo una forma de entender el mundo y actuar en él, y ofrece una salida justificada en la dignidad espiritual ínsita en el ser humano. La solución las contingencias de la historia, la fragilidad de la vida, la impunidad y el sufrimiento, consiste en la proyección de una utopía donde la plenitud espiritual sea posible de la mano de la justicia, la paz y el orden fundamentados en el Bien verdadero.

Si no cabe esperar la justicia y la paz desde fuera (porque las instituciones se hallan corrompidas desde su raíz) entonces solo es posible que nazcan desde el compromiso interno. El Bien terrenal no es imposible, pero el mundo no ha de ser rectificado por un

³⁵⁶ Sin embargo, no se trata de un factor único al que pueda reducirse la emergencia de la gnosis y su preocupación por el mal. Si así lo fuera, no se explica por qué las fuentes hacen tan escasa referencia a la destrucción del templo de Jerusalén (*Test. Ver.* 70, 1-20; *Ev. Phil.* 70, 1-3, cf. Williams, 1996, p. 227).

juicio inminente, sino por un proceso autónomo de conversión, depuración y ascenso espiritual. En ese sentido, la expectativa apocalíptica resignifica sus términos de modo que la decadencia del mundo presente se contrapone a la utopía del reino de Dios en la tierra. No excluye su posibilidad histórica, al contrario, *Apócrifo de Juan* urge al compromiso inmediato de autocorrección, excelencia y rectitud.

Toda vez que la gnosis separa responsabilidades entre el Dios de la creación y el de la redención (cuya conciliación por otra parte fue un compromiso constante en el desarrollo del dogma), la justificación del mundo se torna innecesaria. De este modo la teodicea, como justificación del mal en una creación buena, da paso a la utopía; si bien el imperio de la verdad y la justicia, frente a la opresión y la corrupción evidentes, es un ideal inalcanzable, es en todo caso el proyecto que cabe esperar dados los valores de la época. No hay manera de justificar el mal; es una realidad que puede y debe ser superada.

Índices

Índice de autores

Agustín de Hipona:, 124

Albino:, 36, 42, 63, 70, 74, 77, 101, 128

Amelio:, 114

Antimo de Roma:, 120

Apuleyo:, 92, 100, 113

Aristides:, 70

Aristófanes:, 5

Aristóteles:, 19, 21, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 58, 67, 71, 106, 110, 111, 114, 119, 125, 128, 130, 131, 142

Atanasio de Alejandría:, 65, 71

Atenágoras:, 14, 62

Balduino de Forda:, 14

Basilio de Cesarea:, 71

Beda el Venerable:, 14

Bernardo de Claraval:, 14

Boecio de Dacia:, 42

Boecio:, 42, 53

Calcidio:, 52

Cicerón:, 39, 97

Clemente de Alejandría:, 15, 17, 25, 26, 60, 84, 90, 131, 133, 134

Clemente de Roma:, 11, 14, 26, 29, 96

Crisipo:, 36, 37, 38, 39, 71, 113

Damasio:, 66

Defensor de Ligugé:, 14

Dídimo el Ciego:, 65, 71

Elio Herodiano:, 14
Epicteto:, 32, 76
Epícuro:, 5, 29, 30, 32, 33, 37, 44, 53, 58, 98
Eusebio de Cesarea:, 17, 71, 110, 128
Filón de Alejandría:, 23, 51, 61, 65, 69, 71, 87, 103, 104, 118, 119
Flavio Josefo:, 14, 17, 87
Focio:, 66, 71
Galeno:, 16, 90
Gregorio de Nisa:, 54, 55, 80, 130
Gregorio Magno:, 61
Hesíodo:, 60
Hipólito de Roma:, 15, 17, 24, 63, 150
Homero:, 33
Ignacio de Antioquía:, 23, 97
Ireneo de Lyon:, 12, 15, 19, 20, 24, 95, 150
Jámblico:, 63, 82, 111, 119, 128
Jerónimo:, 14, 15, 21, 94, 130
Juan Crisóstomo:, 14, 71
Juan Damasceno:, 14, 19, 71, 128
Juan Escoto Eriúgena:, 67
Juan Filópono:, 71, 125
Juan Malalas:, 65
Justino Mártir:, 5, 11, 14, 19, 62, 89, 124, 130
Lactancio:, 5, 30, 100, 131
Luciano:, 14
Lucrecio:, 37
Marco Aurelio:, 14, 87
Mario Victorino:, 105, 123

Máximo de Tiro:, 56

Máximo el Confesor:, 80

Numenio de Apamea:, 101, 117, 150

Orígenes:, 14, 15, 17, 18, 21, 22, 26, 36, 47, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 68, 71, 80, 82, 86, 89, 90, 92, 100, 106, 122, 125, 130, 143, 152, 159

Ovidio:, 79

Platón:, 11, 19, 21, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 50, 51, 57, 58, 63, 67, 68, 71, 76, 77, 78, 79, 92, 101, 102, 103, 105, 110, 111, 112, 114, 115, 116, 117, 118, 121, 124, 128, 137, 138, 140, 142

Plotino:, 8, 21, 30, 41, 42, 50, 51, 63, 81, 82, 101, 103, 104, 107, 110, 111, 113, 114, 117, 120, 123, 128, 130, 151

Plutarco:, 31, 36, 39, 44, 57, 76, 77, 100, 101, 102, 104, 106, 108, 109, 118, 121, 122, 143

Policarpo:, 14, 45, 87

Porfirio:, 71, 105, 123

Proclo:, 30, 63, 66, 82, 102, 108, 118, 120, 123, 150

Pseudo Dionisio Areopagita:, 30

Pseudo Plutarco:, 113

Pseudo Tertuliano:, 15

Sexto Empírico:, 5, 17, 30, 53, 71

Simplicio:, 71, 101, 111

Taciano:, 55

Teodoreto de Ciro:, 14, 128

Teófilo de Antioquía:, 65

Teón de Esmirna:, 40

Índice de términos griegos

- ἀγεννήτου:, 113
 ἄγνοια:, 115
 αἰρέσεως:, 15
 αἰσθήσεως:, 114
 αἰτίαν:, 115
 ἀμαθία:, 102
 ἁμαρτία:, 102, 126
 ἀνάγκη:, 102, 121
 ἀνάπλασις:, 115
 ἀπάθεια:, 136, 140
 ἄπειρον:, 115
 ἀποκατάστασις:, 54
 ἀργόν:, 78
 ἀρρήτου:, 113
 ἀταραξία:, 38
 ἀτιμότητον:, 42
 αὐτεξούσια:, 19
 αὐτοάγαθον:, 103
 Ἀχαμῶθ:, 105
 βασιλεὺς:, 92
 βασιλική:, 104
 βάσκανος:, 5
 βοηθός:, 78
 βούλησις:, 113
 βυθόν:, 66
 βυθός:, 66, 80

γνώσις:, 23, 112, 114, 141
γνωστικῆς:, 15
δεύτερον:, 103
δημιουργός:, 92
διαλάβωμεν:, 115
διανοίας:, 114
διασαφεῖν:, 110
δόξα:, 114
δύναμεις:, 78
δυναμένης:, 118
δύναμις:, 104, 119
δυνατόν:, 128
ἔδωκεν:, 113
εἰδῶν:, 115
εἰκόν:, 106, 116
εἰμαρμένον:, 109
εἶναι:, 113
ἐκκλησία:, 14
ἐλευθερία:, 126
ἐνθύμησις:, 113
ἔννοια:, 106, 112
ἐπιθυμητικόν:, 104
ἐπιθυμία:, 42, 78
ἐπίνοια:, 25, 78, 79
ἐπιστήμη:, 114
ἐργοτεχνίτης:, 103
εὐδαιμονία:, 136
ζωή:, 78

ἦθος:, 104
θεῶ:, 128
θυμός:, 42
Ἰαλδαβαώθ:, 47
ιεροφάντης:, 134
κακοδαίμονος:, 5
κακοποιός:, 102
κακοῦ:, 125
κόσμος:, 19
λόγος:, 113
μετάνοια:, 113
μόνω:, 128
μυσταγωγός:, 134
νεῖκος:, 40
νέος:, 66
νοεῖν:, 106, 113
νόησις:, 41, 42, 71, 113
νοητά:, 113
νοῦς:, 75, 101, 113, 119, 121, 128, 129
ὁμοίωσις:, 128
ὄρασις:, 106
ὄψις:, 106
παῖς:, 66
πάντα:, 130
παντός:, 111
πᾶσιν:, 130
πατήρ:, 92, 103
πατρικός:, 66

πατὴρς:, 113
πέρας:, 115
πνεῦμα:, 78, 129
πνεύματι:, 65
πνευματικοί:, 84
ποιητὴν:, 92
ποιητικὴ:, 104
πονηρία:, 83, 84, 85, 115
πράγματα:, 41
πρεσβύτης:, 66
πρόνοια:, 25, 121
πρῶτα:, 113
πρώτην:, 113
πρῶτον:, 103
ρέουσα:, 104
σοφία:, 20, 113
σπέρμα:, 84
σπῆλαιον:, 79
συγγένεια:, 128
συμμισγόμενον:, 115
συναίσθησις:, 112
σώζεσθαι:, 131
σῶμα:, 79
σωφροσύνη:, 113, 140
τέλειος:, 13, 75, 84
Τελετῆς:, 134
υἱός:, 113
ῥλη:, 30, 78, 79, 101, 110, 115, 116

ύλικοί:, 84
 υπερκόσμιοι:, 66
 φαντασία:, 114
 φαντάσματα:, 114
 φαυλότατον:, 42
 φιλία:, 40
 φρόνησις:, 41, 42, 43, 114
 φυλάκων:, 92
 φύσει:, 12, 76, 131
 φύσις:, 125
 φωτι:, 65
 χώρα:, 115, 116
 ψυχή:, 102
 ψυχική:, 78, 84

Índice analítico

Adán y Eva:, 72, 73, 80, 81, 111, 120, 126, 139
 Alejandría:, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 25, 34, 52, 59, 70, 89, 134
 Alma del mundo:, 103
 Alma:, 21, 102, 103, 111, 113
 Antiguo Testamento:, 3, 5, 6, 17, 18, 25, 47, 61, 72, 73, 74, 162
 Antropogonía:, 77
 Antropología:, 82
 Arcontes:, 51, 63, 64
 Barbelo:, 71, 105, 111, 112, 116, 117, 119, 121
 Caín:, 5, 61, 79

Demiurgo:, 10, 20, 24, 29, 36, 37, 38, 46, 62, 63, 74, 76, 93, 102, 103, 104, 107, 108, 111, 118, 119, 124, 139

Dogma:, 2, 15, 154

Herejía:, 14, 26, 159

Ialdabaoth:, 47, 50, 61, 68, 74, 76, 78, 79, 105, 114, 118

Martirio:, 14, 44, 65, 87, 88, 90, 91

Moisés:, 6, 60, 61, 72, 73, 118

Mónada:, 111, 121

Nag Hammadi (Biblioteca de):, 1, 24, 26, 29, 50, 63, 65, 66, 67, 75, 78, 91, 95, 98, 101, 113, 115, 117, 118, 119, 120, 130, 131, 133, 138, 150, 151, 156, 158, 160

Nuevo Testamento:, 11, 13, 15, 18, 19, 20, 26, 59, 61, 62, 126, 128

Providencia:, 12, 25, 32, 33, 34, 36, 52, 53, 54, 90, 113, 126

Roma:, 6, 14, 16, 34, 47, 87, 88, 157, 159

Salvación:, 21

Sofía:, 63, 64, 68, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 81, 105, 111, 113, 116, 119, 120, 124, 134, 141

Trinidad:, 17, 135

Antiguo Testamento

Bar.:, 134

Cant.:, 134

Ex.:, 13, 78, 82, 120, 137

Gn.:, 78, 79, 104, 120, 129

Is.:, 36, 74, 76, 78, 102, 109, 110, 111

Je.:, 13, 45, 134

2 Mac.:, 104

Prov.:, 48, 134

Ps.:, 13, 14, 47, 55, 113, 136

1 – 4 Reg. 6

Nuevo Testamento

Act. Ap.:, 6, 13, 14, 15, 16, 27

Apoc.:, 15, 24, 26, 27, 48, 63, 64, 65, 98, 120, 126, 128, 129

Ep. Col.:, 126, 128, 135

1 Ep. Cor.:, 13, 22, 126, 128, 130, 135

2 Ep. Cor.:, 26, 52, 61, 71, 136

1 Ep. Jo.:, 14

1 Ep. Pet.:, 13, 14, 86, 126

2 Ep. Pet.:, 13, 14

1 Ep. Thess.:, 130

2 Ep. Thess.:, 130

1 Ep. Ti.:, 22

2 Ep. Ti.:, 130

Ep. Eph.:, 26, 126, 128, 131, 137

Ep. Gal.:, 13, 14, 126, 135

Ep. Ia.:, 115

Ep. Rom.:, 13, 126, 129

Ep. Tit.:, 14

Ev. Jo.:, 26, 55, 61, 117, 126, 134

Ev. Matt.:, 126

Biblioteca de Nag Hammadi

Allog.:, 52, 60, 65, 66, 67, 69, 71, 72, 101, 112, 117, 136

Apoc. Ad.:, 63, 120, 129

Apoc. Pau.:, 65

Apoc. Petr.:, 24, 27, 63, 64, 98

Apocr. Ioh.:, 8, 13, 24, 25, 29, 51, 52, 59, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 97, 104, 105, 106, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 123, 125, 129, 130, 133, 134, 135, 136, 137, 139

De or. mund.:, 12, 52, 77, 120, 130

Dial. Salv.:, 52, 63, 130

Doc. Syl.:, 64, 93, 133

Ep. Iac.:, 91, 136

Ep. Eug.:, 120

Est. St.:, 13, 67, 75, 119

Ev. Aegypt.:, 66, 75, 120

Ev. Mar.:, 126

Ev. Phil.:, 65, 98, 120, 132, 133, 135, 144

Ev. Thm.:, 60, 80, 99, 117, 120, 136

Ev. Ver.:, 8, 12, 133, 135, 138

Ex. De An.:, 137

Exp. Val.:, 121

Hyp. Arch.:, 24, 29, 63, 77, 78, 79, 98, 120

Int. Gnos.:, 97, 133

Lib. Thom.:, 135

Log. Aut.:, 98, 136

Mars.:, 66, 67, 69, 75, 117, 119

Ogd. Enn.:, 117

Par. Sm.:, 63

Prot. Trim.: 52, 78, 113, 115, 117, 120, 135

Soph. Ie.: 63, 64, 69, 75, 83, 120

Test. Ver.: 24, 63, 117, 135, 144

Tract. Sth.: 62, 72, 97, 117, 119

Tract. Trip.: 29, 77, 78, 115, 117, 121

Zost.: 52, 62, 63, 65, 67, 75, 101, 111, 115, 117, 119, 127, 133

Libros apócrifos

2 En.: 135

Act. Jo.: 14

Act. Paul.: 14

Act. Pet.: 14, 65

Act. Phil.: 61

Asc. Is.: 49

Ev. Iud.: 65, 68

Od. Sal.: 134, 135

Test. Lev.: 135

Bibliografía

Fuentes Primarias:

- D. Ruiz (Trad.). (1993). *Padres Apostólicos* (6.^a ed.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- D. Ruiz (Trad.). (1996). *Padres Apologetas Griegos* (3.^a ed.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- F. García (Trad.). (1991). *Oráculos caldeos, con una selección de testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico. Numenio de Apamea: Fragmentos y testimonios*. Madrid: Gredos.
- García, F (Ed.). (2003). *La gnosis eterna: Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos* (Vol. 1). Madrid: Trotta.
- García, F (Ed.). (2007). *La gnosis eterna: Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos* (Vol. 2). Madrid: Trotta.
- García, F (2009). *Textos de Qumrán* (6.^a ed.). Madrid: Trotta.
- Hipólito de Roma (1991). Refutación de todas las herejías. En J. Montserrat (Trad.), *Los gnósticos* (Vol. 2). Madrid: Gredos.
- Ireneo de Lyon (1991). Contra las herejías. En J. Montserrat (Trad.), *Los gnósticos* (Vol. 1). Madrid: Gredos.
- Piñero, A., Montserrat, J., & García, F (Eds.). (1997). *Textos gnósticos: Biblioteca de Nag Hammadi* (Vol. 1). Madrid: Trotta.
- Piñero, A., Montserrat, J., & García, F (Eds.). (1999). *Textos gnósticos: Biblioteca de Nag Hammadi* (Vol. 2). Madrid: Trotta.
- Piñero, A., Montserrat, J., & García, F (Eds.). (2000). *Textos gnósticos: Biblioteca de Nag Hammadi* (Vol. 3). Madrid: Trotta.

Plotino (1985). *Enéadas III-IV* (J. Igal, Ed.). Madrid: Gredos.

Plotino (1992). *Enéadas I-II* (J. Igal, Trad.). Madrid: Gredos.

Plotino (1998). *Enéadas V-VI* (J. Igal, Trad.). Madrid: Gredos.

Schneemelcher, W (2003). *New Testament Apocrypha: Gospels and related writings* (R. McLachlan, Trad.). Louisville: Westminster John Knox Press.

Waldstein, M., & Wisse, F (Eds.). (1995). *The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1;III,1; and IV,1 with BG 8502,2*. Leiden: Brill.

Fuentes secundarias

Beleña, A (2007). *Sociopolítica del hecho religioso*. Madrid: Ediciones Rialp.

Ben-Tor, A (2004). *La Arqueología del antiguo Israel* (C. Aznar, Trad.). Madrid: Ediciones Cristiandad.

Best, E (1982). *Maori religion and mythology: Being an account of the cosmogony, anthropogeny, religious beliefs and rites, magic and folk lore of the Maori folk of New Zealand* (Vol. 2). Wellington: A. R. Shearer.

Bianchi, U (Ed.). (1967). *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966*. Leiden: Brill.

Bianchi, U (2001). El hombre gnóstico frente a lo divino y al mundo. En Ries, J (Ed.), & V. Martín, A. López, & M. Tabuyo (Trads.), *Tratado de antropología de lo sagrado* (Vol. 4, pp. 149-170). Madrid: Trotta.

Bleeker, C (1967). The Egyptian Background of Gnosticism. En U. Bianchi (Ed.), *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966* (pp. 229-237). Leiden: Brill.

- Blumenberg, H (1987). *The Genesis of the Copernican World* (R. Wallace, Trad.).
Cambridge: MIT Press.
- Blumenberg, H (2003). *Trabajo sobre el mito* (P. Madrigal, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Blumenberg, H (2008). *La legitimación de la Edad Moderna* (P. Madrigal, Trad.).
Valencia: Pre - Textos.
- Bousset, W (1913). *Kyrios Christos*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Brown, P (1983). The Saint as Exemplar in Late Antiquity. *Representations*, 2, 1-25.
- Cardona, L (1998). La teodicea moderna y el problema de la inseguridad ontológica.
Universitas Philosophica, (31), 77-95.
- Cherniss, H (1954). The sources of evil according to Plato. *Proceedings of the American
Philosophical Society*, 98, 23-30.
- Collins, J., & Craig, E (2006). *Christian beginnings and the Dead Sea Scrolls*. Michigan:
Baker Academic.
- Conze, E (1967). Buddhism and gnosis. En U. Bianchi (Ed.), *Le origini dello gnosticismo*.
Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966.
- Corrigan, K (1986). Is there more than one generation of matter in the «Enneads»?
Phronesis, 31(2), 167-181.
- Corrigan, K (2013). Positive and Negative Matter in Later Platonism: The Uncovering of
Plotinus's Dialogue with the Gnostics. En Corrigan, K. & Rasimus, T (Eds.),
*Gnosticism, Platonism and the Late Ancient World: Essays in Honour of John D.
Turner*. Brill.
- Coulianu, I (1984). *Experiencias del éxtasis* (I. Arias, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Daniélou, J (1958). *Orígenes* (G. Parpagnoli, Trad.). Buenos Aires: Sudamericana.

- de León, J (2000). *La muerte y su imaginario en la historia de las religiones*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- de Souza, P., Filho, J., & Ottermann, M (2002). Apocalíptica cristiano – primitiva: Una lectura hacia dentro de la experiencia religiosa y hacia fuera del canon (M. Roig, Trad.). *Ribla*, 2-3(42-43).
- Demos, R (1937). Plato's Idea of the Good. *The Philosophical Review*, 46(3), 245 – 275.
- Durant, W (1944). *Caesar and Christ*. New York: Simon & Schuster.
- Ehrhard, A., & Neuss, W (1962). *La Iglesia primitiva* (Vol. 1; L. García, Trad.). Madrid: Rialp.
- Eliade, M (1994). *Imágenes y símbolos* (C. Castro, Trad.). Barcelona: Planeta - Agostini.
- Fallas, L (2011). *Al acecho de lo puro* (1.^a ed.). Bogotá: San Pablo.
- Fallas, L (2015). *Emociones y bioética. Miradas desde la filosofía griega*. San José: Editorial UCR.
- Fallas, L., & Cárdenas, L (2006). *En diálogo con los griegos: Introducción a la filosofía antigua* (2.^a ed.). Bogotá: San Pablo.
- Fernández, V (1972). *La expresión de lo divino en las religiones no cristianas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Fossum, J (1987). The Magharians: A pre-Christian Jewish sect and its significance for the study of Gnosticism and Christianity. *Henoch*, 9(3), 303-344.
- Fowden, G (1993). *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind* (Vol. 59). Princeton: Mythos.
- Fraijó, M (2004). *Dios, el mal y otros ensayos*. Madrid: Trotta.
- Frye, R (1975). Qumran and Iran: The State of Studies. En Neusner, J (Ed.), *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults* (Vol. 1, pp. 167-173). Leiden: Brill.

- Gallazzi, S (2001). Apócrifos del Primer Testamento, ¿memorias de un olvidado diálogo judío – cristiano? *Ribla*, 40(3), 84-90.
- García, J., & Treballe, J (1993). *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*. Madrid: Trotta.
- González F., M (1995). El ideario pirrónico en el Oriente medieval (presencia y divulgación). *Ágora*, 14(2), 55-77.
- Grant, R (1966). *Gnosticism and early christianity*. New York: Columbia University Press.
- Green, H (1985). *The economic and social origins of gnosticism*. Atlanta: Scholars Press.
- Gregory, T (2002). Tasso's God: Divine Action in Gerusalemme Liberata. *Renaissance Quarterly*, 55(2), 559-595.
- Hanson, P (1979). *The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*. Philadelphia: Fortress Press.
- Harnack, A (1958). *History of Dogma* (Vol. 1; Neil Buchanan, Trad.). New York: Russell & Russell.
- Herzl, T (Ed.). (1964). *The Dead Sea Scriptures*. New York: Anchor Books.
- Hume, D (2011). *Diálogos sobre la religión natural* (C. Mellizo, Trad.). Santiago de Compostela: Servizo de Publicacións e Intercambio Científico Campus Vida.
- Ilievski, V (2014). *Plato's Theodicy and the Platonic Cause of Evil* (Central European University). Recuperado de www.etd.ceu.hu/2015/ilievski_viktor.pdf
- Jaeger, W (1965). *Cristianismo primitivo y Paideia griega* (E. Frost, Trad.). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Jonas, H (1967). Delimitation of the gnostic phenomenon. En *Le Origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina, 13-18 aprile 1966* (pp. 90-108). Leiden: Brill.

- Jonas, H (2001). *The gnostic religion* (3.^a ed.). Boston: Beacon Press.
- Josephson, K (2008). *Late Bronze Age maritime trade in the Eastern Mediterranean: An inland levantine perspective* (Universidad de Uppsala). Recuperado de <https://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:317141/FULLTEXT01.pdf>
- Jung, C (2013). *The gnostic Jung: Including seven sermons to the dead* (Segal, R., Ed.). London: Routledge.
- Kenney (2000). Ancient Apophatic Theology. En Turner, J. & Majercik, R (Eds.), *Gnosticism and later platonism* (pp. 259-275). Atlanta: Society of Biblical Literature.
- King, B (2014). “*Jesus the Christ, Amen*”: (Re).*Christianizing the Long Version of the Apocryphon of John* (Universidad de Texas). Recuperado de <https://repositories.lib.utexas.edu/handle/2152/32104>
- King, K (2003). *What is gnosticism?* Cambridge: Harvard University Press.
- King, K (2006). *The Secret Revelation of John*. Cambridge: Harvard University Press.
- King, K (2011). Reading Sex and Gender in the Secret Revelation of John. *Journal of Early Christian Studies*, 19(4), 519-538.
- Kontos, P (Ed.). (2018). *Evil in Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kreiner, A (2005). *Dios en el sufrimiento* (R. Heraldo, Trad.). Barcelona: Herder.
- Laporte, J (1988). Models from Philo in Origen’s teaching on original sin. *Laval Theologique et Philosophique*, 44(2), 191-203.
- Levoratti, A (1990). La lectura «espiritual» de la Biblia. *Revista Bíblica*, 52, 29-54.
- Litwa, D (2014). The God ‘Human’ and Human Gods. Models of Deification in Irenaeus and the Apocryphon of John. *Zeitschrift für Antikes Christentum*, 18, 70-94. <https://doi.org/10.1515/zac-2014-0006>

- Luraghi, N (2006). Traders, Pirates, Warriors: The Proto-History of Greek Mercenary Soldiers in the Eastern Mediterranean. *Phoenix*, 60(1/2), 21-47.
- Luttikhuizen, G (2002). Traces of Aristotelian Thought in the Apocryphon of John. En Bethge, H., Emmel, S., King, K., & Schletterer, I (Eds.), *For the Children: Studies in Honor of Hans-Martin Schenke on the Occasion of the Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften's Thirtieth Year* (Brill, pp. 181-202). Leiden-Boston.
- Magee, J (1989). *Boethius on Signification and Mind*. Leiden: Brill.
- Mansoor, M (1967). The Nature of Gnosticism in Qumran. En U. Bianchi (Ed.), *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966* (pp. 389-400). Leiden: Brill.
- Marjanen, A (1996). *Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library and related documents*. Leiden: Brill.
- Mazur, Z (2017). A gnostic Icarus? Traces of the controversy between Plotinus and the gnostics over a surprising source for the fall of Sophia: The pseudo-platonic 2nd letter. *The International Journal of the Platonic Tradition*, 11(1), 3-25. <https://doi.org/10.1163/18725473-12341348>
- Mikalson, J (2010). Philosophers and the Benevolence of the Greek Gods. En *Greek Popular Religion in Greek Philosophy* (pp. 208-241). Oxford: Oxford University Press.
- Mohr, R (1978). Plato's final thoughts on Evil: Laws X, 899 – 905. *Mind*, 87(348), 572-575.
- Montserrat, J (1987). *Las transformaciones del platonismo*. Barcelona: Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona.

- More, H (1669). *An exposition of the Seven Epistles to the Seven Churches; together with a brief discourse of idolatry; with application to the Church of Rome*. Londres: James Flesher.
- Naydler, J (2003). *El templo del cosmos: La experiencia de lo sagrado en el Egipto antiguo* (M. Tabuyo & A. López, Trads.). Madrid: Siruela.
- O'Brien, D (1999). Plato and Empedocles on evil. En Cleary, J (Ed.), *Traditions of Platonism. Essays in honour of John Dillon* (pp. 3-27). Aldershot: Ashgate.
- Orbe, A (1966). *La teología del Espíritu Santo* (Vol. 83). Roma: Analecta Gregoriana.
- Orbe, A (1976). Los «apéndices» de Basíledes (Un capítulo de filosofía gnóstica): I. *Gregorianum*, 57(1), 81-107.
- Ortega y Gasset, J (2006). Del optimismo en Leibniz. En *Obras completas: 1941-1955* (Vol. 6, pp. 509-532). Madrid: Taurus.
- Pagels, E (1976). The Demiurge and the Archons—A Gnostic View of the Bishop and Presbyters? *Harvard Theological Review*, 69, 301-324.
- Pagels, E (1999). *Los evangelios gnósticos* (J. Beltrán, Trad.). Barcelona: Crítica.
- Palmer, D (1983). Atheism, Apologetic, and Negative Theology in the Greek Apologists of the Second Century. *Vigiliae christianae*, 37(3), 234-259.
- Pétrément, S (1990). *A Separate God: The Christian Origins of Gnosticism* (C. Harrison, Trad.). New York: Harper Collins.
- Pikaza, X (1999). *El fenómeno religioso: Curso fundamental de religión*. Madrid: Trotta.
- Piñero, A (2006). *Biblia y helenismo: El pensamiento griego y la formación del cristianismo*. Córdoba: El Almendro.

- Piñero, A (2007). La gnosis judía: Sus orígenes; Simón Mago; Gnosis pretalmúdica; Escritos judíos de Nag Hammadi. La cábala medieval. *Senderos: revista de ciencias religiosas y pastorales*, 29(87), 141-208.
- Pleše, Z (2014). Evil and Its Sources in Gnostic Traditions. En *Ratio Religionis Studien: Vol. 3. Die Wurzel allen Übels: Vorstellungen über die Herkunft des Bösen und Schlechten in der Philosophie und Religion des 1–4 Jahrhunderts*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Porter, S., & Heath, G (2007). *The lost gospel of Judas: Separating fact from fiction*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Pouilly, J (1987). *Los manuscritos del Mar Muerto y la comunidad de Qumran* (N. Darrícal., Trad.). Estella: Verbo Divino.
- Quevedo, F (1859). Job. En Fernández-Guerra y Orbe, A. & Janer, F (Eds.), *Obras de Don Francisco de Quevedo Villegas* (Vol. 48). Madrid: Impr. de M. Rivadeneyra.
- Quispel, G (1970). The Origins of the Gnostic Demiurge. En Granfield, P. & Jungmann, J (Eds.), *Kyriakon: Festschrift Johannes Quasten* (pp. 271–276). Münster: Aschendorff.
- Quispell, G (2008a). *Gnostica, Judaica, Catholica: Collected Essays of Gilles Quispel* (Emmel, S. & van Oort, J., Eds.). Leiden: Brill.
- Quispell, G (2008b). The Demiurge in the Apocryphon of John. En van Oort, J (Ed.), *Gnostica, Judaica, Catholica: Collected Essays of Gilles Quispel* (pp. 43-75). Leiden: Brill.
- Reitzenstein, R (1978). *Hellenistic Mystery-Religions: Their Basic Ideas and Significance* (J. Stealy, Trad.). Eugene: Wipf and Stock Publishers.

- Reymond, E., & Barns, J (Eds.). (1973). Martyrdom of St. Shenoute. En *Four Martyrdoms from the Pierpont Morgan Coptic Codices*. Oxford: Clarendon Press.
- Richard, P (1999). Los orígenes del cristianismo en Roma. *Pasos*, 80, 1-10.
- Richard, P (2001). Ortodoxia y Herejía en los Orígenes del Cristianismo. *Pasos*, 94, 27-32.
- Ricoeur, P (2004). *Finitud y culpabilidad* (C. de Peretti, J. Díaz, & C. Meloni, Trads.). Madrid: Trotta.
- Ringgren, H (1967). Qumran and Gnosticism. En U. Bianchi (Ed.), *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966* (pp. 379-384). Leiden: Brill.
- Sacchi, P (2004). *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo: Israel entre los siglos VI a.C. y I* (Piñero, A., Ed.; C. Castillo & A. Sánchez, Trads.). Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Scholem, G (1971). *The Messianic Idea in Judaism*. New York: Schocken Books.
- Scopello, M (2013). The Temptation of Allogenes (Codex Tchacos, Tractate IV). En Corrigan, K. & Rasimus, T (Eds.), *Gnosticism, Platonism and the Late Ancient World: Essays in Honour of John D. Turner* (pp. 117-137). Brill.
- Scott, M (2012). *Journey Back to God: Origen on the Problem of Evil*. Oxford: Oxford University Press.
- Segal, A (1978). *Two powers in heaven. Early Rabbinic reports about Christianity and Gnosticism*. Leiden: Brill.
- Smith, M (1988). *Jesús el mago* (J. Apfelbäume, Trad.). Barcelona: Martínez Roca.
- Stone, M (1982). Reactions to destructions of the Second Temple: Theology, perception and conversion. *Journal for the Study of Judaism*, 12, 197-200.

- Taubes, J (2008). *Del culto a la cultura: Elementos para una crítica de la razón histórica* (S. Villegas, Trad.). Buenos Aires: Katz Editores.
- Trebolle, J (1999). *Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumrán*. Madrid: Trotta.
- Trevijano, R (2001). *La Biblia en el cristianismo antiguo. Preñicenos. Gnósticos. Apócrifos*. Pamplona: Verbo Divino.
- Tröger, K (1981). The Attitude of Gnostic Religion towards Judaism as Viewed in a Variety of Perspectives. En Barc, B (Ed.), *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi (Québec, 22–25 août 1978)*. (pp. 86-98). Quebec: Les presses de l'Université Laval.
- Turner, J (1998). To see the light: A gnostic appropriation of jewish priestly practice and sapiential and apocalyptic visionary lore. En Berchman, R (Ed.), *Mediators of the Divine: Horizons of Prophecy and Divination on Mediterranean Antiquity* (pp. 63-113). Atlanta: Scholars Press.
- Turner, J (2001). *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition* (Vol. 6). Presses Université Laval.
- Turner, J (2010). The platonizing sethian treatises, Marius Victorinus's philosophical sources, and pre-plotinian Parmenides commentaries. En *Writings from the Greco-Roman World Supplement: Vol. 2. Plato's Parmenides and Its Heritage* (Vol. 1, pp. 131-172). Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Verrycken, K (1990). The Development of Philoponus' Thought and its Chronology. En Sorabji, R (Ed.), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence* (pp. 233-274). Ithaca: Cornell University Press.
- Widengren, G (1976). *Fenomenología de la religión* (A. Alemany, Trad.). Madrid: Ediciones Cristiandad.

- Williams, M (1999). *Rethinking «Gnosticism»: An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton: Princeton University Press.
- Williams, M (2000). Negative theologies and demiurgical myths in late antiquity. En Turner, J. & Majercik, R (Eds.), *Gnosticism and later platonism* (pp. 277-302). Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Wolfson, H (1960). The pre-existing angel of the Magharians and Al-Nahawandi. *The Jewish Quarterly Review*, 51, 89-106.
- Wright, G (2002). *Arqueología Bíblica* (J. Valiente, Trad.). Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Yamauchi, E (2003). *Pre-Christian Gnosticism: A Survey of the Proposed Evidences*. Eugene: Wipf and Stock Publishers.
- Yarbro, A (1999). Apocalyptic Themes in Biblical Literature. *Interpretation*, 53(2), 117-130.

Obras de consulta

- Eliade, M (2007). *Tratado de historia de las religiones* (1.^a ed.; T. Segovia, Trad.). México, D.F.: Era.
- Filorama, G (1990). *A History of Gnosticism* (A. Alcock, Trad.). Oxford: Basil Blackwell.
- Rodríguez, A (2002). *La religión judía: Historia y teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Sertorius, L (1973). La teología ortodoxa en el siglo XX. En Vorgrimler, H. & Gucht, R (Eds.), & M. Jiménez (Trad.), *La teología en el siglo XX* (Vol. 2). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Tábet, M (2004). *Introducción al Antiguo Testamento* (Vol. 1). México D.F.: Editorial Palabra.