

# En búsqueda del paraíso caldaico<sup>1</sup>

Álvaro FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ

Universidad de Granada  
alvarofdezfdz@gmail.com

## RESUMEN

Partiendo de qué entendían los griegos antiguos por *παράδεισος*, y recorriendo distintas concepciones del paraíso de origen bíblico reflejadas en el *Nuevo testamento*, los *Apócrifos* veterotestamentarios y neotestamentarios, los códices de Nag Hammadi, la literatura maniquea, el *Corán* y otras fuentes místicas del Islam, se intenta precisar la naturaleza del 'paraíso' mencionado en los *Oráculos caldeos* (frs. 107 y 165). Se presta especial atención a la lectura cristianizada del erudito bizantino Miguel Pselo, quien, en su *Comentario de los Oráculos caldeos*, compaginó temas literarios de la tradición griega, motivos del *Génesis* relativos al Jardín del Edén, la exégesis alegórica de Filón de Alejandría y doctrinas neoplatónicas.

**Palabras clave:** paraíso, léxico griego, *Oráculos caldeos*, Filón de Alejandría, neoplatonismo, Pselo.

## Seeking the Chaldean paradise

## ABSTRACT

By drawing on what the ancient Greeks understood by *παράδεισος*, and reviewing different conceptions of the biblical paradise as portrayed in the *New Testament*, the *Old and New Testament Apocrypha*, the Nag Hammadi Library, the Manichean literature, the *Koran*, and other mystical sources of Islam, this paper seeks to determine the nature of the 'paradise' mentioned in the *Chaldean Oracles* (frs. 107 and 165). Particular attention is paid to the Christianized reading by the Byzantine scholar Michael Psellus, who arranged Greek traditional themes, motives of *Genesis* concerning the Garden of Eden, the allegorical exegesis by Philo of Alexandria, and Neoplatonic doctrines, all together in his *Commentary of the Chaldean Oracles*.

**Keywords:** paradise, Greek vocabulary, *Chaldean Oracles*, Philo of Alexandria, neoplatonism, Psellus.

SUMARIO: 1. Introducción. 2. Los paraísos de la tradición bíblica. 3. El paraíso caldaico. 4. Conclusiones.

FECHA DE RECEPCIÓN: 20 DE 09 DE 2012

FECHA DE ACEPTACIÓN: 28 DE 12 DE 2012

---

<sup>1</sup> Trabajo realizado en el grupo de investigación «Tradición y pervivencia de la cultura griega (HUM-404)», cofinanciado por la Universidad de Granada y la Junta de Andalucía.

## 1. INTRODUCCIÓN

Los lexicógrafos de la Antigüedad tardía ya supieron que el vocablo παράδεισος había entrado en la lengua griega como un préstamo lingüístico, por contacto con el persa<sup>2</sup>. Hoy día se piensa que el término remonta a los medos<sup>3</sup>, de quienes no se conserva literatura alguna porque, al parecer, quizá fueron una tribu ágrafa. Frente a la forma *paridaida-* del persa antiguo, de la que se cree que derivó *partetaš* en elamita, la voz meda *\*paridaēza* (‘cercado’, de *\*pari* ‘alrededor’ y *\*daēza* ‘construcción’), que como tal no se atestigua, se corresponde con la avéstica *pairidaēza*, la babilónica *pardēsu*, la hebrea *pardes*, el persa medio *pardis*, el armenio *partēz* y *pahēz*, acaso el arameo *parvaim*, y el árabe *firdaws*<sup>4</sup>. A ellas hay que sumar el hápax φαρδαιθί, transmitido por Focio como voz «persa» para ‘paraíso’<sup>5</sup>. A su vez, los latinos transliteraron el término como *paradisus* (la epigrafía griega documenta παράδι(σ)σος a partir del 246 d.C.<sup>6</sup>), el cual heredaron las lenguas romances. En español, es el caso, el doblete ‘paradiso/paraíso’ se atestigua por primera vez en el segundo cuarto del s. XIII: diriman hispanistas cualificados si ‘paraíso’ (Anónimo, *Vasallaje tributado al santo rey don Fernando por los sultanes de Valencia y Baeza*, año 1225) es un vulgarismo, mientras que ‘paradiso’ (Gonzalo de Berceo, *Vida de San Antonio de Silos*, ca. 1236) un cultismo<sup>7</sup>.

En *Sobre los tipos de vida* Clearco de Solos describió a los lidios como personas amantes del lujo que, para protegerse del Sol ardiente, solían construir «parques ajardinados» (παράδεισους κηπαιούς) abundantes en sombras<sup>8</sup>. Clearco, según conjetura Bremmer, pudo conocer las costumbres lidias gracias a Janto, de resultas que el historiador lidio habría sido el primero en registrar en griego la voz παράδεισος a finales del siglo V a.C.<sup>9</sup> Sea como fuere, los primeros testimonios seguros se hallan en Jenofonte (ca. 430-ca. 350 a.C.): *Anábasis*, *Ciropedia*, *Económico* y *Helénicas*.

<sup>2</sup> Poll. 9, 13 Bethe; Hsch., κ 2529 Latte.

<sup>3</sup> Beros., FGH 680, F14b Jacoby (*ap. I*, *AI* 10, 226 Thackeray; *Ap.* 1, 19, 141 Reinach; cfr. Abyd., FGH 685, F9); Faurin., fr. 96, 28 Barigazzi: ἐν τῷ Μηδικῷ παραδείσῳ.

<sup>4</sup> P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1974, vol. III, p. 857; C. R. A. Morray-Jones, «Paradise revisited (2 Cor 12: 1-12): the Jewish mystical background of Paul’s apostolate. 1, The Jewish sources», *HThR* 86.2 (1993) pp. 177-217: 206; C. Tuplin, «The parks and gardens of the Achaemenid Empire», *Achaemenid studies*, Stuttgart, 1996, pp. 80-131: 93-96; J. N. Bremmer, «Paradise: from Persia, via Greece, into the Septuagint», *Paradise interpreted: representations of biblical paradise in Judaism and Christianity*, ed. G. P. Luttikhuisen, Leiden, 1999, pp. 1-20: 1s.; L. Kinberg, s.v. «Paradise», *Encyclopaedia of the Qur’ān*, ed. J. D. McAuliffe, Leiden, 2004, vol. IV, pp. 12-20: 13; *The Assyrian dictionary*, ed. M. T. Roth, Chicago IL, 2005, vol. XII, p. 182; J. Cheung, *Etymological dictionary of the Iranian verb*, Leiden, 2007, pp. 52s.; S. H. Nasr, *The garden of true: the vision and practice of Sufism, Islam’s mystical tradition*, New York, 2008, p. XV; J. Schaper, «The messiah in the garden: John 19.38-41, (royal) gardens, and messianic concepts», *Paradise in Antiquity: Jewish and Christian views*, eds. M. Bockmuehl & G. G. Stroumsa, New York, 2010, pp. 17-27: 17; H. K. Martirosyan, *Etymological dictionary of the Armenian inherited lexicon*, Leiden-Boston MA, 2010, p. 698.

<sup>5</sup> Phot., *Lex.*, p. 383, 6-7 Porson.

<sup>6</sup> IGENLouvre 112, 6 Bernard; SEG 34, 1003, 10; 38, 405, 3; MAMA VII, 560, 11 Calder; IGLS IV, 1558, 3 Jalabert, Mouterde & Mondésert; ICr II, x, 21, 4; III, iv, 4, 8 Guarducci; IChCr 93 Bandy; IThracOr (AD 53A) 465, 205, 3 Asdracha; IG VII, 1688, 3 Dittenberger.

<sup>7</sup> Datos del *Corpus diacrónico del español*, <http://corpus.rae.es/cordenet.html> (acceso: 05.09.2012).

<sup>8</sup> Clearch. Phil., fr. 43a Wehrli (Ath. 12, 11 [515e], p. 138, 9-13 Kaibel). Cfr. Iul., *Or.* 2, 8 (113a), 29-30 Bidez.

<sup>9</sup> Bremmer, *art. cit.*, p. 6.

Dicho investigador señala dos usos principales del término en el período aqueménida (539-330 a.C.). En la fase más temprana la única noción semántica que lo caracterizó fue la de ‘*enclosure*’, de resultas que un παράδεισος «*could be a storage-place, vineyard, orchard, stable, forest or nursery of trees*»<sup>10</sup>. Diodoro de Sicilia y Arriano ya observaron que en Persia hubo gran variedad de παράδεισοι<sup>11</sup>. A su vez, la acepción de παράδεισος más representativa en época reciente fue la de ‘coto de caza mayor’<sup>12</sup>: en él se soltaban bestias salvajes –leones, osos, panteras<sup>13</sup>– para solaz de príncipes y nobles que, persiguiéndolas y dándoles muerte, se ejercitan físicamente y se preparan para la guerra. El latín, constata Gelio, dispuso de dos voces específicas para denominar este tipo de parque: *uiuaria* y *leporia*<sup>14</sup>. Según parece, con la caída del Imperio Aqueménida vino a extinguirse el παράδεισος destinado a la caza, con lo que desaparecieron de su espacio las fieras.

En su clasificación de los jardines del mundo griego Martínez define el παράδεισος como uno ‘oriental’: en sentido propio y restrictivo la voz significó el jardín mesopotámico, bien de factura persa (los jardines de Ciro II en Sardes y Celenas) bien babilónica (el κρεμαστός παράδεισος o «Jardín Colgante» de Nabucodonosor II)<sup>15</sup>; y en su sentido lato fue sinónima de κήπος, el término para ‘jardín’ más común entre los griegos<sup>16</sup>. El semitismo γάνος, en el uso chipriota, parece equivaler a παράδεισος<sup>17</sup>.

Jardines y parques, observa Pólux, solían emplazarse en las afueras de las ciudades, aunque también los hubo dentro de ellas<sup>18</sup>. Un parque famoso fue, verbigracia, el de Dafne (Harbiye, Turquía): su bosque, jardines y fuentes, así como un templo de Apolo y Ártemis, atraían a visitantes locales y de la vecina Antioquía<sup>19</sup>. En este sentido, Focio caracteriza el παράδεισος como un ‘paseo’ (περίπατος) donde no faltan árboles ni agua<sup>20</sup>. Herodiano sugiere la importancia del líquido elemento al relacionar,

<sup>10</sup> *Idem*, *art. cit.*, p. 5. Cfr. Tuplin, *art. cit.*, p. 93.

<sup>11</sup> D. S. 19, 21, 3 Bizière; Arr., *Ind.* 40, 4 Roos & Wirth.

<sup>12</sup> X., *An.* 1, 2, 7 Masqueray; *HG* 4, 1, 15 Hatzfeld. Cfr. Tuplin, *art. cit.*, pp. 83-85, 100-102.

<sup>13</sup> Philostr., *VA* 1, 38 Kayser.

<sup>14</sup> Gell. 2, 20, 4 Marshall. Cfr. Varro, *RR* 3, 12 Goetz.

<sup>15</sup> M. Martínez, «Descripciones de jardines y paisajes en la literatura griega antigua», *CFC(G)* 18 (2008) pp. 279-318: 285-289. Cfr. X., *Oec.* 4, 20-23 Chantraine, *An.* 1, 2, 7 Masqueray; Ph. Byz., *Mir.* 1, pp. 22-24 Brodersen; D. S. 2, 10 Vogel; Str. 16, 1, 5 Lasserre; I., *Ap.* 1, 19, 140-141 Reinach; Curt. 5, 1, 32-35 Hedicke.

<sup>16</sup> X., *Oec.* 4, 13 Chantraine; Ael. Dion., κ 24 Erbse. Martínez, *art. cit.*, p. 280. El español ‘jardín’ proviene del franco \**gard* (DRAE), que remonta a una raíz IE \**gher/ghor* (J. Pokorny, s.v. «4. *gher*», *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, München, 1959, pp. 442s.) presente en χορός, χόρτος, chorus, hortus y cohors.

<sup>17</sup> EM, p. 223, 47-48 Gaisford. Tuplin, *art. cit.*, pp. 49, 93. Cfr. IG XII<sup>2</sup>, 58, 17 (Mitolene, ca. 29 a.C.) así como *ka-no-se* en una inscripción chipriota (reverso, línea 4) recogida por R. Meister, «Beiträge zur griechischen Epigraphik und Dialektologie VI. Kyprische Inschrift auf dem Fragment einer Tonplatte im Leipziger Museum für Völkerkunde», *Ber. über die Verhandl. der sächs. Akad.* 60 (1908) pp. 2-9: 4s.

<sup>18</sup> Poll. 9, 8 Bethe. Sobre la localización de los παράδεισοι vid. Tuplin, *art. cit.*, pp. 109s.

<sup>19</sup> Str. 16, 2, 6 Lasserre; Lib., *Or.* 4, 12, p. 290, 19-22 Foerster. Tuplin, *art. cit.*, p. 92, n. 43; M. Goodman, «Paradise, gardens, and the afterlife in the first century CE», *op. cit.*, eds. Bockmuehl & Stroumsa, pp. 57-63: 59; Talbert, *op. cit.*, vol. II, p. 1031 (map 67 Antiochia C4).

<sup>20</sup> Phot., *Lex.*, p. 383, 4-5 Porson.

cual etimología, παράδεισος con δεῖσα ('cieno')<sup>21</sup>. En ocasiones un παράδεισος sirvió de sede para un enterramiento majestuoso: por ejemplo, el de Pasargadas acogió el sepulcro de Ciro II<sup>22</sup>.

Los nombres compuestos y derivados de παράδεισος son raros y esporádicos, incluidos dos nombres propios. En el norte de Siria hubo un asentamiento llamado Τριπαράδεισος, epónimo de un suceso histórico: en la conferencia de Triparadiso (321 a.C.) los diádocos, con Antípatro a la cabeza, hicieron un nuevo reparto de las satrapías del Imperio de Alejandro<sup>23</sup>. Cerca de Vouni (Karavostasi, Chipre) se alzó a su vez el templo rural de Paradisotissa<sup>24</sup>, consagrado a una diosa Panagia y en uso hasta el primer cuarto del siglo IV a.C. Hesiquio registra el hápax παραδεισάριος como nombre para el vigilante, clavero o jardinero del parque (se ha comparado con el sirio *pardayspānā*, el armenio *partizpan* y el persa *pālēzbān*)<sup>25</sup>; y un papiro atestigua el de παραδεισοφύλαξ, asimismo un hápax<sup>26</sup>. En los papiros de Egipto también hay otros neologismos. Dos de ellos informan de la venta de un solar baldío que lindaba con un κηποπαράδεισος perteneciente a la compradora<sup>27</sup>; otro, del gravamen impuesto sobre una de estas haciendas<sup>28</sup> donde, aparentemente, las zonas de huerto se combinaban con los espacios ajardinados. La voz χερσοπαράδεισος se emplea en catastros de fincas rústicas: frente a los παράδεισοι, declarados terrenos ἐνεργοί o 'productivos', los χερσοπαράδεισοι debieron de ser fincas oficialmente 'secas, áridas'<sup>29</sup> y de escasa rentabilidad. Varios vocablos refieren al tipo de árbol que se daba en la hacienda: ἐλαιωνοπαράδεισος<sup>30</sup> ('olivar'), φοινικοπαράδεισος<sup>31</sup> o παραδεισοφοινικῶν<sup>32</sup> ('palmar'), y ἐλαιωνοφοινικοπαράδεισος<sup>33</sup> ('terreno con olivos y palmeras').

<sup>21</sup> Hdn., *Orthograph.*, p. 449, 17 Lentz. Tuplin, *art. cit.*, p. 93 lo relaciona con δέωο ('mojar, humedecer').

<sup>22</sup> Aristobul., FGH 139, F51 Jacoby; Str. 15, 3, 7 Lasserre; Arr., *An.* 6, 29, 4 Roos. Sobre Pasargadas vid. Tuplin, *art. cit.*, pp. 88s.; Talbert, *op. cit.*, vol. II, p. 1338 (map 94 Persis D3). Sobre las edificaciones en los parques vid. Tuplin, *art. cit.*, pp. 107s.

<sup>23</sup> D. S. 18, 39, 1-3 Goukowsky. A. B. Bosworth, *The legacy of Alexander: politics, warfare, and propaganda under the Successors*, Oxford, 2002, pp. 15-17, 22, 27, 80, 87, 91, 104s., 162s., 211, 222, 256.

<sup>24</sup> G. Jeffery, *A description of the historic monuments of Cyprus: studies in the archaeology and architecture of the island*, Cyprus, 1918, p. 241; G. R. H. Wright, *Ancient building in Cyprus*, Leiden, 1992, pp. 128, 130s., 262 (donde remite a E. Gjerstad, *The Swedish Cyprus expedition*, Stockholm, 1937, vol. III, pp. 292-298; 1948, vol. IV/2, pp. 16, 23; así como a S. Al-Radi, *Phlamoudhi Vounari*, Göteborg, 1983, p. 86).

<sup>25</sup> Hsch., ε 5967 Latte. Bremmer, *art. cit.*, p. 4.

<sup>26</sup> PCair.Zen. 4, 59690, r 2, 22 (Filadelfia [Gharabet el-Gerza], 257-256 a.C.).

<sup>27</sup> PSI 8, 917 (Κερκεσουχα Όρουσ, *meris* de Polemón, 272-273 d.C.); PMich. 5, 282 (s. I d.C.).

<sup>28</sup> PSI 9, 1059, col. 2, 5: κη(πο)παράδεισου) (Karanis, nomo Arsinoita, 113 d.C.).

<sup>29</sup> POxy. 44, 3205, v 11, 52; r 58 (Fernufites, nomo de Mendes, 297-308 d.C.): cfr. K. Blouin, «Environnement et fisc dans le nome mendésien à l'époque romaine: réalités et enjeux de la diversification», *BASP* 44 (2007) pp. 135-166; 152s. POxy. 38, 2847, r 23 (Oxirrino, 1ª mitad del s. III d.C.): cfr. H. Cadell, «Documents fiscaux et recherches sémantiques», *JJP* 19 (1983) pp. 121-129; n. 35 (donde remite a A. Świderek, «The land-register of the Φερνουφίτου toparchy in the Mendesian nome», *JJP* 16-17 [1971] pp. 31-44).

<sup>30</sup> PLugd.Bat. 25, 21, r 13-14 (Ptolemaida Evergetes, nomo Arsinoita, 78 a.C.); POxy. 3, 639 = SB 20, 14337, 12 (Oxirrino, 103 d.C.); SB 18, 13850, r 8 (Arsinoita, 141 d.C. [?]); CPR 7, 8, 64, 74 (Arsinoita, s. II-III d.C.).

<sup>31</sup> Stud. Pal. 5, 30, 4 = CPHerm. 7, 2, 24 (Hermópolis Magna, 160 d.C.); PSI 3, 240, 10 = PSI Corr. 1 (1977), p. 7-10, FrA 10 (Oxirrino, s. I-II d.C.).

<sup>32</sup> PBingen 109, 20 (Ptolemaida Evergetes [?], nomo Arsinoita, 212-299 d.C.): παραδεισοφοι(νικῶνος).

<sup>33</sup> SB 11711, 9 (Hermópolis Magna, 332 d.C.).

En el *Repertorio de voces áticas* de Tomás Magistro (ca. 1275-post 1347) el παράδεισος se define por oposición a otros entornos naturales como un ‘vivero’ o ‘plantación de árboles’ (ὁ δένδρα ἡμερα ἔχων)<sup>34</sup>. En Siria también se constata este tipo de explotación agrícola<sup>35</sup>.

Los *Geopónica*, una colección del siglo X de textos de época antigua sobre agricultura y horticultura, atribuyen a un tal Florentino una descripción del παράδεισος ideal. Según Focio, Vindonio Anatolio de Béruto extractó la obra de «Florencio» y las de otros agrónomos en su *Recopilación de prácticas agrícolas*<sup>36</sup>; por tanto, Florentino debió de vivir en una época anterior al siglo IV d.C. Así recomendaron éste y el perito libanés:

I. 1. El que quiere tener un parque (παράδεισος) ha de elegir un lugar apropiado, dentro de la granja si es posible, y si no en las cercanías, no sólo para que el ameno panorama sea visible para los que viven allí, sino también para que el aire que lo circunda, impregnado de las exhalaciones de las plantas, haga saludable la propiedad. Hay que ponerle un cercado o algún otro cerramiento previsoramente. 2. Las plantas han de disponerse no sin orden ni entremezcladas, porque aporten –según dicen– las diferencias entre las plantas una hermosa visión, sino que hay que introducir cada una separadamente por especies, para que no predominen las más fuertes sobre las más débiles ni éstas se vean privadas de alimento. 3. El espacio entre los árboles ha de completarse con rosas, azucenas, violetas y azafrán, que tanto para la vista como para el olfato y por su utilidad son las más agradables y rentables, y beneficiosas para las abejas. 4. Hay que obtener los plantones de árboles vigorosos y sanos. Pero es preciso saber que las plantas nacidas de semilla son con diferencia inferiores a todas las demás, y que mejores que ninguna son los vástagos; pero mejores aún que éstos son las plantas injertadas, y no sólo con vistas a la calidad de los frutos, sino también a su abundancia y a su temprana recolección<sup>37</sup>.

Ajeno a toda connotación religiosa, el texto recoge lo que debió de ser el concepto común de ‘paraíso’ en los ambientes profanos o paganos de los primeros siglos de nuestra era. No obstante, en él se enumeran algunos elementos que son recurrentes en las descripciones del paraíso bíblico: un paraíso es un lugar cerrado, poblado de árboles y con plantas de olor agradable, los cuales –implícitamente– requieren de agua suficiente para su subsistencia.

<sup>34</sup> Thom. Mag., *Eclog. uocum Attic.*, p. 223, 15-19 Ritschel. Cfr. Poll. 1, 228-229; 7, 140 Bethe.

<sup>35</sup> Thphr., *HP* 5, 8, 1; 9, 6, 1 y 4 Hort.

<sup>36</sup> Phot., *Bibl.* 163, cols. 106b, 41-107a, 15 Henry. R. Rodgers, «Κηποποιία: garden-making and garden-culture in the Greek *Geoponica*», *Byzantine garden culture*, eds. A. Littlewood, H. Maguire & J. Wolschke-Bulmahn, Washington DC, 2002, pp. 159-175: 164, 172s.

<sup>37</sup> Cassian. Bass., *Gp.* 10, 1, pp. 263, 11-264, 12 (*Geoponica, siue Cassiani Bassi scholastici De re rustica eclogae*, ed. H. Beckh, Lipsiae, 1895; *Geopónica o extractos de agricultura de Casiano Baso*, trad. M. J. Meana, J. I. Cubero & P. Sáez, Madrid, 1998, p. 330). Cfr. X., *Oec.* 4, 21 Chantaine.

## 2. LOS PARAÍOS DE LA TRADICIÓN BÍBLICA

El tema literario del paraíso tiene su origen en el *Antiguo Testamento*: sobre todo en el jardín del Edén del *Génesis*<sup>38</sup>. El *Libro de Ezequiel* ofrece una imagen alternativa del paraíso con elementos distintivos: la vestidura de piedras preciosas, el monte de Dios, la expulsión del querubín; se trata de una tradición sobre el paraíso independiente y quizá más antigua que la del *Génesis*<sup>39</sup>. En el *Cantar de los cantares* el «jardín cerrado» (κῆπος κεκλεισμένος, traducción del hebreo *gan nā'ûl* y calco semántico del persa antiguo *paridaïda-*, ‘lugar cerrado’) y el ‘paraíso’ son metáfora de la esposa y lugar para su encuentro con el amado<sup>40</sup>. El *Libro de Isaías*, aunque no menciona el paraíso, expone el asunto de la caída desde cielo del Lucero de la mañana y de su afán por subir de nuevo a él<sup>41</sup>.

El *Nuevo testamento* atestigua tres veces la voz παράδεισος. El *Apocalipsis* convirtió el viejo Edén terrenal del *Génesis* en un paraje escatológico: «al que venza le daré de comer del árbol de la vida, que está en el paraíso de mi Dios» (τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ φαγεῖν ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς, ὃ ἐστὶν ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ θεοῦ μου)<sup>42</sup>; este paraíso se equipara tácitamente a la «nueva Jerusalén»<sup>43</sup>. En el *Evangelio de Lucas* se cuenta que Jesús le aseguró a uno de los ladrones crucificado a su lado: «en este día estarás conmigo en el paraíso» (σήμερον μετ’ ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ)<sup>44</sup>; aunque Jesús no ascendería al cielo sino unos cuarenta días después<sup>45</sup>, cabe presumir que el paraíso entonces prometido era celeste. En *Corintios II* Pablo, con objeto de defender su autoridad apostólica, recuerda en términos de visión su ascenso en vida al paraíso: «sé de un hombre que fue arrebatado al tercer cielo (...), al paraíso» (οἶδα ἄνθρωπον [...] ἀρπαγέντα τὸν τοιοῦτον ἕως τρίτου οὐρανοῦ. καὶ οἶδα τὸν τοιοῦτον

<sup>38</sup> LXX, *Gn.* 2-3 (*Genesis*, Greek text, transl. and commentary by S. A. Brayford, Leiden, 2007). Sobre la identificación del Edén bíblico con Dilmun (Bahréin) del mito sumerio de la creación vid. E. Noort, «Gan-Eden in the context of the mythology of the Hebrew Bible», *op. cit.*, ed. Luttikhuisen, pp. 21-36: 32s.; B. André-Salvini, «“The land where the sun rises...”: the representation of Dilmun in Sumerian literature», *Traces of paradise: the archaeology of Bahrain, 2500 BC-300 AD*, eds. H. Crawford & M. Rice, London, 2000, pp. 28-34; C. Cohen, s.v. «Eden, Garden of», *The Oxford dictionary of the Jewish religion*, ed. A. Berlin, New York, 2011, pp. 228s.: 229.

<sup>39</sup> LXX, *Ez.* 28, 12-19. C. Rowland & C. R. A. Morray-Jones, *The mystery of God: early Jewish mysticism and the New Testament*, Leiden, 2009, p. 328.

<sup>40</sup> LXX, *Cant.* 4, 12-5, 1. Cfr. G. Barbiero, *Song of songs: a close reading*, transl. by M. Tait, Leiden-Boston MA, 2011, pp. 194-243.

<sup>41</sup> LXX, *Is.* 14, 12-15.

<sup>42</sup> *Apoc.* 2, 7 (*The New Testament in the original Greek: Byzantine textform*, compiled and arranged by M. A. Robinson & W. G. Pierpont, Southborough MA, 2005). Cfr. *1 Henoc* (gr) 24, 4-25, 6, pp. 54, 24-56, 20.

<sup>43</sup> *Apoc.* 21, 2-22, 17.

<sup>44</sup> *Eu. Luc.* 23, 43 (cfr. B. M. Metzger, *A textual commentary on the Greek New Testament*, London, 1971, pp. 181s.; G. E. Ladd, *A theology of the New Testament*, Grand Rapids MI, 1993, pp. 194s.). Cfr. *A. Pil.* 10, p. 248; *Descens. Chr. ad inferos A*, 10 (26), p. 405; *Narr. Ios.* 3, 4, pp. 466, 4-467, 6 (*Evangelia apocrypha*, ed. C. de Tischendorf, Leipzig, 1876); *Evangelio árabe de la infancia* 23, 2 (*Los Evangelios apócrifos*, trad. A. de Santos Otero, Madrid, 2001 [reimpr. 2005], p. 150). Según Epifanio, *Haer.* 42, 11, 15 refut. 72, p. 153, 1-2 Holl, Marción eliminó dicha frase en su versión del *Evangelio de Lucas*.

<sup>45</sup> *Eu. Marc.* 16, 19; *Eu. Luc.* 24, 51 (cfr. Metzger, *op. cit.*, pp. 189s.); *Act. Ap.* 1, 9-11. Rowland & Morray-Jones, *op. cit.*, pp. 57-61 comparan la ascensión de Jesús a la de Henoc.

ἄνθρωπον [...] ὅτι ἠρπάγη εἰς τὸν παράδεισον)<sup>46</sup>. Algunos críticos, reparando en los paralelismos, interpretan que el tercer cielo y el paraíso son un mismo lugar: pero pareciera, se ha observado alguna vez, que en uno no se entra mientras que en el otro sí. Otros, en cambio, interpretan ἕως y εἰς en el sentido de «hasta el tercer cielo (...), hacia el paraíso», e infieren que el paraíso está más arriba, a continuación acaso del cielo tercero. También hay quien se figura que el paraíso es una zona concreta en este cielo<sup>47</sup>. Con todo, la *Epístola a los efesios* admite que Jesús «ascendió por encima de todos los cielos» (ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν)<sup>48</sup>: el paraíso paulino, así pues, podría estar sobre ellos. En este sentido apunta uno de los *Papiros de magia cristianos* (s. IV o V): Jesús «subió al séptimo cielo» (ὁ ἀνελθὼν εἰς τὸν ἕβδομον οὐρανόν)<sup>49</sup>. Según concluye Goodman, el uso neotestamentario confirió al término παράδεισος tres sentidos adecuados a realidades que, según opina, tal vez son diferentes: el paraíso como «*the eschatological promise*»<sup>50</sup> de una vida mucho mejor (*Apocalipsis*); «*the place where some will go after death*»<sup>51</sup> (*Evangelio de Lucas*); y la región celeste a la que Pablo se elevó y donde le fueron reveladas «palabras inefables que al hombre no le están permitidas proferir»<sup>52</sup> (*Corintios II*).

Los apócrifos veterotestamentarios bosquejan diversas representaciones del paraíso. Entre ellos se cuenta el corpus literario de Henoc, patriarca que ascendió al cielo y adquirió el estatus de ángel. Según el *Libro del curso de las luminarias celestes* (inicios del s. III a.C.) el «paraíso de la justicia»<sup>53</sup> es una de las tres regiones en que se divide el Norte de la tierra; entre el paraíso y la región habitada por los hombres se interpone una región de mares, abismos y selvas inhóspita e inhabitable. El *Libro de los vigilantes* (s. III o primer cuarto del II a.C.) es la primera obra judía que narra un as-

<sup>46</sup> 2 *Ep. Cor.* 12, 2-4. Cfr. *Apocalipsis de Pablo* (NH V.2) 19, 20-24 (*The Nag Hammadi Library in English*, ed. J. M. Robinson, Leiden, 1996, p. 258; cfr. R. Roukema, «Paul's rapture to paradise in early Christian literature», *The wisdom of Egypt: Jewish, early Christian, and Gnostic essays in honour of Gerard P. Luttikhuisen*, eds. A. Hilhorst & G. H. van Kooten, Leiden, 2005, pp. 267-283: 279-281); *Visio Paul.*, p. 11, 1-8; 3, p. 11, 24-25; 11, p. 14, 34-35; 20, p. 21, 22; 21, p. 22, 9-10; 45, p. 37, 1ss. James; Hippol., *Haer.* 5, 8, 25 Marcovich; Aug., *Gen. ad litt.* 12, 1ss., pp. 379ss. Zycha; Seuerian., PKGK, p. 297, 15-21 Staab; Oecum., PG 118, 1061b Migne; Phot., PKGK, p. 601, 16-25 Staab, *Bibl.* 234, cols. 293b, 29-294a, 7 Henry. Sobre la explicación del pasaje paulino en Ireneo, Tertuliano, Clemente de Alejandría y Orígenes de Alejandría vid. Roukema, *art. cit.*, pp. 272-277. Cfr. 1QH<sup>a</sup>, col. XVI, 4-26 (*The Dead Sea Scrolls in English: study edition*, by F. García Martínez & E. J. C. Tigchelaar, Leiden, 1999, pp. 181, 183).

<sup>47</sup> Cfr. C. R. A. Morray-Jones, «Paradise revisited (2 Cor 12: 1-12): the Jewish mystical background of Paul's apostolate. 2, Paul's heavenly ascent and its significance», *HTHR* 86.3 (1993) pp. 265-292: 268ss.; Roukema, *art. cit.*, pp. 267-283; Rowland & Morray-Jones, *op. cit.*, pp. 17-141, 379-419; G. Macaskill, «Paradise in the *New Testament*», *op. cit.*, eds. Bockmuehl & Stroumsa, pp. 64-81: 67-69.

<sup>48</sup> *Ep. Eph.* 4, 10. Cfr. *Ep. Eph.* 1, 20; 6, 9; *Eu. Petr.* 9, 35-10, 40 (*Évangile de Pierre*, éd. et trad. par M. G. Mara, Paris, 1973).

<sup>49</sup> *PMag. Christ.* 13, 8-9 Preisendanz & Henrichs. Cfr. 13, 5: ἀνελθὼν ἐπὶ τὸ ὕψος τῶν οὐρανῶν. Una tradición musulmana sitúa el paraíso en el cénit del séptimo cielo (S. El-Saleh, *La vie future selon le Coran*, Paris, 1971, p. 35).

<sup>50</sup> Goodman, *art. cit.*, p. 57.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> 2 *Ep. Cor.* 12, 4.

<sup>53</sup> 1 *Henoc* (et) 77, 3 (*Apócrifos del Antiguo Testamento*, dir. A. Diez Macho, Madrid, 1984-1987, vol. IV, trad. F. Corriente, p. 103; *The book of Enoch or I Enoch*, Engl. ed. by M. Black with an appendix on the astronomical chapters [72-82] by O. Neugebauer, Leiden, 1985, p. 407). Cfr. 70, 3-4 (trad. *ibidem*, pp. 94 y 67).

censo celeste<sup>54</sup>; en ella se cuenta que Henoc, al final casi de su viaje terrestre en dirección a Oriente, llegó al «paraíso de la justicia» (ὁ παράδεισος τῆς δικαιοσύνης)<sup>55</sup>, donde crece el árbol de la sabiduría; en él los justos comerán del fruto que produce, según parece, el árbol de la vida<sup>56</sup>. En *Las revelaciones y parábolas de Henoc* (s. II a.C.-I d.C.) el paraíso «donde moran los escogidos y justos»<sup>57</sup> ya no se localiza en la tierra sino en el límite de los cielos. En la versión eslava el *Libro de los secretos de Henoc* (cuyo original es anterior al 70 d.C.) el paraíso, reservado para los justos y para reposo del Señor, ocupa el centro del tercer cielo («me llevaron al tercer cielo, colocándome en medio del paraíso»), donde crece el árbol de la vida; en su parte norte este mismo cielo da cabida al infierno, en que los malvados reciben castigo perpetuo; el paraíso –también se dice– está situado «entre la corrupción y la incorrupción»<sup>58</sup>; el capítulo penúltimo versa sobre Melquisedec: por orden de Dios el arcángel Miguel se lo lleva sobre sus alas y lo deposita en el paraíso del Edén para salvaguardarlo del eminente diluvio<sup>59</sup>; aquí no sólo es inaudito el uso que se da al paraíso sino también el hecho de que es un niño, Melquisedec, quien entra en él. Al ciclo de Henoc pertenece igualmente el *Sefer Hekhalot* o «Libro de los palacios» (ca. 450-850 d.C.): el héroe, una vez transfigurado en el ángel Metatrón, instruye a Rabí Yišmael (1ª mitad del s. II d.C.) y lo guía en un viaje de visiones celestiales; llama la atención el hecho de que el Jardín y el Edén se piensan como lugares distintos: aquél es el espacio más grande y éste una de sus partes<sup>60</sup>; en él los justos gozarán de sus perfumes y aromas.

Un apócrifo de discutida filiación es los *Testamentos de los XII Patriarcas* (s. II a.C.), de origen al parecer judío pero con interpolaciones cristianas. En él hay dos alusiones al paraíso. Las visiones del ascenso celeste del *Testamento de Leví* tienen un contenido escatológico: desde el primer cielo se observan las injusticias cometidas por los hombres; en el segundo y el tercero acechan los instrumentos de castigo para el día tremendo del juicio final; en los cuatro siguientes –más brillantes y puros– se su-

<sup>54</sup> *1 Henoc* (gr) 14, pp. 36, 27-40, 19 (*Das Buch Henoch*, hrsg. von J. Flemming & L. Radermacher, Leipzig, 1901, pp. 18-60). M. Himmelfarb, *Ascent to heaven in Jewish and Christian apocalypses*, Oxford, 1993, pp. 9ss.; Rowland & Morray-Jones, *op. cit.*, pp. 33-61.

<sup>55</sup> *1 Henoc* (gr) 32, 3, p. 60, 19-20. Cfr. 4Q206, fr. 3, 21 (trad. García Martínez & Tigchelaar, *op. cit.*, p. 427). K. Coblenz Bautch, «Situating the afterlife», *Paradise now: essays on early Jewish and Christian mysticism*, ed. A. D. DeConick, Atlanta GA, 2006, pp. 249-264: 260; Rowland & Morray-Jones, *op. cit.*, p. 45. En *Jubil.* 4, 23-26 (*Apócr. AT*, vol. II, trad. F. Corriente & A. Piñero, p. 93; *The book of Jubilees*, transl. by J. C. Vanderkam, Lovanii, 1989, pp. 28s.) el Edén de Henoc también está en la tierra.

<sup>56</sup> Coblenz Bautch, *art. cit.* n. 55, p. 261. Cfr. *1 Henoc* (gr) 24, 4-25, 6, pp. 54, 24-56, 20; *T. Lev.* 18, 11; K. Coblenz Bautch, «The heavenly temple, the prison in the void and the uninhabited paradise: otherworldly sites in the *Book of the Watchers*», *Other worlds and their relation to this world: early Jewish and ancient Christian traditions*, eds. T. Nicklas et al., Leiden, 2010, pp. 37-53: 45-52; Himmelfarb, *op. cit.*, pp. 72-78.

<sup>57</sup> *1 Henoc* (et) 60, 8; cfr. 39, 3-4; 60, 23; 71, 1-10 (*Apócr. AT*, vol. IV, trad. F. Corriente, p. 81; cfr. pp. 67, 83, 94; Black, *op. cit.*, p. 56; cfr. pp. 44, 57, 67s.). E. J. C. Tigchelaar, «Eden and Paradise: the garden motif in some early Jewish texts (*1 Enoch* and other texts found at Qumran)», *op. cit.*, ed. Luttikhuisen, pp. 37-62: 39-49.

<sup>58</sup> *2 Henoc* 5 (*Apócr. AT*, vol. IV, trad. A. de Santos Otero, pp. 163-165). Cfr. *2 Henoc* 13, 32 (trad. *idem*, p. 184). Himmelfarb, *op. cit.*, pp. 37-44.

<sup>59</sup> *2 Henoc* 23, 36-37; 23, 52; 23, 59; 23, 63 (trad. *idem*, pp. 200-202).

<sup>60</sup> *3 Henoc* 5, 5; 23, 18 (*3 Enoch or The Hebrew book of Enoch*, ed. and transl. by H. Odeberg, Cambridge, 1927, pp. 15, 83s.; *Apócr. AT*, vol. IV, trad. M. A. Navarro, pp. 227, 256). Cfr. Ph., *Lg. alleg.* 1, 45, p. 72, 13-14.

ceden: los tronos y las dominaciones que elevan sus himnos a Dios; los ángeles transmisores de respuestas; los ángeles (¿arcángeles?) que interceden por los justos mediante sacrificios incruentos; y la Gran Gloria divina<sup>61</sup>. Sin embargo, no se precisa dónde están «las puertas del paraíso» y «el árbol de la vida»<sup>62</sup>, que habrá que localizar a partir del cuarto cielo. A su vez, el *Testamento de Dan* asocia el «Edén de los santos» (ἐν Ἐδέμ ἄγιοι)<sup>63</sup> a la «nueva Jerusalén» de los justos.

El *Evangelio de Lucas*, ya lo vimos, apunta la idea según la cual el lugar original de la creación de la humanidad es el mejor sitio a donde se puede llegar para pasar la existencia post mórtem. Descartando que esta concepción pudiera tener un origen pagano y visto que tampoco fue común entre los judíos del siglo I, Goodman esgrime la hipótesis de que «*the New Testament provides evidence of a Jewish concept still in its infancy, and that it was only later that it became widespread*»<sup>64</sup>. El *Testamento de Abrahán* (s. I-II d.C.) retrata con claridad cómo es la vida futura: «lleva a mi amigo Abrahán al paraíso, donde están las tiendas de los justos (...), donde no hay fatiga, ni dolor ni queja, sino paz, alegría y vida interminable»<sup>65</sup>. «No habrá trabajo, ni enfermedad, ni tribulación, ni ansiedad por lo inevitable, ni violencia, ni noche, ni tinieblas, sino una gran luz (...) y un paraíso inmenso e incorruptible»<sup>66</sup>, afirma el *Libro de los secretos de Henoc* antes citado. La creencia de que los justos disfrutarán de vida eterna en el Jardín del Edén la hallamos igualmente en el *Targum a Isaías*, el *Talmud de Babilonia* y el evangelio apócrifo *Preguntas del apóstol Bartolomé*<sup>67</sup>.

Tradicionalmente la expresión hebrea *gan eden* se ha entendido como «jardín del placer». La voz *gan* –árabe, *ğanna*– proviene de una raíz *gnn* (‘to close’)<sup>68</sup>. Sin embargo, los críticos disienten en torno al significado primitivo del término *eden*. Para algunos el topónimo ‘Edén’ deriva del babilonio antiguo *eden* (i<sub>3</sub>-ti-num<sub>2</sub>, ‘plain, steppe, open country’), forma paralela al acadio *edinu* y al asirio antiguo *iđīnum* (‘desert, steppe’)<sup>69</sup>. En cambio, Cohen opina que *eden* significa «to be fruitful, plentiful» o

<sup>61</sup> *T. Lev.* 2, 8; 3, 3 (*The testaments of the twelve patriarchs: a critical edition of the Greek text*, by M. de Jonge, Leiden, 1978, pp. 24-50); Himmelfarb, *op. cit.*, pp. 30-37. Cfr. 1Q21, 39 (U. Schattner-Rieser, «Levi in the third sky: on the «ascent to heaven» legends within their Near Eastern context and J. T. Miliki’s unpublished version of the Aramaic Levi document», *The Dead Sea scrolls in context*, eds. A. Lange, E. Tov & M. Weigold, Leiden, 2011, vol. II, pp. 801-819: 807, 816s.).

<sup>62</sup> *T. Lev.* 18, 10-11. Cfr. 5, 1.

<sup>63</sup> *T. Dan* 5, 12 (Jonge, *op. cit.*, pp. 102-111).

<sup>64</sup> Goodman, *art. cit.*, p. 63.

<sup>65</sup> *T. Abr.* (gr A) 20, pp. 103, 31-104, 5 (*The testament of Abraham*, Greek text ed. by M. R. James, Cambridge, 1892). Cfr. Aug., *Serm.* 301, 9 (PL 38, 1384 Migne).

<sup>66</sup> 2 *Henoc* 17, 7 (*Apócr. AT*, vol. IV, trad. A. de Santos Otero, p. 193). Goodman, *art. cit.*, pp. 57s.

<sup>67</sup> *Tg. Isa.* 45, 7 (*The Isaiah Targum*, transl. by B. D. Chilton, Wilmington DE, 1987, pp. 88s.); *BEruv.* 19a (*The Babylonian Talmud*, Engl. transl. by M. L. Rodkinson, Boston MA, 1918, vol. III, p. 43); *BTa.* 31a (trad. *ibidem*, vol. VIII, p. 93); *BShab.* 119b (trad. *ibidem*, vol. II, p. 255). *Eu. Barth.* (lat), fr. 1, 28-29, p. 177 (A. Wilmart & E. Tisserant, «Fragments grecs et latins de l’Évangile de Barthélemy», *RBi* 10 [1913] pp. 161-190, 321-368); *Eu. Barth.* (gr), p. 11, 2-3 («Quaestiones sancti Bartholomaei apostoli», *Anecdota Graeco-Byzantina I*, collegit A. Vassiliev, Mosquae, 1893, pp. 10-22) = fr. 1, 29, p. 189 Wilmart & Tisserant.

<sup>68</sup> Barbiero, *op. cit.*, pp. 216, 256.

<sup>69</sup> *A concise dictionary of Akkadian*, eds. J. Black, A. George & N. Postgate, Wiesbaden, 2000, p. 66. *The Pennsylvania Sumerian dictionary*, s.v. «edim<sub>x</sub> (EDIN)», <http://psd.museum.upenn.edu> (acceso: 05-09-2012).

«to be well-watered»<sup>70</sup>; éste, ciertamente, tiene a su favor el hecho de que *gan eden* se tradujo por ὁ παράδεισος τῆς τρυφῆς (de ahí *El jardín de las delicias*, del Bosco)<sup>71</sup>. La propuesta de Sperling permite acercar ambas posturas<sup>72</sup>: el sumerio *eden* ('plain, steppe, desert') debió de asociarse por analogía a la raíz hebrea 'dn (presente en 'ednah, 'pleasure'), de modo que τρυφή es la traducción de un supuesto 'eden. Similarmen- te, *El libro cuarto de Esdras* (finales del s. I d.C.) menciona el «paraíso del deleite» («iocunditatis paradisus») <sup>73</sup>, que asocia a las virtudes de la verdad, la lealtad y la justicia (*ueritas, fides, iustitia*) y opone a los tormentos de la Gehenna. Una de las *Odas a Salomón* (finales del s. I d.C.-mediados del II) recalca que «la delicia del paraíso es eterna» y que en él «está la abundancia del placer del Señor»<sup>74</sup>.

Son varias las obras en cuyo título se nombra a Baruc, el escriba y profeta bíbli- co. El *Apocalipsis griego de Baruc* (posterior al 70 d.C.) narra un viaje celestial a través de cinco cielos, aunque se sospecha que otrora incluyó alguno más, tal vez siete<sup>75</sup>. En los dos primeros reciben castigo los promotores y albañiles de la torre de Babel<sup>76</sup>; en el tercero están el Hades (vientre de una gran serpiente que devora a los malignos)<sup>77</sup>, el ave Fénix (guardián del mundo que protege a la humanidad de los rayos solares con sus alas desplegadas)<sup>78</sup> y el Sol (quien de noche cede paso a la Luna y las estrellas)<sup>79</sup>; al cuarto cielo acceden cual pajarracos enormes «las almas de los justos» (αἱ ψυχὰι τῶν δικαίων)<sup>80</sup>, que elevan himnos a Dios; en el quinto está «el reino de los cielos» (ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν)<sup>81</sup>, donde el arcángel Miguel presenta ante Dios los méritos de los justos para su retribución. 3 *Baruc*, así las cosas, ignora el paraíso. En cambio, el *Apocalipsis siríaco de Baruc* (95 d.C.) enfatiza que el paraíso es para quienes observan la *Torá*, pues la *Ley* es la única que hace justos a los hombres; en el paraíso éstos serán como ángeles<sup>82</sup>. Por otra parte tenemos el *Libro de Baruc* atri-

<sup>70</sup> Cohen, *art. cit.* n. 38, pp. 228s. Cfr. Bremmer, *art. cit.*, pp. 18s.; Noort, *art. cit.*, p. 21; J. H. Tigay & B. J. Bamberger, s.v. «Paradise», *Encyclopaedia Judaica*, eds. F. Skolneik & M. Berenbaum, Detroit MI, 2007, vol. XV, pp. 623-629; 624.

<sup>71</sup> LXX, *Ez.* 28, 13; Ph., *Lg. alleg.* 1, 96, p. 86, 15 Cohn. Cfr. NH I.5, 96, 26-31 (*Textos gnósticos: Biblioteca de Nag Hammadi. 1. Tratados filosóficos y cosmológicos*, trad. A. Piñero et al., Madrid, 1997; trad. F. García Bazán, p. 173; Robinson, *op. cit.*, p. 83). En el *AT pades* no refiere al Edén sino conserva el significado originario de 'huerto, parque' (*Na.* 2, 8; *Ec.* 2, 5; *Cant.* 4, 13).

<sup>72</sup> S. D. Sperling, s.v. «Garden of Eden», *Encyclopaedia Judaica*, vol. VII, pp. 388s.: 388.

<sup>73</sup> 4 *Ezra* (lat) 7, 36 (*The fourth book of Ezra*, the Latin version ed. by R. L. Bensly, Cambridge, 1895).

<sup>74</sup> *Od. Sal.* (sir) 11, 16-24 (*Apócr. AT*, vol. III, trad. A. Peral & X. Alegre, pp. 79s.).

<sup>75</sup> Himmelfarb, *op. cit.*, pp. 87-93. En el *Apocalipsis de Pablo* (NH V.2) los cielos son diez: cfr. Roukema, *art. cit.*, pp. 269-271.

<sup>76</sup> *Apoc. Baruc* (gr) 2, 2 y 7; 3, 1 y 5 (*Apocalypsis Baruchi Graece*, ed. J.-C. Picard, Leiden, 1967) = pp. 85, 10-12 y 27-29; 85, 30-31 y 86, 1-3 (*Apocrypha anecdota: second series*, ed. M. R. James, Cambridge, 1899).

<sup>77</sup> *Apoc. Baruc* (gr) 4, 3-6 Picard = p. 86, 20-29 James; 5 = p. 88, 10-17.

<sup>78</sup> *Apoc. Baruc* (gr) 6, 2-16 Picard = pp. 88, 22-89, 20 James; 7, 5 = p. 89, 31-32; 8 = p. 90, 3-27.

<sup>79</sup> *Apoc. Baruc* (gr) 7, 2 y 4 Picard = p. 89, 24-25 y 28-29 James; 9 = pp. 90, 28-91, 16.

<sup>80</sup> *Apoc. Baruc* (gr) 10, 1-7 Picard = p. 91, 17-31 James.

<sup>81</sup> *Apoc. Baruc* (gr) 11 Picard = p. 92, 3-26 James. En el *Apocalipsis de Sofonías* (Clem. Al., *Str.* 5, 11, 77, 2 Stählin) el profeta es llevado al quinto cielo, donde los ángeles 'señores' (κύριοι) cantan himnos a Dios.

<sup>82</sup> *Apoc. Baruc* (sir) 51 (*Second Baruch*, a critical ed. of the Syriac text with Greek and Latin fragments, Engl. transl. by D. M. Gurtner, London, 2009, pp. 89, 91). Cfr. 14, 12-13 (trad. p. 47); 59, 8 (trad. p. 103).

buido al pseudognóstico Justino (s. II d.C.). En él gobiernan tres divinidades: el Bien como principio superior, Elohín principio masculino y Edén principio femenino. El caso es que de estos dos nacieron veinticuatro ángeles, doce varones y otras tantas hembras, que encarnan la dualidad bien/mal. Según Baruc, dichos ángeles viven en el paraíso y son los llamados ‘árboles’ de las *Sagradas escrituras*; entre ellos están su homónimo Baruc, tercer ángel masculino y árbol de la vida, y Naas (‘serpiente’ en hebreo), tercer ángel femenino y árbol del conocimiento. Los doce ángeles de Edén se dividen en cuatro grupos, simbolizados por los cuatro ríos del jardín bíblico, y reparten distintas suertes por las regiones de la tierra, en conformidad con la voluntad de su madre. Ambos bandos luchan por el control de la humanidad: por ejemplo, Baruc es enviado a Jesús –un mero ser humano– para urgirle a predicar la verdad sobre Elohín y el Bien, pero Naas contraataca provocando la crucifixión de Jesús<sup>83</sup>.

En la *Vida de Adán y Eva* (100-300 d.C.) Set y Eva pretenden regresar al paraíso terrestre para obtener el aceite medicinal de la misericordia con que curar a Adán de la enfermedad de la muerte; sin embargo, sus puertas no se abrirán sino hasta el final de los tiempos para acoger a todos los santos resucitados<sup>84</sup>. Un argumento peculiar es el de «las fragancias del paraíso» (εὐωδίαί ἐκ τοῦ παραδείσου)<sup>85</sup>, recogidas por Adán para ofrecer inciensos a Dios cuando, ya expulsado del paraíso, haya llegado a la tierra. Los cuerpos de Adán, Abel y Eva, una vez fallecidos, son transferidos «al paraíso, hasta el tercer cielo», para recibir sepultura<sup>86</sup>: se trata de un estadio intermedio donde los difuntos esperan la hora del juicio final y la resurrección, análogo al Hades del *Nuevo Testamento*<sup>87</sup>. Aparentemente el paraíso terrenal no se concibe distinto del celeste. En el texto hallamos las mismas dos expresiones (εἰς τὸν παράδεισον ἕως τρίτου οὐρανοῦ)<sup>88</sup> que, en orden inverso, se leen en *Corintios II*: debe de ser una interpolación paulina. Relacionados con el paraíso aparecen dos motivos que son esenciales en la *merkabá*: Dios llega al paraíso montado en un ‘carro’ (ἄρμα) tirado por querubines, para fijar su ‘trono’ (θρόνος) donde crece el árbol de la vida<sup>89</sup>. En la *Vita* latina, en cambio, Adán rememora su visión del «paraíso de la justicia» («*raptus sum in paradysum iustitiae*»)<sup>90</sup>, ocurrida tras su destierro del Edén.

<sup>83</sup> Hippol., *Haer.* 5, 26-27 Marcovich. M. A. Williams, *Rethinking ‘Gnosticism’: an argument for dismantling a dubious category*, Princeton NJ, 1996, pp. 18-23; T. Rasimus, *Paradise reconsidered in Gnostic mythmaking: rethinking Sethianism in light of the Ophite evidence*, Leiden, 2009, pp. 86-88.

<sup>84</sup> *V. Adam et Euae* (gr) 74-102 (*The life of Adam and Eve in Greek*, ed. J. Tromp, Leiden, 2005) = *Apoc. Mos.* 10-13, pp. 5, 11-7, 9 (*Apocalypses apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Iohannis, item Mariae dormitio*, ed. C. Tischendorf, Lipsiae, 1866). Cfr. *V. Adam et Euae* (lat) 36-42, pp. 233, 16-236, 60 (W. Meyer, «*Vita Aadae et Euae*», *ABAW* 14.3 [1878] pp. 185-250); *Narr. Ios.* 3, 4, p. 466, 15-17 Tischendorf.

<sup>85</sup> *V. Adam et Euae* (gr) 267 = *Apoc. Mos.* 29, p. 16, 6. Cfr. R. Nir, «The aromatic fragrances of paradise in the Greek life of Adam and Eve and the Christian origin of the composition», *NT* 46.1 (2004) pp. 20-45.

<sup>86</sup> *V. Adam et Euae* (gr) 294-441 = *Apoc. Mos.* 32-43, pp. 17, 13-22, 13. Cfr. *V. Adam et Euae* (lat) 48, p. 242, 90-96 Meyer; *T. Adam* (sir), cols. 1345, 1352 Kmosko (*Patrologia Syriaca* I/2, accurate R. Graffin, Parisiis, 1907, cols. 1319-1360).

<sup>87</sup> Ladd, *op. cit.*, pp. 194s.

<sup>88</sup> *V. Adam et Euae* (gr) 351 = *Apoc. Mos.* 37, p. 20, 10-11.

<sup>89</sup> *V. Adam et Euae* (gr) 195-199 = *Apoc. Mos.* 22, p. 12, 15-20.

<sup>90</sup> *V. Adam et Euae* (lat) 25, p. 229, 49. Cfr. 29, p. 230, 69-74 («*paradysus uisitatonis*»).

El apócrifo neotestamentario *Tratado de Juan el Teólogo sobre la ascensión de María* (anterior al 582) ofrece una peculiar idea de la ascensión: ésta tan sólo consiste en el traslado del cuerpo al paraíso, mientras que se cree que el alma permanecerá en los cielos<sup>91</sup>. El *Apocalipsis de Sedrac* (s. V-VI d.C.), en cambio, se hace eco más bien de lo contrario: es el alma, que Sedrac se resiste a entregar a Jesucristo en el trance de la muerte, la que entra al paraíso de los santos<sup>92</sup>. Sedrac también experimentó en vida un ascenso corporal «hasta el tercer cielo» (ἕως τρίτου οὐρανοῦ)<sup>93</sup> para preguntarle a Dios por qué creó el universo. Está claro que la creencia del ascenso del cuerpo al cielo, coherente con la enseñanza cristiana de la resurrección<sup>94</sup>, era antitética a la concepción platónica tradicional del alma aprisionada en la cárcel del cuerpo: el apóstol Pablo, al evocar su rapto al paraíso, no sabía si lo realizó estando en su cuerpo o fuera de él.

El pasaje paulino de *Corintios II* se ha comparado con la leyenda rabínica de «los cuatro que entraron en el paraíso», recogida por el *Talmud Hagiga*, la *Tosefta*, el *Cantar de los cantares Rabbá*, la *Hekhalot zutarti* y el *Merkabá rabbá* entre otras fuentes<sup>95</sup>. De los cuatro individuos que llegaron al *pardes*, el sanctasanctorum del cielo superior, el único que salió y regresó con éxito fue Rabí Aquiba (ca. 50-135 d.C.), renombrado maestro de la *merkabá*. Los demás participantes (Ben Azzai, Ben Zoma y Elisha b. Avuya ‘Aher’, según la versión talmúdica) fracasaron al no seguir al pie de la letra las instrucciones que rigen el paso por los palacios celestes. Frente a quienes sostienen que la leyenda tiene desde su origen un trasfondo místico, hay quien estima que el tema místico es postizo, proveniente de su asociación con la tradición de la *merkabá* hacia los s. III-IV d.C.<sup>96</sup>

La *Narración de Zósimo*, o *Historia de los recabitas* (redacción actual entre los s. IX y XI), cuenta cómo el héroe epónimo, un esforzado asceta, consigue llegar por

<sup>91</sup> *Trans. Mariae* 39, p. 108; 48, p. 111 Tischendorf. Cfr. *Apocrypha de B. Maria Virgine*, interpretatus est M. Chaine, Romae, 1909, p. 37, 2-4.

<sup>92</sup> *Apoc. Sedr.* 9-12, pp. 133, 22-135, 8; 16, p. 137, 16-18. Cfr. *Eu. Barth.* (gr), p. 11, 2-3 Vassiliev.

<sup>93</sup> *Apoc. Sedr.* 2, p. 130, 20-26 (*Apocrypha anecdota*, ed. M. R. James, Cambridge, 1893, pp. 130-137).

<sup>94</sup> G. Clark, «Paradise for pagans? Augustine on Virgil, Cicero, and Plato», *op. cit.*, eds. Bockmuehl & Stroumsa, pp. 166-178: 177.

<sup>95</sup> *BHag.* 14b (trad. Rodkinson, *op. cit.*, vol. VI, pp. 32s.; Rowland & Morray-Jones, *op. cit.*, pp. 345, 347); *YHag.* 2, 1, 7A-8A (*The Talmud of the land of Israel. 20, Hagigah and Moed Qatan*, transl. by J. Neusner, Chicago IL, 1986, pp. 45s.; Rowland & Morray-Jones, *op. cit.*, pp. 344, 346); *Tosefta Hag.* 2, 3 (trad. M. D. Schwartz, «Jewish visionary tradition in Rabbinic literature», *The Cambridge companion to the Talmud and rabbinic literature*, eds. C. E. Fonrobert & M. S. Jaffee, Cambridge, 2007, pp. 198-221: 201; Rowland & Morray-Jones, *op. cit.*, pp. 344, 348); *Cant. R.* 1, 28 (trad. Morray-Jones, *art. cit.* n. 4, pp. 211, 213; Rowland & Morray-Jones, *op. cit.*, pp. 345, 347); *HekhZ* 338-339/344-346 (trad. Morray-Jones, *art. cit.* n. 47, pp. 278s.; A. Kuyt, *The 'descent' to the chariot: towards a description of the terminology, place, function and nature of the yeridah in hekhalot literature*, Tübingen, 1995, pp. 216s.); *MerkR* 671-672 (trad. Kuyt, *op. cit.*, pp. 314s.). Cfr. 3 *Henoc* 16, 2 (trad. Odeberg, *op. cit.*, p. 44; *Apócr. AT*, vol. IV, trad. M. A. Navarro, pp. 238s.).

<sup>96</sup> Cfr. G. G. Scholem, «The four who entered Paradise and Paul's ascension to Paradise», *Jewish Gnosticism, Merkabah mysticism, and Talmudic tradition*, New York, 1965, pp. 14-19; Morray-Jones, *art. cit.* nn. 4, 47; A. Goshen Gottstein, «Four entered Paradise revisited», *HThR* 88.1 (1995) pp. 69-133; Kuyt, *op. cit.*, pp. 212-223, 314-322; Schwartz, *art. cit.*, pp. 211-214; Rowland & Morray-Jones, *op. cit.*, pp. 252, 265, 269s., 275s., 341-379, 421-498; Macaskill, *art. cit.*, p. 69s.

méritos propios –según el texto griego– «al lugar de residencia de los bienaventurados»<sup>97</sup>, a quienes se identifica como los descendientes del personaje bíblico Recab. La versión siríaca, a su vez, incorporando el motivo griego de las Islas de los Bienaventurados, describe el lugar como «una isla grande y extensa»<sup>98</sup>, situada en mitad del Océano y similar al «paraíso de Dios»<sup>99</sup>.

El tema del paraíso reaparece en los *Códices de Nag Hammadi*. La mitología ofita, juzga Rasimus, fue en parte resultado de «a *Platonic reading of the paradise story of Genesis*»<sup>100</sup> realizada en el contexto de la disputa judeocristiana en torno a la divinidad de Cristo y a la correcta interpretación del monoteísmo. Según una de las dos versiones largas del *Apócrifo de Juan* (anterior al 185 d.C.), Adán fue creado y colocado en el paraíso por siete arcontes encabezados por Yaldabaot, el agente demiúrgico nacido del cuerpo de Sofía, quien es a su vez la descendiente última del Espíritu Invisible, el dios Padre superior. Los frutos del árbol de la vida son considerados «veneno mortal» y «promesa de muerte», mientras que el árbol del conocimiento resulta ser «la intelección (ἐπίνοια) luminosa»<sup>101</sup>. Yaldabaot, el arconte celoso que había creído ser el único dios y se vanagloriaba de ello, expulsa a Adán y Eva del paraíso cuando la pareja, al comer del árbol del conocimiento por consejo de Cristo, descubre que tiene una esencia espiritual de la que carece Yaldabaot mismo<sup>102</sup>. *La hipóstasis de los arcontes* (s. III), aunque no contiene la voz ‘paraíso’ en su estado actual de conservación, parafrasea el relato de *Génesis* 2, 16-17 y 3<sup>103</sup>. En *Sobre el origen del mundo* (inicios del s. IV) es la Justicia (δικαιοσύνη) quien crea el paraíso, fuera de las órbitas lunar y solar; en la zona norte del paraíso están el árbol de la inmortalidad, que brilla como el Sol, y el árbol del conocimiento, que tiene el color de la Luna; todos los árboles fueron creados para que Adán comiera de sus frutos, salvo uno: el del conocimiento, que le cuesta a Adán la expulsión<sup>104</sup>. En la periferia del sistema ofita está *El testimonio de la verdad* (ca. 190 o ca. 300 d.C.): en él se recrea el pasaje de *Génesis* 3 donde Adán recibe la prohibición de alimentarse del árbol que hay en medio del paraíso; la Serpiente, quien incitó a Eva a comer de su fruto, aparece como una figura positiva en conexión con Cristo o como su manifestación<sup>105</sup>.

<sup>97</sup> *Narr. Zos.* (gr) 1, p. 96, 4-5; 10, p. 103, 16-17 (James, *op. cit.* n. 93, pp. 98-108).

<sup>98</sup> *Narr. Zos.* (sir) 3, 6 (trad. J. J. Alarcón Sainz & P. A. Torijano, «La historia de los Rekabitas», *CCO* 1 [2003] pp. 31-64: 38; F. Nau, «La légende inédite dels fils de Jonadab, fils de Réchab, et les îles fortunées», *Rev. Sémi.* 7 [1899] pp. 136-146: 137). Cfr. 11, 1a (trad. *idem*, pp. 48 y 141).

<sup>99</sup> *Narr. Zos.* (sir) 7, 2a (trad. *idem*, pp. 42 y 138). Cfr. 8 (trad. *idem*, pp. 43 y 139).

<sup>100</sup> Rasimus, *op. cit.*, p. 206.

<sup>101</sup> NH II.1, 21, 16-22, 8 (*Textos gnóst.*, vol. I, trad. J. Montserrat Torrents, pp. 229s.; Robinson, *op. cit.*, p. 117; *The secret revelation of John*, Engl. transl. by K. L. King, Cambridge MA, 2008, pp. 25-81: 63).

<sup>102</sup> NH II.1, 24, 5-8 (trad. *idem*, pp. 231, 118, 67). Williams, *op. cit.*, pp. 8-13; Rasimus, *op. cit.*, pp. 12-14, 19, 43, 55, 86-88, 104, etc. Cfr. Iren. Lugd., *Haer.* 1, 28, 3-5 (30, 5-10), pp. 230-237 Harvey.

<sup>103</sup> NH II.4, 88, 24-91, 5 (trad. Robinson, *op. cit.*, pp. 164s.).

<sup>104</sup> NH II.5, 110, 2-34; 118, 19-23; 119, 19-121, 13 (*Textos gnóst.*, vol. I, trad. J. Montserrat Torrents, pp. 371, 377s.; Robinson, *op. cit.*, pp. 178s., 184s.).

<sup>105</sup> NH IX.3, 45, 23-47, 14 (trad. Robinson, *op. cit.*, pp. 454s.). Cfr. Williams, *op. cit.*, pp. 68-72, 76; G. P. Luttikhuisen, «A resistant interpretation of the Paradise story in the Gnostic *Testimony of truth* (Nag Hamm. Cod. IX.3) 45-50», *op. cit.*, ed. Luttikhuisen, pp. 140-152; Rasimus, *op. cit.*, pp. 22s., 76ss., 97, 217s., 235, 284.

Repasemos varios evangelios gnósticos. Frente al resto de fuentes, el *Evangelio de Tomás* (ca. 50-140) se distingue por señalar que fueron cinco los árboles del paraíso, aunque no determina cuáles, todos ellos provisorios de inmortalidad<sup>106</sup>. Este simbólico número vuelve a aparecer en textos maniqueos e islámicos<sup>107</sup>. El *Evangelio de la verdad* (2ª mitad del s. II) y el *Evangelio de Felipe* (finales del s. II o inicios del III) se adhieren a la corriente valentiniana. El primero observa que el paraíso es el «lugar de reposo»<sup>108</sup> para dios Padre. El segundo, en que se nombra al apóstol Felipe, opone los dos árboles del paraíso: Adán, al comer del árbol del ‘conocimiento’ (γνώσις) que genera animales, se transformó en un animal y engendró animales; de haber comido del otro, el de la vida, se habría convertido en un hombre digno de ser adorado hasta por los mismos dioses<sup>109</sup>. El árbol de la vida se asocia con el olivo, el óleo sagrado y la resurrección; el del conocimiento significa la ‘ley’ (νόμος) que permite separar lo bueno y lo malo, pero deviene en «principio de muerte»<sup>110</sup>. En este contexto del paraíso bíblico el autor juega con el sentido primigenio de la voz παράδεισος: «José el carpintero plantó un vivero, pues necesitaba madera para su oficio»<sup>111</sup>; lo que le permite formular un paralelismo alegórico según el cual el árbol es para con su fruto lo que la cruz fue para Jesús.

Epifanio e Hipólito transmiten otras ideas gnósticas del paraíso. Según el obispo de Salamina, los valentinianos juzgaron que los siete cielos inteligibles eran siete ángeles: al paraíso, que localizan encima del tercer cielo, le atribuían el poder de un cuarto arcángel<sup>112</sup>. El *Tratado tripartito* (s. III-IV) comparte rasgos valentinianos: según su autor, quien valora negativamente a la Serpiente y su consejo, el paraíso fue creado por el Padre –divinidad demiúrgica y subalterno del Logos divino– tanto para que Adán se alimentara de sus árboles como para que sirviese de lugar de descanso para los obedientes<sup>113</sup>. Simón el Mago, cuenta Hipólito, explicó el mito bíblico de la crea-

<sup>106</sup> NH II.2, 36, 17-25 (trad. Santos Otero, *op. cit.*, p. 374; Robinson, *op. cit.*, p. 128). Cfr. Ph., *Plantat.* 32-36 (8-9) Wendland; A. D. DeConick, *Seek to see him: ascent and vision mysticism in the Gospel of Thomas*, Leiden, 1996, pp. 80-86, 91s.

<sup>107</sup> En *Keph.* 2, 20-21 tanto el árbol bueno como el malo (cfr. *Eu. Mat.* 7, 17-19; Thdt., PG 83, 377b Migne; *Recherches sur le manichéisme. 2, Extrait de la CXXXIII<sup>e</sup> homélie de Sévère d'Antioche*, M. A. Kugener & F. Cumont, Bruxelles, 1912, pp. 95s.; *El maniqueísmo: textos y fuentes*, eds. F. Bermejo Rubio & J. Montserrat Torrents, Madrid, 2008; trad. F. del Río Sánchez, p. 481) tienen cinco miembros: «razonamiento, intención, discernimiento, pensamiento, intelecto» (*El maniqueísmo*, trad. J. Montserrat, pp. 142s.); en el *Tratado maniqueo chino* el Mensajero de la Luz Inteligente tala «los cinco árboles de muerte» y planta «los cinco árboles de vida» (*ibidem*, trad. A. Prevosti Monclús, pp. 352-354). En *Umm al-Kitāb (The Gnostic Bible)*, eds. W. Barnstone & M. Meyer, Boston MA, 2003, pp. 678s.) cinco ángeles –Mahoma, Alí, Fátima, Hasán y Husein– se igualan a otros tantos árboles del paraíso.

<sup>108</sup> NH I.3, 36, 38-39 (trad. Robinson, *op. cit.*, p. 48). Cfr. *Jubil.* 8, 19 (*Apócr. AT*, vol. II, trad. F. Corriente & A. Piñero, pp. 104s.; Vanderkam, *op. cit.*, p. 53).

<sup>109</sup> NH II.3, 71, 22-72, 1; 73, 15-19 (trad. Santos Otero, *op. cit.*, pp. 403s.; Robinson, *op. cit.*, p. 152). Cfr. NH II.3, 55, 6-14 (trad. *ibidem*, pp. 392 y 143).

<sup>110</sup> NH II.3, 73, 15-19; 73, 27-74, 12 (trad. *ibidem*, p. 404s. y p. 153).

<sup>111</sup> NH II.3, 73, 9-19 (trad. *ibidem*).

<sup>112</sup> Epiph. Const., *Haer.* 31, 18, 8, pp. 413, 28-414, 1 Holl. Cfr. 26, 10, 1-4, pp. 286, 24-287, 13.

<sup>113</sup> NH I.5, 96, 26-31; 101, 20-30; 106, 25-31 (*Textos gnóst.*, vol. I, trad. F. García Bazán, pp. 173, 176, 179; Robinson, *op. cit.*, pp. 83, 86, 88). Rasimus, *op. cit.*, pp. 92, 97. En *Jubil.* 2, 7 (*Apócr. AT*, vol. II, trad.

ción en *La gran revelación*. El de Gita interpreta que el vientre materno es para todo hombre lo que el paraíso fue para la humanidad: el lugar donde se origina. De ahí que asevera: «sea el paraíso el útero, y el Edén la placenta» (ἔστω παράδεισος ἡ μήτρα, Ἐδὲμ δὲ τὸ χόριον)<sup>114</sup>, cual espacios diferentes. Asimismo, el «río que sale del Edén para regar el jardín» (ποταμὸς ἐκπορευόμενος ἐξ Ἐδὲμ ποτίζειν τὸν παράδεισον)<sup>115</sup> es como el cordón umbilical que lleva alimento y oxígeno al feto.

El maniqueísmo, al decir de algunos, tiene rasgos de religión gnóstica. Su cosmogonía introduce en el mundo divino cinco niveles que denomina ‘Grandezas’: el Padre de la Grandeza (parto *Srōšāw*, persa medio *Zarwān*), garante de la justicia; doce eones subalternos; los lugares benditos de los dioses de la Luz, los ángeles y otras potencias divinas; el «cielo de la Luz»<sup>116</sup> (parto *rōšan garđmān*) o paraíso; y la tierra de la Luz. Este paraíso, increado y eterno, está formado por éter, aire, luz, agua y fuego, regido por el Padre de la Grandeza, y habitado por incontables eones<sup>117</sup>. Las Grandezas participan de las mismas bondades que el paraíso: aquí no hay miedo, oscuridad, muerte, enfermedad, destrucción ni pobreza<sup>118</sup>. En el mundo material la bondad, finita y temporal, está mezclada con la maldad, pero en el paraíso la bondad es infinita, atemporal y pura<sup>119</sup>. Debajo del paraíso está la ‘Oscuridad’ (parto *tam*) infernal, compuesta por cinco elementos tenebrosos y regida por el Príncipe de las Tinieblas (Ahremen)<sup>120</sup>. Las *Actas de Arquelao* (ca. 365) incorporan una exposición del maniqueo Turbo: el paraíso recibe el apelativo de ‘mundo’ (κόσμος)<sup>121</sup>; sus árboles representan los «deseos (ἐπιθυμῖαι) y demás engaños (ἅπᾶται) que echan a perder las conciencias de los hombres»<sup>122</sup>; y el árbol para conocer el bien se identifica con Jesús<sup>123</sup>. En *Šābuhragān*, el catecismo con que Mani pretendió ilustrar a Sapor I,

F. Corriente & A. Piñero, p. 85; Vanderkam, *op. cit.*, p. 10) el Edén surge el tercer día de la creación; en *Chron. Syr. ad annum 1234*, el segundo día (F. Nau, «Traduction de la chronique syriaque anonyme éditée par S. B. M<sup>gr</sup> Rahmani», *Revue de l’Orient Chrétien* 12 [1907] pp. 429-440: 431; E. Tisserant, «Fragments syriaques du Livre des Jubiles», *RBi* 30 [1921] pp. 55-86, 206-232: 63; Vanderkam, *op. cit.*, p. 328).

<sup>114</sup> Hippol., *Haer.* 6, 14, 8 Marcovich.

<sup>115</sup> *Ibidem*. Cfr. LXX, Gn. 2, 10.

<sup>116</sup> M 178, I r 36, 41, 68 (W. B. Henning, «A Sogdian fragment of the Manichaean cosmogony», *BSOAS* 12.2 [1948] pp. 306-318: 307s., 311). Cfr. T ii Toyoq 13 (W. B. Henning, «Sogdian tales», *BSOAS* 11.3 [1945] pp. 465-487: 476s.); *Salmos del Bēma* 223, 3 (*El maniqueísmo*, trad. J. Montserrat, p. 213); *A universal hymn of petition and praise, by Mo-yeh the Mu-shê* 122-123 (Tsui Chi, «Mo-ni chiao hsia-pu tsan: “The lower (second?) section of the Manichaean hymns”», *BSOAS* 11.1 [1943] pp. 174-219: 187). B. Gharib, «New light on two words in the Sogdian version of the “light paradise or the realm of light”», *Studia Manichaica IV*, eds. R. E. Emmerick, W. Sundermann & P. Zieme, Berlin, 2000, pp. 258-269.

<sup>117</sup> M. Boyce, *A reader in Manichaean Middle Persian and Parthian: texts with notes*, Téhéran-Liège, 1975, p. 4. Cfr. Hegemon., *Arch.* 7(25), p. 10, 7-8; 13, p. 21, 28-29.

<sup>118</sup> M 178, I (Henning, *art. cit.*, pp. 307s.).

<sup>119</sup> M 9, I r (*El maniqueísmo*, trad. A. Cantera, p. 298).

<sup>120</sup> Boyce, *op. cit.* n. 117, p. 4. Cfr. M 135, 7 (Henning, *art. cit.*, pp. 469s.).

<sup>121</sup> Hegemon., *Arch.* 10(28), p. 17, 7-8; 11(29), p. 18, 1 (*Hegemonius: Acta Archelai*, ed. C. H. Beeson, Leipzig, 1906). J. BeDuhn & P. Mirecki, «Placing the *Acts of Archelaus*», *Frontiers of faith: the Christian encounter with Manichaeism in the Acts of Archelaus*, eds. J. BeDuhn & P. Mirecki, Leiden, 2007, pp. 1-22: 17.

<sup>122</sup> Hegemon., *Arch.* 11(29), p. 18, 1-3.

<sup>123</sup> Hegemon., *Arch.* 11(29), p. 18, 4-5. Cfr. Aug., *Ciu.* 13, 21, p. 646, 6 Hoffmann (cfr. *Apoc.* 22, 14).

el dios Jesús Esplendor (persa medio *Xradešahr*) promete la recompensa del paraíso para la minoría maniquea de los elegidos<sup>124</sup>. Ellos ascenderán a un «nuevo paraíso» (persa medio *nōg wahištāw*)<sup>125</sup>, creado por el Gran Arquitecto, a instancia del Tercer Enviado, de la misma sustancia que el paraíso primigenio<sup>126</sup>; presidido por Ohrmizd (el Hombre Primordial), coexistirá con el paraíso de la Luz mientras dure la batalla entre las potencias de la Luz y las fuerzas de la Tiniebla<sup>127</sup>. Efrén de Nisibe, refutando la paradoja maniquea según la cual la Tiniebla desea unirse a la Luz, comparó la Tiniebla a un ‘jardín cerrado’ (siriaco *prdyš*)<sup>128</sup>. El *Códice maniqueo de Colonia* (finales del s. III-1ª mitad del IV) es una compilación de testimonios y homilias sobre la vida de Mani debidos a discípulos de la primera generación: en una de ellas Barayes presenta la ascensión del apóstol Pablo<sup>129</sup> como un precedente del ‘raptó’ (ἄρπαγή)<sup>130</sup> que se atribuía al maestro Mani; el hecho de que Mani hubiera vivido el éxtasis, según creía Barayes, era una prueba de que su revelación había sido verdadera y su apostolado fue legítimo<sup>131</sup>. El *Libro del índice* de Al-Nadīm (s. X) consigna una «Epístola del paraíso» entre las obras escritas por Mani y sus sucesores<sup>132</sup>.

El Islam, no podía ser de otro modo, también heredó el asunto del paraíso. Asumiendo la creación de siete cielos<sup>133</sup> y el relato de la caída de Adán<sup>134</sup>, el *Corán* promete la recompensa de una vida eterna en los jardines del Paraíso para el creyente

<sup>124</sup> M 477 I, C r (D. N. MacKenzie, «Mani's *Šābuhragām*», *BSOAS* 42.3 [1979] pp. 500-534: 508s.) = Text z 9 (Boyce, *op. cit.* n. 117, p. 78) = *El maniqueísmo*, trad. A. Cantera, p. 28.

<sup>125</sup> M 470 a, G r (MacKenzie, *art. cit.*, pp. 516s.; *El maniqueísmo*, trad. A. Cantera, pp. 31s.). Cfr. A. V. W. Jackson, «A sketch of the Manichaean doctrine concerning the future life», *JAOS* 50 (1930) pp. 177-198; M. Boyce, *The Manichaean hymn-cycles in Parthian*, London, 1954, pp. 15-23. Otras veces se alude al paraíso como el «Nuevo eón» (*Keph.* 39, 103 = *El maniqueísmo*, trad. A. Quevedo, p. 170; *Keph.* 59, 150-151 = *ibidem*, trad. F. Bermejo, pp. 184s.; *Salmos del Bēna* 223, 18 = *ibidem*, trad. J. Montserrat, p. 215; *Salmo de los errantes* 2, 137, col. II = *ibidem*, trad. J. Montserrat, p. 231); el «Nuevo reino» (M 2 II v a 83-100 = *ibidem*, trad. X. Tremblay, p. 284); o el «Reino de los bienaventurados» (Text aq, 4; Boyce, *op. cit.* n. 117, p. 101 = *ibidem*, trad. X. Tremblay, p. 305).

<sup>126</sup> Text y, 17-18 (Boyce, *op. cit.* n. 117, p. 66).

<sup>127</sup> Boyce, *op. cit.* n. 117, pp. 4-6; A. Cantera, *El maniqueísmo*, pp. 25s.

<sup>128</sup> Fr. 9 Ephr. H 63, 32-45 (J. C. Reeves, «Manichaean citations from the *Prose Refutations* of Ephrem», *Emerging from darkness: studies in the recovery of Manichaean sources*, eds. P. Mirecki & J. BeDuhn, Leiden, 1997, pp. 217-288: 229; *El maniqueísmo*, trad. F. del Río Sánchez, p. 465).

<sup>129</sup> CMC 60, 12-15; 61, 1-14 (A. Henrichs & L. Koenen, «Der Kölner Mani-Kodex [P. Colon. inv. Nr. 4780: Περὶ τῆς γέννης τοῦ σώματος αὐτοῦ]: Edition der Seiten 1-72», *ZPE* 19 [1975] pp. 1-85). Cfr. 61, 23-62, 9.

<sup>130</sup> CMC 46, 4-6; 63, 14-15; 70, 15-16. Cfr. Al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, pp. 50, 84 Flügel (*El maniqueísmo*, trad. X. Ballestín Navarro, p. 509).

<sup>131</sup> CMC 63, 1-16; 70, 10-72, 7. H. D. Betz, «Paul in the Mani biography (Codex Manichaicus Coloniensis)», *Paulinische Studien*, Tübingen, 1997, pp. 163-182: 173; Roukema, *art. cit.*, pp. 277-279; E. J. C. Tigchelaar, «Baraies on Mani's rapture, Paul, and the antediluvian apostles», *op. cit.*, eds. Hilhorst & Kooten, pp. 429-441.

<sup>132</sup> Al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, pp. 74, 103 (G. Flügel, *Mani, seine Lehre und seine Schriften: ein Beitrag zur Geschichte des Manichäismus*, Leipzig, 1862; *El maniqueísmo*, trad. X. Ballestín Navarro, p. 527).

<sup>133</sup> *Corán* 2, 29(27); 17, 44(46); 23, 17 y 86(88); 41, 12(11); 65, 12; 67, 3; 71, 15(14); 78, 12 (*El Corán*, trad. J. Cortés, Barcelona, 1991; *Le Coran (al-Qor'ān)*, trad. par R. Blachère, Paris, 1999). La doble numeración corresponde a las ediciones El Cairo(Flügel).

<sup>134</sup> *Corán* 20, 115-123(114-121).

musulmán que haya obrado con justicia durante su vida<sup>135</sup>. Los jardines son cuatro: el «jardín del Edén» (árabe *ġannāt 'Adn*; de oro, morada de Alá) y el «jardín de las delicias» (*ġannāt an-na'im*; de plata), el 'paraíso' (*firdaws*; de zafiro) y «el jardín del refugio» (*ġannāt al-ma'wā*; de esmeralda)<sup>136</sup>. Por ende, en el sufismo, corriente mística del Islam, el Jardín de la Verdad es el más elevado de los jardines del paraíso (*Riyāḍ al-Riḍwān*), ocupando su centro el Jardín de la Esencia. La Verdad absoluta (*al-Ḥaqq*), que se asimila a la Realidad absoluta y sirve como nombre de Dios, constituye la meta suprema del camino espiritual de todo sufi. A éste se le exige, además de pureza y atención plena de la conciencia, la virtud del 'miedo reverencial' (*taqwā*) para con Dios, el cual lleva al amor y al conocimiento de la divinidad, uno y otro puertas de entrada al Jardín de la Verdad. Para el sufi la ascensión corporal del profeta Mahoma desde el Domo de la Roca en Jerusalén es el modelo a seguir en su viaje celestial hacia el Uno<sup>137</sup>. En *Umm al-Kitāb*, obra de inspiración gnóstica y fuente de la mística chiita, Muḥammad al-Bāqir († 732 ó 737) revela a Jābir al-Ju'fi († 745) el orden cósmico. En él cada una de las esferas o niveles divinos tiene un paraíso propio: el del Sumo Rey (Alá, esfera blanca); el de la gloria (con los míticos árboles *Tūbā*<sup>138</sup>, esfera rojo rubí); el de la dominación (esfera de color fuego); ¿otro paraíso? (esfera rojo cornalina); el de la eternidad (esfera esmeralda); los jardines del Edén (son el paraíso prometido, con cuatro ríos de vino, leche, miel y agua pura, en la esfera violeta); otro paraíso de dominación (esfera de color Sol); el paraíso del refugio (esfera de color Luna); y un último jardín del Edén (esfera azul lapislázuli). A su vez, el lugar en que se prohibió a Adán comer de uno de sus árboles se llama el «paraíso de los fantasmas»<sup>139</sup>.

Por el contrario, el motivo bíblico del paraíso apenas permeó la literatura pagana. Claro que hay excepciones. En el *Gran papiro mágico de París* (s. IV d.C.), donde Lenormant intuyó una impronta gnóstica<sup>140</sup>, se conjura a Tanetis –junto con el Dios de Israel y a Jesús entre otros– para que su ángel descienda «y exorcice al demon que revolotea sobre esta criatura, a la que Dios modeló en su santo paraíso» (καὶ εἰσκρινέτω τὸν περιπτάμενον δαίμονα τοῦ πλάσματος τούτου, ὃ ἐπλασεν ὁ θεὸς ἐν τῷ ἁγίῳ ἑαυτοῦ παραδείσῳ)<sup>141</sup>. En el *Papiro Mimaut* (1ª mitad del IV) un mago que persigue agenciarse la asistencia del sincrético Helios-Adonáis-Gabriel hace gala de autoridad al

<sup>135</sup> *Corán* 4, 122-124(121-123); 9, 72(73) y 111(112); 13, 20-23; 16, 30-31(32-33); 18, 30-31(29-30) y 107-108; 23, 10-11; 35, 32-33(29-30); 38, 49-52; 42, 7(5); 50, 31(30); 58, 22; 77, 41-44; 70, 22-35; 79, 40-41; 85, 11; 98, 7(6). En *Kitāb al-Fihrist* Al-Nadīm suele referirse al «paraíso de la Luz» de los maniqueos mediante el plural «los paraísos de la Luz» (*El maniqueísmo*, trad. X. Ballestín Navarro, pp. 511, 512, 517, 519, 521, 524).

<sup>136</sup> *Corán* 55, 46; 55, 62. Kinberg, *art. cit.*, p. 15; El-Şaleḥ, *op. cit.*, pp. 31s.

<sup>137</sup> Nasr, *op. cit.*, pp. XV s., 5s., 20, 30-32, 39, 57-60, 71, 82, 95, 100, 101, 136. Cfr. A. Uždavinys, *Ascent to heaven in Islamic and Jewish mysticism*, London, 2011, pp. 33-39.

<sup>138</sup> Sobre el origen y significado de la voz vid. Kinberg, *art. cit.*, p. 15 y El-Şaleḥ, *op. cit.*, p. 37.

<sup>139</sup> *The Gnostic Bible*, pp. 678-684, 696, 717 (trad. ingl. de H. TerJung & W. Barstone a partir de la alem. de H. Halm, «Die Gābir-Apokalypse *Umm al-Kitāb*», *Die islamische Gnosis: die extreme Schia und die 'Alawiten*, Zürich, 1982, pp. 113-198).

<sup>140</sup> M. F. Lenormant, *Catalogue d'une collection d'antiquités égyptiennes*, Paris, 1857, p. 87, n° 1073: «traité de magie et d'astrologie gnostique».

<sup>141</sup> *PMag.* 4, 3021-3024 Preisendanz & Henrichs. Cfr. LXX, *Gn.* 2, 7-8.

identificarse como «el custodio de las llaves del paraíso triangular de la tierra, del reino» (τῷ κλειδοφύλακι τοῦ τριγώνου παραδείσου τῆς γῆς, τῆς βασιλείας)<sup>142</sup>; pareciera ansiar los poderes de un san Pedro para ‘atar’ y ‘desatar’ a su antojo tanto en la tierra como en el reino de los cielos<sup>143</sup>; la insólita forma triangular de este paraíso podría apuntar a un origen cristiano<sup>144</sup>. En los *Comentarios a la letra omega* Zósimo de Panópolis (s. III-IV) habla de un ‘Hombre-Luz’ (Φως) primordial que habitó el paraíso<sup>145</sup>: frente al Adán corpóreo y terrestre, a quien iguala con el héroe griego Epimeteo, este «hombre lumínico» (φωτεινὸς ἄνθρωπος), espiritual y celeste, que equipara a Prometeo, es el arquetipo de los restantes ‘hombres-luz’; se trata de una exégesis de índole gnóstica que, en opinión de Quispel<sup>146</sup>, proviene del hoy desaparecido *Apocalipsis de Nicoteo*.

La concepción bíblica del paraíso terrenal no suscitó interés en los círculos académicos paganos. Las pocas ocasiones en que se diserta sobre ella responden a una misma y única motivación: refutar el ideario cristiano. En opinión de Celso, expresada en el *Discurso de la verdad*, el relato del *Génesis* sobre la creación es del todo ingenuo e intelectualmente inferior a las cosmogonías de la tradición griega; al filósofo le parecen patochadas su concepción antropomórfica de la divinidad, la idea de que Dios «plantó» el paraíso, y el hecho de que el hombre fuera arrojado de él por una simple falta<sup>147</sup> (además, Celso sugiere que los cristianos adoptaron de los mitraicos la idea del viaje del alma a través de los siete cielos bajo la influencia de Platón<sup>148</sup>). Flavio Claudio Juliano expresó críticas de parejo calibre: que Dios creara a la mujer como compañera del hombre a sabiendas de que ella misma causaría su perdición, es un sentido; y lo es que Dios, al prohibir comer del árbol del conocimiento, haya pretendido negar al ser humano la facultad de discernir entre el bien y el mal, impidiéndole alcanzar la sabiduría (con todo, el emperador admite que el mito bíblico podría tener mayor sentido si se interpreta como una alegoría)<sup>149</sup>. Según el testimonio de Agustín de Hipona, el maniqueo Fausto se sorprendía igualmente de que el Dios bíblico, ignorando el futuro, no hubiera previsto que Adán incumpliría la orden de no comer del árbol de la ciencia; y de que, mostrándose envidioso, no le permitiera a su criatura alimentarse del árbol de la vida que prolonga la existencia<sup>150</sup>. En suma, los pole-

<sup>142</sup> *PMag.* 3, 540-541.

<sup>143</sup> *Eu. Mat.* 16, 19: καὶ δώσω σοὶ τὰς κλεῖς τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν· καὶ ὃ ἐὰν δήσῃς ἐπὶ τῆς γῆς κτλ.

<sup>144</sup> Según la *V. Adam et Euae* (gr) 410-411 en el paraíso celeste Dios selló la tumba de Adán con una σφραγὶς τρίγωνος; cfr. Nir, *art. cit.*, pp. 41s., n. 77. Los cristianos, observa G. G. Stroumsa, «Introduction: the paradise chronotope», *op. cit.*, eds. Bockmuehl & Stroumsa, pp. 1-14: 9, tendían a asimilar el paraíso al reino de Dios.

<sup>145</sup> Zos. Alch., *Omeg.* 11 (104-109) Mertens. Cfr. *Evangelio de Tomás* (NH II.2) 38, 4-10 (trad. Santos Otero, *op. cit.*, p. 375; Robinson, *op. cit.*, p. 129); *Apócrifo de Santiago* (NH I.2) 10, 4 (trad. Robinson, *op. cit.*, p. 34).

<sup>146</sup> G. Quispel, «Plotinus and the Jewish Gnostikoi», *Gnostica, Judaica, Catholica: collected essays of Gilles Quispel*, ed. J. van Oort, Leiden, 2008, pp. 583-626: 599-605, 608, 624. Cfr. H. Corbin, *The man of light in Iranian Sufism*, transl. by N. Pearson, New Lebanon NY, 1994, pp. 14s.

<sup>147</sup> Orígenes, *Cels.* 6, 49 Borret. Cfr. LXX, *Gn.* 1, 26-27; 2, 8 (cfr. Ph., *Lg. alleg.* 1, 43-49, pp. 71-73 Cohn); 3, 22-24; *Ep. Rom.* 5, 12-21.

<sup>148</sup> Orígenes, *Cels.* 6, 20-22. Rasimus, *op. cit.*, pp. 16s.

<sup>149</sup> Iul., *Gal.* 75a-94a, pp. 167, 8-169, 11 Neumann.

<sup>150</sup> Aug., *Faust.* 22, 4, p. 593, 20-25 Zycha.

mistas paganos pusieron de relieve las contradicciones en que incurría el mito cosmogónico y antropogónico del *Génesis*.

Resumo. La vieja noción del paraíso como el jardín del Edén donde surge la humanidad derivó hacia los comienzos de nuestra era en la concepción del paraíso como lugar para descanso eterno de las almas, que vivirán en él sin sufrir penalidades; en cambio, la idea del paraíso como espacio sobrenatural de revelaciones sería más antigua. Por ende, la ubicación del paraíso se fue alejando cada vez más del mundo físico: primero lo hallamos en los confines orientales o septentrionales de la tierra; después en la franja indefinida que separa la tierra y el cielo; finalmente, en la región celeste o en un cielo concreto de los varios que se piensan: tercero, cuarto, o más arriba, pero siempre a una altura inferior a la del trono de Dios.

Son dos los tipos principales de ascenso del alma<sup>151</sup> al paraíso celestial: uno en vida, reservado para contados individuos; otro post mórtem, accesible para una relativa mayoría. A veces existe la creencia de que el cuerpo también se traslada al paraíso. El ascenso primero adquiere forma de visión o experiencia mística en la que se revelan secretos cosmológicos y escatológicos; el místico que sube al paraíso adquiere la condición de ángel; el viaje al paraíso garantiza la autenticidad del mensaje revelado. El segundo se presenta como un último viaje hacia el lugar definitivo donde vivir mejor: pero el paraíso sólo se abrirá para los santos, los justos y los creyentes que obedecen las leyes religiosas. En él predomina la virtud de la justicia, acompañada de otras como la verdad. Por un principio de justicia, el paraíso como premio se complementa con un infierno para el castigo. Otros motivos literarios son los de los árboles, los ríos, las puertas, los aromas y la luz, a los que suelen darse interpretaciones alegóricas.

Los autores paganos no prestaron atención al tema religioso del paraíso, surgido en la tradición judeocristiana. Las escasas menciones del paraíso bíblico que se hallan en los textos paganos, o bien se dan en un contexto de polémica anticristiana, o bien son atribuibles a una influencia en apariencia gnóstica.

### 3. EL PARAÍSO CALDAICO

Dada la ausencia de una doctrina positiva del paraíso en la literatura pagana, es de resaltar que en los *Oráculos caldeos* (s. II d.C.), considerados por lo común una manifestación sui géneris de doctrinas del platonismo medio, haya dos referencias ex-

---

<sup>151</sup> A. Y. Collins («Ascents to heaven in Antiquity: toward a typology», *A teacher for all generations: essays in honor of James C. Vanderkam*, general ed. E. F. Mason, Leiden, 2012, vol. II, pp. 553-572) tipifica: 1, *Ecstatic journeys of shamans*; 2, *Ascents of the king*; 3, *Ascent as a problem*; 4, *Ascents of cultural heroes* (4A, *legitimation of the hero, mediation, and intercession*; 4B, *to obtain revelation*; 4C, *ascent as a foretaste of permanent ascent*; 4D, *final or permanent ascent to a heavenly, god-like existence*; 4E, *self-presentation as such a divinely inspired cultural hero or wise man*); 5, *Ascents of magicians and other religious specialists* (5A, *initiation and deification or immortalization*; 5B, *divination*); 6, *Ascent to immortality as a possibility for every human being* (6A, *visit to heaven as an educational experience*; 6B, *final or permanent ascent at death*; 6C, *journey of the soul after death to various parts of the cosmos*; 6D, *the souls of the good ascend after death*).

plícitas al mismo. Ciertamente es, como observa Remes<sup>152</sup>, que la doctrina (neo)platónica del descenso del alma era asimilable al mito de la creación del hombre y de su expulsión del paraíso, entendida en ocasiones como una ‘caída’.

### 3.1. ORAC. CHALD. 107

La mención más relevante del paraíso ocurre en el fragmento 107, recogido tanto en el *Comentario de los Oráculos caldeos* de Pselo como en su opúsculo *Diferentes opiniones griegas sobre el alma*<sup>153</sup>. Nicéforo Gregorás pudo copiar de aquel texto el oráculo, que cita en su *Historia de Bizancio*<sup>154</sup>. Por su parte, Proclo y Sinesio transmiten versos sueltos<sup>155</sup>: pero el interés sólo recae en la cuestión adivinatoria y se pasa por alto el tema del paraíso. Así revela el oráculo:

- Μὴ τὰ πελώρια μέτρα γύης ὑπὸ σὴν φρένα βάλλου·  
οὐ γὰρ ἀληθείης φυτὸν ἐν χθονί <έστιν>.  
μηδὲ μέτρει μέτρον ἡελίου κανόνας συναθροίσας·  
ἀϊδίω βουλῇ φέρεται πατρός, οὐχ ἔνεκεν σοῦ.  
5 μῆνης ῥοῖζον ἔασον· αἰεὶ τρέχει ἔργω ἀνάγκης.  
ἀστέριον προπόρευμα σέθεν χάριν οὐκ ἔλοχεύθη.  
αἴθριος ὀρνίθων ταρσὸς πλατὺς οὔποτ’ ἀληθής,  
οὐ θυσιῶν σπλάγγων τε τομαί· τὰδ’ ἀθύρματα πάντα,  
ἐμπορικῆς ἀπάτης στηρίγματα. φεῦγε σὺ ταῦτα,  
10 μέλλων εὐσεβίης ἱερὸν παράδεισον ἀνοίγειν,  
ἔνθ’ ἀρετῆ σοφία τε καὶ εὐνομία συνάγονται<sup>156</sup>.

No proyectes en tu mente las medidas formidables de la tierra:  
pues la planta de la verdad no existe en la superficie terrestre.  
Ni midas la medida del Sol articulando reglas:  
se traslada por voluntad eterna del Padre, no por causa tuya.

- 5 Deja el zumbido de la Luna: siempre circula por acción de la fuerza natural<sup>157</sup>.  
La procesión de los astros no ha sido creada en beneficio tuyo.

<sup>152</sup> P. Remes, *Neoplatonism*, Stocksfield, 2008, p. 205.

<sup>153</sup> Psel., *Philos. minor. II*, opusc. 38, p. 129, 18-28; 9, p. 18, 15-24 (*Michael Psellus: Philosophica minora. 2, Opuscula psychologica, theologica, daemonologica*, ed. D. J. O’Meara, Leipzig, 1989).

<sup>154</sup> Niceph. Gregor., *HB* 14, 8, 6, p. 724, 8-18 Schopen. Se dan las lecturas γαίης (v. 1) y τ’ ὄθουμαι (v. 8).

<sup>155</sup> Procl., *In Ti.* 1, p. 202, 17; 3, p. 124, 31 Diehl; Synes., *Insomn.* 5, 5-7 Terzaghi.

<sup>156</sup> *Orac. Chald.* 107 (*Oracles chaldaïques*, éd. et trad. par É. des Places, Paris, 1989, pp. 92s. = *The Chaldean Oracles*, text, transl. and commentary by R. D. Majercik, Leiden, 1989, pp. 88, 90). Cfr. G. Kroll, *De oraculis Chaldaicis*, Vratislaviae, 1894, pp. 64s.; H. Lewy, *Chaldaean Oracles and theurgy: mysticism, magic and Platonism in the later Roman Empire*, ed. M. Tardieu, Paris, 1978, pp. 34, n. 95, 254-256. Damascio parece aludir al verso 11: ἡ τε ἀρετὴ καὶ ἡ σοφία (*In Prm.* 1, p. 70, 16 Westerink).

<sup>157</sup> Sobre la controvertida noción de ἀνάγκη en Platón cfr. S. R. Charles, *The emergent metaphysics in Plato’s theory of disorder*, Lanham MD-Oxford, 2006, *passim*.

- El ala de las aves extendida en el aire nunca es verdadera;  
ni los cortes de víctimas y entrañas: todas estas cosas son juegos,  
soportes de un engaño comercial. Huye tú de ellas,  
10 si es que pretendes abrir un paraíso sagrado de piedad  
donde convergen virtud, sabiduría y buen orden.

Los versos finales contienen el corazón de la doctrina caldea sobre el paraíso, desprovista por completo de los elementos típicos que definen el paraíso bíblico. El paraíso caldaico es un espacio ‘sagrado’ (ιερός, adjetivo también usado en los frs. 73, 98, 110 y 175) que el teúrgo deberá ‘abrir’ –implica la idea tradicional de ‘lugar cerrado (por dentro)’<sup>185</sup>– y donde prevalece la ‘piedad’ junto con la ‘virtud’, la ‘sabiduría’ y el ‘buen orden’.

En su interpretación Pselo procura destacar que los Caldeos, representados en otras partes del *Comentario* por (Juliano) el Caldeo, rechazaron las formas de adivinación tradicionales y defendieron la existencia de un solo Dios, en avenencia con las enseñanzas ortodoxas de la Iglesia cristiana:

Ἰερὸς δὲ παράδεισος εὐσεβείας κατὰ Χαλδαίους οὐχ ὄν ἡ τοῦ Μωυσέως βίβλος φησίν, ἀλλ’ ὁ λειμὼν τῶν ὑψηλοτέρων θεωριῶν, ἔνθα τὰ ποικίλα τῶν ἀρετῶν δένδρα καὶ τὸ ξύλον τὸ γνωστικὸν καλοῦ καὶ πονηροῦ, τοῦτ’ ἔστι ἡ διακριτικὴ φρόνησις ἢ διαιρούσα τὸ κρεῖττον ἀπὸ τοῦ χείρονος, καὶ τὸ ξύλον τῆς ζωῆς, τοῦτ’ ἔστι τὸ φυτὸν τῆς θειοτέρας ἐλλάμπσεως τῆς καρποφορούσης τῇ ψυχῇ ζῶν ἱερωτέραν καὶ κρεῖττονα. Ἐν τούτῳ γοῦν τῷ παραδείσῳ καὶ αἱ τέτταρες γενικώταται τῶν ἀρετῶν ἀρχαὶ δίκην ποταμῶν ῥέουσιν· ἐν τούτῳ τῷ παραδείσῳ καὶ ἀρετὴ καὶ σοφία καὶ εὐνομία φέρονται. Ἔστι δὲ ἀρετὴ μία μὲν ἢ γενικὴ, πολλαὶ δὲ αἱ κατ’ εἶδη διαιρούμεναι. Σοφία δὲ ἔστι ἡ τούτων ἀπάντων περιεκτικὴ, ἣν ὡς μονάδα ἄρρητον ὁ θεῖος προβάλλεται νοῦς<sup>159</sup>.

El paraíso sagrado de piedad, según los caldeos, no es aquél del que habla el libro de Moisés, sino el prado de las contemplaciones más elevadas, donde (crecen) los árboles variopintos de las virtudes, así como el árbol del conocimiento del bien y el mal, o sea, el juicio crítico que separa lo mejor de lo peor, y el árbol de la vida, o sea, la planta de la más divina iluminación que brinda al alma el fruto de una vida más sagrada y mejor. En este paraíso, ciertamente, también fluyen cual ríos los cuatro principios más genéricos de las virtudes; en este paraíso tienen lugar virtud, sabiduría y buen orden. Existe una sola virtud genérica, pero muchas divididas por especies. La sabiduría es la que contiene a todas éstas, a la que el Intelecto divino proyecta como mónada inefable.

<sup>158</sup> Cfr. *T. Lev.* 18, 10: καίγε αὐτὸς ἀνοίξει τὰς θύρας τοῦ παραδείσου. *Apoc. Sedr.* 12, p. 135, 7: ὁ παράδεισός σοι ἠνοίγη. *4 Ezra* (lat) 8, 52: «uobis enim apertus est paradus».

<sup>159</sup> Psel., *Philos. minor. II*, opusc. 38, pp. 130, 26-131, 9. El texto de Pselo no sustenta la suposición de Lewy, *op. cit.*, p. 221, n. 179 según la cual el bizantino se habría inspirado en la exégesis de ὁ τοῦ Διὸς κῆπος platónico (*Smp.* 203b, 6) debida a Plotino (3, 5, 8-9 Henry & Schwyzer).

Para evitar equívocos, primero se aclara al lector que el paraíso caldaico no es el mismo del libro del *Génesis*, el Jardín del Edén que se había afianzado en la tradición cristiana como prototipo de «jardín mítico»<sup>160</sup>. No obstante, en la exégesis, que consiste en una enumeración y descripción más bien sobria de elementos, Pselo entrelaza ideas del acervo platónico y motivos veterotestamentarios junto con elementos propiamente caldeos. Ello le permite forjar la ilusión de que la teología cristiana y la teología platonizada de los *Oráculos caldeos* eran doctrinalmente compatibles.

Distingamos pues unos conceptos de otros: platónicos, bíblicos y caldaicos.

I. El «paraíso sagrado de piedad» (ιερός παράδεισος εὐσεβείας) se identifica en clave (neo)platónica con «el prado de las contemplaciones más elevadas» (ὁ λειμῶν τῶν ὑψηλοτέρων θεωριῶν).

1A. El oráculo revela que el paraíso es lugar para la ‘piedad’. Como destino final para las almas piadosas, la idea de παράδεισος εὐσεβείας se asemeja a la de Proclo «puerto de piedad» (ὄρμος εὐσεβείης), esto es, «el puerto místico del alma» o «puerto paterino» al que se eleva el alma bajo la guía de la luz intelectual para unirse al dios Padre<sup>161</sup>. La voz εὐσεβία aparece en otro verso caldaico transmitido por Pselo: «si extiendes tu intelecto ígneo hacia una acción piadosa, salvarás de igual forma tu cuerpo fluctuante» (ἐκτείνας πύριον νοῦν / ἔργον ἐπ’ εὐσεβίης ρευστὸν καὶ σῶμα σαώσεις, fr. 128). El bizantino aclara al respecto: «entre los caldeos “obras de piedad” son los procedimientos de las ceremonias místicas» (ἔργα δὲ εὐσεβείας παρὰ Χαλδαίους αἱ τῶν τελετῶν μέθοδοι)<sup>162</sup>. La piedad caldea, resultante pues de la realización ordenada y correcta de los ritos, se distancia de otras ideas comunes de *pietas* constatadas por Agustín: «por piedad, que en griego se dice εὐσεβία, suele entenderse propiamente el culto a Dios; con todo, ésta se dice también cuando se tiene deferencia para con los padres; además, en el habla popular la palabra se usa asimismo para las obras de la misericordia»<sup>163</sup>.

1B. El tema del ‘prado’ (λειμῶν) cobra plena significación en el contexto de la antigua tradición pagana:

- a) Los griegos, desde tiempos de Homero, cultivaron la imagen idílica del prado herboso y florido, que se convirtió en un elemento esencial del *locus amoenus*<sup>164</sup>.
- b) En la *Odisea* se incorpora además una idea religiosa: el dios Hermes conduce las almas de los fallecidos «a un prado de asfódelos» (κατ’ ἀσφόδελον λειμῶνα), residencia para las almas que se localiza geográficamente más allá del Océano, las puertas de Helios y el pueblo de los Sueños. Se trata tipológicamente de un «jardín del Más Allá»<sup>165</sup>.

<sup>160</sup> Martínez, *art. cit.*, p. 295.

<sup>161</sup> Procl., *H.* 6, 12 Vogt; *In Prm.* 1025, 25-26, p. 255 Steel; *In Ti.* 1, p. 302, 17-25 Diehl.

<sup>162</sup> Psel., *Philos. minor. II*, opusc. 38, p. 138, 19-20.

<sup>163</sup> Aug., *Ciu.* 10, 1, p. 447, 1-4 Hoffmann. El capítulo incluye observaciones sobre las voces λατρεία, *cultus*, *religio*, θρησκεία y θεοσέβεια.

<sup>164</sup> Martínez, *art. cit.*, pp. 280s. P. ej. *Od.* 5, 68-74 Bérard; *H. Cer.* 417-428 Allen & Sikes; Hes., *Th.* 279 Mazon; E., *IA* 1294-1298 Jouan, *Hipp.* 73-77 Méridier.

<sup>165</sup> *Od.* 24, 1-14 (cfr. 11, 538-540, 572-575). Martínez, *art. cit.*, p. 293.

- c) El ‘prado’ no sólo era un lugar de destino para las almas de los muertos sino también, dice Aristófanes en las *Ranas*, el sitio al que solían acudir los iniciados –bien en los misterios de Eleusis, bien en rituales de Dioniso– para llevar a cabo las celebraciones<sup>166</sup>.
- d) En *Gorgias* Platón dice que los hombres recién fallecidos serán juzgados en un ‘prado’ del que salen dos caminos: tras pasar en él siete días, los justos tomarán el que conduce a las Islas de los Bienaventurados, mientras que los injustos el que lleva al Tártaro<sup>167</sup>. En la línea de otros eruditos<sup>168</sup>, Bernal viene sosteniendo que μάκαρα proviene del epíteto egipcio *mꜣꜥ hrw* (‘true of voice, be justified; gerecht-fertigt, Selig, Triumpherien’<sup>169</sup>)<sup>170</sup>: con relación a los difuntos, las μακάρων νῆσοι fueron el lugar al que accedían éstos una vez que superaban la prueba del juicio final, donde debían declarar la verdad y justificar su conducta en vida para salir triunfantes (así lo entendieron al parecer Hesíodo y Píndaro<sup>171</sup>). También hubo quien derivó μάκαρα del egipcio *mꜣꜥ* (‘heureux, bienheureux; glücklich’)<sup>172</sup>. Sin embargo, Chantraine y Pierce desestimaron las hipótesis del préstamo egipcio como inverosímiles y arbitrarias<sup>173</sup>. A su vez, Curtius había emparentado μάκαρα (por ende, ‘reich’) con μακρός (‘lang’); pero la conjetura, observó Boisacq<sup>174</sup>, no es de-

<sup>166</sup> Ar., *Ra.* 324-336, 372-376, 440-453 Coulon.

<sup>167</sup> Pl., *Grg.* 523a-524a Burnet. Cfr. Pl., *R.* 614e-616b.

<sup>168</sup> A. H. Krappe, «Μάκαρα», *RPh* 66 (1940) pp. 245s.; C. Daniel, «Des emprunts égyptiens dans le grec ancien», *Studia et Acta Orientalia* 4 (1962) pp. 13-23: 18s.; E. Vermeule, *Aspects of death in early Greek art and poetry*, Berkeley CA-London, 1979, pp. 72s., 253.

<sup>169</sup> A. Erman, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, Berlin, 1953, vol. II, pp. 12-18; W. J. Murnane, *Ancient Egyptian coregencies*, Chicago IL, 1977, pp. 267-272; R. O. Faulkner, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, Oxford, 1991, p. 101; J. Dilwyn, *An index of ancient Egyptian titles, epithets and phrases of the Old Kingdom*, Oxford, 2000, vol. I, p. 12; S. G. J. Quirke, s.v. «Judgment of the dead», *The Oxford encyclopedia of ancient Egypt*, ed. D. B. Redford, Oxford, 2001, vol. II, pp. 211-214; G. Takacs, *Etymological dictionary of Egyptian*, Leiden, 2007, vol. III, pp. 46-53.

<sup>170</sup> M. Bernal, *Black Athena: the Afroasiatic roots of classical civilization. 1. The fabrication of ancient Greece 1785-1985*, New Brunswick NJ, 1987 (reimpr. 1991<sup>6</sup>), p. 61; «Phoenician politics and Egyptian justice in ancient Greece», *Anfänge politischen Denkens in der Antike*, ed. K. Raaflaub, München, 1993, pp. 241-261: 256s.; *Black Athena writes back: Martin Bernal responds to his critics*, ed. D. C. Moore, Durham-London, 2001, pp. 364, 452, n. 101; *Black Athena. 3. The linguistic evidence*, New Brunswick NJ, 2006, pp. 270s.

<sup>171</sup> Hes., *Op.* 161-173 Mazon; Pi., *O.* 68-73 Maehler & Snell. Cfr. M. Martínez, «Las Islas de los Bienaventurados: historia de un mito en la literatura griega arcaica y clásica», *CFC(G)* 9 (1999) pp. 243-279; M. A. Santamaría Álvarez, «El Edén griego: las Islas de los Bienaventurados, de Hesíodo a Platón», *Res Publica Litterarum: Suplemento Monográfico Utopía* (2006-15), <http://hdl.handle.net/10016/690> (acceso: 05.09.2012).

<sup>172</sup> B. Hemmerding, «Noms communs grecs d’origine égyptienne», *Glotta* 46.3-4 (1968) pp. 238-247: 240. Cfr. Erman, *op. cit.*, vol. II, pp. 48s.; Takacs, *op. cit.*, vol. III, pp. 182-184.

<sup>173</sup> Chantraine, s.v. μάκαρα, *op. cit.*, vol. III, p. 659; R. H. Pierce, «Egyptian loan words in ancient Greek», *SO* 46.1 (1971) pp. 96-107: 105. El que J.-L. Fournet haya omitido μάκαρα en «Les emprunts du grec à l’égyptien», *BSL* 84.1 (1989) pp. 55-80 sugiere que desconfió de su origen egipcio. De las posturas en pro y en contra se hace eco S. Torallas Tovar, «Egyptian lexical interference in the Greek of Byzantine and early Islamic Egypt», *Papyrology and the history of early Islamic Egypt*, eds. P. M. Sijpesteijn & L. Sundelin, Leiden-Boston MA, 2004, p. 163-198: 189.

<sup>174</sup> G. Curtius, *Grundzüge der griechischen Etymologie*, Leipzig, 1879<sup>5</sup>, p. 161; É. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg-Paris, 1916, pp. 601s. Krappe, *art. cit.*, p. 245 tampoco cree que el latín *mactus* venga de μάκαρα, como sostuvo p. ej. C. H. Lewis, *A Latin dictionary*, Oxford, 1879, p. 1094.

mostrable. Más recientemente, Rendsburg planteó una cuarta etimología según la cual μάκαρ habría derivado de una raíz semítica *brk* ('*bless*')<sup>175</sup>. En suma: dado el estado de la cuestión lo más sensato será reconocer con Frisk que la etimología de μάκαρ es ciertamente oscura<sup>176</sup>.

- e) Según el *Fedro* platónico, en su exposición del mito de la biga alada y el auri-ga como alegoría del alma humana, las almas se sienten impulsadas a ascender hasta el confín del cielo para contemplar el Ser verdadero, situado por encima de él, y para alimentarse en la «Llanura de la verdad» (τὸ ἀληθείας πεδίων): en ella el «Prado del allá» (ὁ ἐκεῖ λειμῶν) produce el pasto adecuado con que el alma nutrirá su parte racional<sup>177</sup>. Estos dos enclaves conforman un paisaje 'supraceleste' (ὕπερουρανίος).
- f) Homero también habló de otra 'llanura': la Elisia (Ἠλύσιον πεδίων). Localizada en un extremo de la tierra, es un territorio de clima moderado donde los héroes, al disfrutar de una vida más fácil, viven dichosos<sup>178</sup>. La tradición literaria hizo de ella otro «jardín del Más Allá»<sup>179</sup>. Dado que autores como Tímeo de Taormina, Estrabón o Plutarco de Queronea informaron de la existencia de islas paradisíacas en el Océano y al noroeste de África<sup>180</sup>, hubo quien barruntó que en alguna de ellas debía de estar el mítico lugar nombrado en la *Odisea*.
- g) Hesiquio iguala el Elisio al paraíso, cual sinónimos<sup>181</sup>. Según un escolio, el neoplatónico Proclo asimiló uno y otro a las Islas de los Bienaventurados, y asoció la voz Ἠλύσιον a la idea «de que (sc. en el Elisio) se observa que los cuerpos no se descomponen, o de que los males se diluyen» (παρὰ τὸ ἅλυστα τηρεῖν τὰ σώματα, ἢ παρὰ τὴν λύσιν τῶν κακῶν)<sup>182</sup>. Algo parecido se lee en el *Fragmentum lexici Graeci*, quizás debido a Nicéforo Gregorás<sup>183</sup>: el παράδεισος, implícitamente judeocristiano, se iguala a la Llanura Elisia de la tradición griega o pagana; para Ἠλύσιον se da la etimología ficticia de la α-privativa y el verbo λύω, creyéndose que en el Elisio, frente a lo que ocurre en el mundo natural, los seres permanecen incorruptibles<sup>184</sup>. El Elisio, y por ende el paraíso, se

<sup>175</sup> G. A. Rendsburg, «Black Athena: an etymological response», *Arethusa Special Issue (Fall 1989): the challenge of Black Athena*, Buffalo NY, 1989, pp. 67-82: 79-80.

<sup>176</sup> H. Frisk., *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1960, vol. II, p. 162s.

<sup>177</sup> Pl., *Phdr.* 248b-c Burnet. Platón, según se cree, pudo inspirarse en el Ἄτης λειμῶν o «prado de la Ruina» de Empédocles (*Vorsokr.* 31[21], B 121, p. 360, 20 Diels & Kranz).

<sup>178</sup> *Od.* 4, 561-568 Bérard. Cfr. J. León Vaquero, *El alma y el más allá, con especial referencia a Homero y Virgilio*, tesis doctoral dir. por B. Segura Ramos, Universidad de Córdoba, 2002, pp. 293-300.

<sup>179</sup> Martínez, *art. cit.* n. 15, p. 294.

<sup>180</sup> Timae., FGH 566, F164, 19 Jacoby (D. S. 5, 19 Vogel); Str. 1, 1, 4 Lasserre; Plu., *Sert.* 8 (571f-572b) Flacelière & Chambry.

<sup>181</sup> Hsch., τ 1050, p. 56 Hansen.

<sup>182</sup> Sch. Hes., *Op.* 169(171), p. 142, 4-19 Gaisford.

<sup>183</sup> G. Hermann, *De emendanda ratione Graecae grammaticae: pars prior*, Lipsiae, 1801, p. XV.

<sup>184</sup> *Fr. Lex. Gr.* 75 (Hermann, *op. cit.*, pp. 319-352: 330). En opinión de Bernal, *Black Athena* 3, p. 266 el nombre Ἠλύσιον no deriva del egipcio *Sht izrw* («*Field of Rushes*»); cfr. J. van Dijk, s.v. «Paradise», *The Oxford encyclopedia of ancient Egypt*, ed. D. B. Redford, Oxford, 2001, vol. III, pp. 25-27.

piensa como un espacio metafísico e inalterable. Lewy cree que Proclo tomó la voz παράδεισος de los *Oráculos*<sup>185</sup>.

- h) En Sinesio de Cirene la imagen del ‘prado paterno’ se debe muy probablemente a la influencia de los *Oráculos caldeos*: «al prado indoloro del Padre me apresuro» (ἐς τὸν ἀκηδῆ / λειμῶνα πατρὸς / σπεύδω)<sup>186</sup>, donde para más seña se usa un verbo recurrente en los frs. 6, 115, 116 y 134.

1C. Para la cuestión «de las contemplaciones más elevadas» (τῶν ὑψηλοτέρων θεωριῶν) hay un antecedente en el *Fedro* de Platón: las almas, «cuando han llegado a la cima del cielo (...), contemplan lo que hay fuera de él» (ἡνίκ’ ἂν πρὸς ἄκρῳ γένωνται [...] θεωροῦσι τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ)<sup>187</sup>. Damascio, remedando el *Fedro* y continuando la estela de Porfirio, Jámblico, Siriano y Proclo<sup>188</sup>, afirma que las almas de Pitágoras y Platón se cuentan entre aquellas «que residen en la región supracelste, en la llanura de la verdad, en el prado de las formas divinas» (αἱ εἰς τὸν ὑπερουράνιον τόπον, εἰς τὸ πεδίον τῆς ἀληθείας, εἰς τὸν λειμῶνα τῶν θείων νέμονται εἰδῶν)<sup>189</sup>. Este tipo de alma es la que, «cuando baja para salvación, purificación y perfección de las cosas de aquí –dice Jámblico–, efectúa un descenso immaculado» (ἡ μὲν γὰρ ἐπὶ σωτηρία καὶ καθάρσει καὶ τελειότητι τῶν τῆδε καταιοῦσα ἄχραντον ποιεῖται καὶ τὴν κάθοδον)<sup>190</sup>.

II. Pselo introduce la temática bíblica con el fin de asimilar el paraíso caldaico al cristiano, de modo que puede acreditar ante sus contemporáneos la validez de la antigua teología caldea.

2A. El motivo del ‘árbol’, en principio, no se atestigua en los fragmentos de los *Oráculos*. Sin embargo, está claro que la tradición literaria no concibe un paraíso desarbolado. El relato de la creación de *Génesis* 2, 9 cuenta que «Dios, además, hizo brotar de la tierra toda clase de árboles hermosos para la vista y buenos para el alimento» (καὶ ἐξανάτειλεν ὁ θεὸς ἔτι ἐκ τῆς γῆς πᾶν ξύλον ὠραῖον εἰς ὄρασιν καὶ καλὸν εἰς βρῶσιν). Pselo, a su vez, recurre en la exégesis a la imagen de «los árboles variopintos de las virtudes» (τὰ ποικίλα τῶν ἀρετῶν δένδρα). Este género de explicación remonta a Filón de Alejandría, quien en sus *Legum allegoriae* escribe a cuento del pasaje bíblico: «los árboles de la virtud que (sc. Dios) planta en el alma (...), éstos son las virtudes particulares» (ἃ φυτεύει ἐν τῇ ψυχῇ δένδρα ἀρετῆς [...] ταῦτα αἱ τε κατὰ μέρος ἀρεταί)<sup>191</sup>. Cada cual aplicó esta alegoría a su manera y en razón de un interés: según el *Libro de los vigilantes* Henoc vio en el paraíso «el árbol de la sabiduría (τὸ δένδρον τῆς φρονήσεως), del que, si uno come su fruto sagrado, adquiere una gran sa-

<sup>185</sup> Lewy, *op. cit.*, p. 221, n. 178. Lewy incluso emplea la expresión «*the Chaldean Elysium*» (p. 220).

<sup>186</sup> Synes., *Hymn.* 1, 686-688 Dell’Era.

<sup>187</sup> Pl., *Phdr.* 247, b6-c2 Burnet. Plotino trata de la θεωρία en *Enéadas* 3, 8.

<sup>188</sup> P. ej. Procl., *Theol. Plat.* 4, 4, p. 18, 15-17; 4, 6, p. 23, 5-15; 4, 11, pp. 37, 27-38, 2 Saffrey & Westerink.

<sup>189</sup> Dam., *Phil. hist.* 34D, 2-6, p. 112 Athanassiadi. Cfr. Dam., *In Prm.* 1, p. 70, 6-8 Westerink.

<sup>190</sup> Iambl., *An.* 29 (380), p. 56, 19-21 (*Iamblichus: De anima*, text, transl. and commentary by J. F. Finamore & J. M. Dillon, Leiden, 2002).

<sup>191</sup> Ph., *Lg. alleg.* 1, 56, p. 75, 6-7 Cohn. M. R. Niehoff, «Philo’s scholarly inquiries into the story of paradise», *op. cit.*, eds. Bockmuehl & Stroumsa, pp. 28-42: 34. Cfr. Ph., *Plantat.* 37, p. 141, 6-8 Wendland; Aug., *Ciu.* 13, 21, p. 645, 8-11 Hoffmann.

biduría (φρόνησιν μεγάλην)<sup>192</sup>; en el *Banquete de las vírgenes* Metodio de Olimpo destaca «el árbol de la castidad» (τὸ δένδρον τῆς ἀγνείας)<sup>193</sup>; el *Descendimiento de Cristo a los Infiernos* así como la *Vida de Adán y Eva* hablan del «árbol de la misericordia» («*arbor misericordiae*»)<sup>194</sup>. Los árboles del paraíso, en principio, no representan vicios<sup>195</sup>.

2B. En el paraíso bíblico cobra máxima relevancia «el árbol del conocimiento del bien y el mal» (τὸ ξύλον τὸ γνωστικὸν καλοῦ καὶ πονηροῦ): Pselo reproduce casi al pie de la letra las expresiones de *Génesis* 2, 9 y 17. Si los árboles encarnan virtudes, el árbol del conocimiento no puede sino simbolizar una de ellas: según Pselo, «el juicio crítico que separa lo mejor de lo peor» (ἡ διακριτικὴ φρόνησις ἢ διαιροῦσα τὸ κρεῖττον ἀπὸ τοῦ χείρονος). El bizantino saca a colación la virtud platónica<sup>196</sup>, y se aleja de la explicación agustiniana para la cual «el árbol de la ciencia del bien y del mal» representa «la experiencia del mandato transgredido» («*lignum scientia boni et mali transgressi mandati experimentum*»)<sup>197</sup> o, en un sentido más optimista, «el libre albedrío» («*proprium uoluntatis arbitrium*»)<sup>198</sup>.

2C. En medio del paraíso se alza «el árbol de la vida» (τὸ ξύλον τῆς ζωῆς)<sup>199</sup>. Frente a otros exégetas que hicieron de él un símbolo de la Tierra, el Sol o «la dirección del alma» («*directio animae*»)<sup>200</sup>, Filón sostiene que el árbol de la vida representa «la virtud genérica por excelencia, que algunos denominan ‘bondad’, a partir de la cual se forman las virtudes particulares» (ἡ γενικωτάτη ἀρετή, ἣν τινες ἀγαθότητα καλοῦσιν, ἀφ’ ἧς αἱ κατὰ μέρος ἀρεταὶ συνίστανται)<sup>201</sup>; o la ‘reverencia a Dios’ (θεοσεβεία), que es la mayor virtud para el hombre<sup>202</sup>. A su vez, Agustín entendió por «el árbol de la vida la misma sabiduría, madre de todos los bienes» («*lignum uitae ipsam bonorum omnium matrem sapientiam*»)<sup>203</sup>, una idea que remonta al libro de los *Proverbios*: «dichoso el

<sup>192</sup> *1 Henoc* (gr) 32, 3, p. 60, 22-23.

<sup>193</sup> Meth., *Symp.* 9, 4 (250), 35 Musurillo. Cfr. Hildegardis, *Ep.* 116 (PL 197, 337c Migne): «*ista* (sc. *uirgo*) *stat in simplicitate et integritate pulchra paradisi*».

<sup>194</sup> *Descens. Chr. ad inferos A.* 3 (19), p. 393; *V. Adam et Euae* (lat) 40, p. 235, 43; 41, p. 235, 51.

<sup>195</sup> Aug., *Nat. boni* 34, p. 872, 14-15 Zycha: «*non itaque deus arborem malam in paradiso plantauerat*».

<sup>196</sup> Pl., *Def.* 411d, 5-7 Burnet. Cfr. Ph., *Opif.* 154, p. 54, 2-3 Cohn.

<sup>197</sup> Aug., *Ciu.* 13, 21, p. 645, 26-27 Hoffmann. Según *Ep. Diog.* 12, 2 Gebhardt, Harnack & Zahn «el árbol del conocimiento no mata, sino la desobediencia (παρakoή) mata». Cfr. *Epiph. Const., Haer.* 37, 1, 8-9, p. 51, 22-26 Holl; *Ep. Rom.* 2, 12-21.

<sup>198</sup> Aug., *Ciu.* 13, 21, p. 646, 7.

<sup>199</sup> LXX, *Gn.* 2, 9. «*Many scholars suspected that the references to the Tree of Life in Genesis 2-3 were added to a tradition in which only the Tree of Knowledge stood in the Garden of Eden*» (Tigheelaar, *art. cit.* n. 57, p. 45). Cfr. *Evangelio de Felipe* (NH II.3) 71, 22-72, 1 (trad. Santos Otero, *op. cit.*, pp. 403s.; Robinson, *op. cit.*, p. 152). Sobre la identificación del árbol bíblico de la vida con el árbol sagrado asirio y el árbol cabalístico de las *sefirot* vid. S. Parpola, «The Assyrian tree of life: tracing the origins of Jewish monotheism and Greek philosophy», *JNES* 52.3 (1993) pp. 161-208; J. Cooper, «Assyrian prophecies, the Assyrian tree, and the Mesopotamian origins of Jewish monotheism, Greek philosophy, Christian theology, Gnosticism, and much more», *JAOS* 120.3 (2000) pp. 430-444.

<sup>200</sup> Ph., *Qu. Gen.* 1, 10, p. 72 (*Quaestiones in Genesim et in Exodum: fragmenta Graeca*, éd. par F. Petit, Paris, 1978). En *Opif.* 154, p. 53, 25-26 el paraíso simboliza «la parte rectora del alma» (τὸ τῆς ψυχῆς ἡγεμονικόν).

<sup>201</sup> Ph., *Lg. alleg.* 1, 59, p. 75, 22-23 Cohn. Cfr. *Migrat. Abr.* 37, p. 275, 22-24 Wendland.

<sup>202</sup> Ph., *Opif.* 154, p. 54, 1-2 Cohn.

<sup>203</sup> Aug., *Ciu.* 13, 21, p. 645, 25-26 Hoffmann.

hombre que encuentra sabiduría y el mortal que conoce la cordura (...); es el árbol de la vida para quienes se aferran a ella» (μακάριος ἄνθρωπος ὃς εἶδεν σοφίαν καὶ θνητὸς ὃς εἶδεν φρόνησιν [...], ξύλον ζωῆς ἐστι πᾶσι τοῖς ἀντεχομένοις αὐτῆς)<sup>204</sup>.

En cambio, Pselo realiza una exégesis con rasgos neoplatónicos y un trasfondo teúrgico: el árbol de la vida es «la planta de la más divina iluminación que brinda al alma el fruto de una vida más sagrada y mejor» (τὸ φυτὸν τῆς θειοτέρας ἐλλάμψεως τῆς καρποφορούσης τῆ ψυχῆ ζωῆν ἱερωτέραν καὶ κρείττονα). El motivo de la «luz del paraíso» («*lux paradisi*»), ciertamente, se atestigua en la exégesis cristiana<sup>205</sup>; pero la doctrina de la iluminación es propiamente teúrgica, como constata Jámblico de Calcis:

Los dioses, benévolos y propicios, hacen brillar la luz sobre los teúrgos (τὸ φῶς ἐπιλάμπουσιν τοῖς θεουργοῖς), invocando sus almas hacia sí y haciendo de coregos de su unión con ellos, habituándolas, aun estando todavía en el cuerpo, a estar alejadas de los cuerpos y a retornar hacia su principio eterno e inteligible<sup>206</sup>.

El filósofo de Calcis también nos proporciona la clave de por qué la iluminación facilita una vida ‘superior’ (κρείττων): según establece en *De anima*, el alma humana constituye una clase psíquica separada de los héroes, demonios, ángeles y dioses, quienes se constituyen en relación a ella como los «géneros superiores» (κρείττονα γένη)<sup>207</sup>. En definitiva, Pselo está aludiendo al hecho de que el alma humana puede alcanzar por la vía mística de la iluminación un estatus ‘superior’ al que le es connatural. En este punto el filósofo de Siria también se muestra claro:

Merced a la buena voluntad de los dioses y a la iluminación (φωτὸς ἔλλαμψις) otorgada por ellos, (sc. el alma) con frecuencia asciende y se eleva al rango superior angélico (ἐπὶ μείζονά τε τάξι τὴν ἀγγελικὴν)<sup>208</sup>.

Es más, los *Oráculos caldeos* son una fuente de autoridad para dicha creencia: el teúrgo, cuya alma reside «en el lugar angelical» (ἀγγελικῶ ἐνὶ χώρῳ, fr. 138) antes de su descenso a la realidad física, «brilla como un ángel que vive en potencia» (θέει ἄγγελος ἐν δυνάμει ζῶν, fr. 137). Análogamente, las fuentes judeocristianas suelen considerar que el hombre que llega al paraíso se convierte en una especie de ángel; la

<sup>204</sup> LXX, *Pr.* 3, 13-18. Cfr. Aug., *Ciu.* 13, 20, pp. 644, 27-645, 2; Meth., *Symp.* 9, 3 (243-247) Musurillo. M. Kister, «The tree of life and the turning sword: Jewish biblical interpretation, symbols, and theological patterns and their Christian counterparts», *op. cit.*, eds. Bockmuehl & Stroumsa, pp. 138-155: 139.

<sup>205</sup> Hildegardis, *Liber diuinorum operum* 2, 1(5), 15 Delorez & Dronke (PL 197, 914b Migne); *Ep.* 22 (PL 197, 179c). Cfr. *Od. Sal.* (sir) 11, 18-19 (*Apócr. AT*, vol. III, trad. A. Peral & X. Alegre, p. 79); *Huyadagmān* 4 (*El maniqueísmo*, trad. A. Cantera, p. 314).

<sup>206</sup> Iambl., *Myst.* 1, 12, 41, 5-11 (*Jamblique: Les mystères d'Égypte*, éd. et trad. par É. des Places, Paris, 1966 [reed. 1989]; *Sobre los misterios egipcios*, trad. E. A. Ramos Jurado, Madrid, 1997, p. 65). Cfr. *Myst.* 3, 14, 132, 3-134, 20. Damascio diserta sobre la naturaleza de la ἔλλαμψις en *Pr.* III, 100, pp. 63, 13-69, 2 Westerink.

<sup>207</sup> Iambl., *An.* 7 (365), p. 30, 17-18; 26 (378), p. 54, 2-3; 40 (455), p. 68, 9-10. Cfr. Procl., *In Ti.* 3, pp. 196, 30-197, 1 Diehl.

<sup>208</sup> Iambl., *Myst.* 2, 2, 69, 9-12 (trad. Ramos Jurado, *op. cit.*, p. 84).

abadesa Hildegard, por ejemplo, creyó que Adán, al ser expulsado del paraíso, perdió «la voz como de ángel» («*similitudinem uocis angelicae*») que allí tenía<sup>209</sup>. Así pues, en la exégesis de Pselo está implícita la idea de que el ascenso místico al paraíso restituye al teúrgo el estatus de ángel que le es propio.

2D. «En este paraíso, ciertamente, también fluyen cual ríos los cuatro principios más genéricos de las virtudes» (ἐν τούτῳ γοῦν τῷ παραδείσῳ καὶ αἱ τέτταρες γενικώταται τῶν ἀρετῶν ἀρχαὶ δίκην ποταμῶν ῥέουσιν). Pselo considera que los ríos del paraíso bíblico son representaciones alegóricas de las virtudes, aunque no aclara de cuáles. Sin embargo, lo más probable es que tuviera en mente a Filón de Alejandría, quien estableció estas correspondencias entre los ríos bíblicos y las virtudes cardinales de Platón: la prudencia es al Fisión, lo que la fortaleza al Geón, la templanza al Tigris y la justicia al Éufrates<sup>210</sup>. La referencia veterotestamentaria, aludida de manera implícita en clave platónica, da pie a introducir la noción propiamente caldaica de ‘paraíso’.

III-A. Pselo parafrasea el verso que cierra el oráculo: «en este paraíso tienen lugar virtud, sabiduría y buen orden» (ἐν τούτῳ τῷ παραδείσῳ καὶ ἀρετὴ καὶ σοφία καὶ εὐνομία φέρονται), elementos que, a mi entender, forman una tríada caldea vertical que, de ordenarse como ‘sabiduría’, ‘virtud’ y ‘buen orden’, descendería de lo general a lo particular. Por lo que he podido indagar, los *Oráculos* son el único texto antiguo que conservamos donde estos tres elementos se vinculan de modo explícito y estrechamente<sup>211</sup>. En *De mysteriis* Jámblico se expresa en estos términos: «en el caso (sc. de la aparición) de los ángeles (sc. las almas) participan de la sabiduría (σοφία) racional, de la verdad (ἀλήθεια), de una virtud (ἀρετή) pura, de un conocimiento (γνώσις) seguro y de un orden (τάξις) adecuado»<sup>212</sup>. ¿Jámblico tenía en mente el oráculo 107? Puede que sí.

3A. Según otro de los *Oráculos* «la fuente de la virtud se origina en el costado izquierdo de Hécate» (λαίης ἐν λαγόσιν Ἐκάτης ἀρετῆς πέλε πηγὴ, fr. 52). Por ello Lewy y Majercik vinculan la virtud a la Luna<sup>213</sup>. Pero no debe de ser la divinidad astral: según interpreta Pselo en su *Boceto resumido de las antiguas doctrinas caldeas*, la Hécate de la que nace el manantial de las virtudes es la Hécate ‘intelectiva’ (νοερός) que media entre el dios Ἄπαξ ἐπέκεινα (Intelecto paterno) y el dios Δις ἐπέκεινα (Intelecto demiúrgico)<sup>214</sup>. Con todo, en el *Comentario* Pselo optó por una explicación de otro cariz: «existe una sola virtud genérica, pero muchas divididas por especies» (ἔστι δὲ ἀρετὴ μία μὲν ἢ γενικὴ, πολλὰ δὲ αἱ κατ’ εἶδη διαιρούμεναι); aquí no sólo resuena un eco bíblico –uno es el río que riega el paraíso y que luego se bifurca en cua-

<sup>209</sup> Hildegardis, *Ep.* 47 (PL 197, 220a Migne).

<sup>210</sup> Ph., *Lg. alleg.* 1, 63-73, pp. 77, 5-80, 18 Cohn. Pl., *R.* 427e-435c, 504a, 511d-e Burnet. Cfr. Aug., *Ciu.* 13, 21, p. 645, 21-23 Hoffmann.

<sup>211</sup> Según Plutarco (*Mor.* 370a Froidefond) Oromasdes creó seis dioses benignos de los cuales dos fueron Εὐνομία y Σοφία. En Pl., *Def.* 411d Burnet y Arist., *Pol.* 1280b Aubonnet εὐνομία se relaciona con ἀρετή.

<sup>212</sup> Jambl., *Myst.* 2, 9, 88, 2-5 (trad. Ramos Jurado, *op. cit.*, pp. 94s.).

<sup>213</sup> Lewy, *op. cit.*, pp. 50, 89, 158, n. 345, 221, n. 181. Majercik, *op. cit.*, p. 182.

<sup>214</sup> Psel., *Philos. minor. II*, opusc. 40, p. 149, 19-22. Cfr. opusc. 41, p. 151, 23-24.

tro brazos<sup>215</sup>— sino también el comentario de Filón: para el alejandrino la virtud por antonomasia no es otra que la ‘bondad’ (ἀγαθότης)<sup>216</sup>. La *Vida de Adán y Eva* daría un paso más al concebir a Dios mismo como la «Virtud de magnitud inabarcable» («incomprehensibilis magnitudinis uirtus»)<sup>217</sup>.

3B. No tenemos datos para inferir qué función desempeñó σοφία en los *Oráculos*. En los *Libros de Henoc* la Sabiduría crea al ser humano; pero después regresa al cielo porque no encuentra morada entre los hombres<sup>218</sup>. Entre los gnósticos ofitas ella encarna el alma del mundo y el aspecto femenino del Dios supremo, es un agente salvífico, y mantiene relación con los conceptos de ‘conocimiento’ (γνώσις) y ‘vida’ (ζωή)<sup>219</sup>. En el *Testimonio de la verdad* la sabiduría es una de las cualidades del hombre arquetípico<sup>220</sup>. En *Las sentencias de Sexto* ella eleva el alma hasta Dios<sup>221</sup>. A su vez, Agustín asimiló el paraíso espiritual e inteligible a la «sabiduría de Dios» («sapientia Dei»)<sup>222</sup>. En contraste con estas elucidaciones, Lewy y Majercik estiman que la ‘sabiduría’ caldea es atributo de Mercurio<sup>223</sup>. Sin embargo, Pselo la explica en otro sentido: «la sabiduría es la que contiene a todas éstas (sc. las virtudes), a la que el Intelecto divino proyecta como mónada inefable» (σοφία δὲ ἐστὶν ἡ τούτων ἀπάντων περιεκτική, ἦν ὡς μονάδα ἄρρητον ὁ θεῖος προβάλλεται νοῦς). Por un lado parece resonar el eco alejandrino de Filón: las virtudes, guiadas por la bondad, proceden de la sabiduría de Dios. Por otra parte se emplean términos frecuentes en la teología neoplatónico-caldaica:

- a) El «Intelecto divino» (cfr. fr. 44) no es otro que el «Intelecto del Padre/paterno» (νοῦς πατρός/πατρικός, frs. 22, 36, 37, 39, 49, 108, 109, 134) del que surge por hipóstasis el Intelecto demiúrgico como un «Intelecto de Intelecto» (νοῦ νόος, fr. 5).
- b) En el *Comentario al Timeo* Jámblico consideró que la mónada es «causa de identidad y unidad» (ταυτότητος καὶ ἐνώσεως αἰτία)<sup>224</sup>. A su vez, Proclo enuncia la siguiente proposición en *Elementos de teología*: «todo orden se sustenta en una mónada y avanza hacia una multiplicidad que pertenece a la misma serie de la mónada» (πᾶσα τάξις ἀπὸ μονάδος ἀρχομένη πρόεισιν εἰς πλῆθος τῇ μονάδι σύστοιχον)<sup>225</sup>. En consecuencia, la sabiduría como mónada no sólo es el principio originario de toda virtud sino también el elemento común que confiere continuidad e identidad a las virtudes, que se desgranar a su vez en una cadena o serie. En opinión de Dodds la fórmula procliana parte de

<sup>215</sup> LXX, *Gn.* 2, 10. El *Apoc.* 22, 1-2 habla de un «río de agua de vida» (ποταμὸς ὕδατος ζωῆς) a la sombra del árbol de la vida.

<sup>216</sup> Ph., *Lg. alleg.* 1, 63, p. 77, 15 Cohn. Cfr. 1, 45, p. 72, 7-13.

<sup>217</sup> *V. Adam et Euae* (lat) 28, p. 230, 67-68.

<sup>218</sup> 2 *Henoc* 11, 57 (*Apócr. AT*, vol. IV, trad. A. de Santos Otero, p. 177); 1 *Henoc* (et) 42, 1-2 (*ibidem*, trad. F. Corriente, p. 70; Black, *op. cit.* n. 57, p. 46).

<sup>219</sup> Rasimus, *op. cit.*, pp. 132-148, 154ss.

<sup>220</sup> NH IX.3, 43, 14 (trad. Robinson, *op. cit.*, p. 453).

<sup>221</sup> NH XII.1, 16, 1-2 (trad. *idem*, p. 504).

<sup>222</sup> Aug., *Ciu.* 13, 20, pp. 644, 27-645, 1 Hoffmann.

<sup>223</sup> Lewy, *op. cit.*, pp. 50, 158, n. 345, 221. Majercik, *op. cit.*, p. 182.

<sup>224</sup> Iambli., *In Ti.* 3, fr. 53, 7-8 Dillon. Cfr. *In Ti.* 3, fr. 54, 6-7; *In Phl.*, fr. 4.

<sup>225</sup> Procl., *Inst.* 21, p. 24, 1-2 (*The elements of theology*, ed. E. R. Dodds, Oxford, 1963). Cfr. *Inst.* 64.

la noción pitagórica de las series aritméticas<sup>226</sup>; y cuenta además con la sanción de los *Oráculos*.

- c) Los *Oráculos caldeos* habían revelado: «en todo mundo resplandece una tríada, a la que gobierna una mónada» (παντί γὰρ ἐν κόσμῳ λάμπει τριάς, ἥς μονὰς ἄρχει, fr. 27). Otro oráculo alude a la estructura triádica de lo real: «pues el Intelecto del Padre dijo que absolutamente todo se dividiese en tres» (εἰς τρία γὰρ νοῦς εἶπε πατρὸς τέμνεσθαι ἅπαντα, fr. 22). En conformidad con el principio triádico, ‘sabiduría’, ‘virtud’ y ‘buen orden’ podrían formar una tríada gobernada por ‘sabiduría’ (un *obstat*: este orden no se aviene con la ordenación astrológica inherente a las correspondencias virtud/Luna, sabiduría/Mercurio, verdad/Sol y buen orden/estrellas propuestas por Lewy).

3C. Nada dice Pselo sobre εὐνομία, un elemento también ausente del *Génesis* y del comentario de Filón. Así las cosas, Lewy y Majercik opinan que el ‘buen orden’ caldeo alude a la esfera de las estrellas fijas, máxima expresión cósmica del equilibrio perfecto e inmutable<sup>227</sup>. En el mundo griego Εὐνομία, personificada por Hesíodo como hija Temis y hermana de Justicia (Δίκη) y Paz (Εἰρήνη), expresó tradicionalmente el ideal del orden social y el buen gobierno<sup>228</sup>. En esta línea, los *Oráculos sibílicos* profetizaron una edad de oro aún por llegar en que la εὐνομία descenderá del cielo para dicha del hombre<sup>229</sup>; pero esta explicación tampoco se ajusta a la εὐνομία caldea. Al practicar la εὐσεβεία, entendida por Pselo como el culto místico, el teólogo contribuye a que la εὐνομία, el ‘orden cósmico universal’, perdure en armonía.

En el *Comentario* Pselo no menciona a Filón de Alejandría; pero su influencia se hace patente. Por ello valdrá la pena reproducir el pasaje de *Alegorías de las leyes* en que se sustentan varias de mis interpretaciones (2A, 3A y 3B):

XIX. 63. Un río sale desde el Edén para regar el jardín. Desde allí se separa en cuatro afluentes. (...) Con ellos (sc. Moisés) quiere indicar las virtudes particulares (τὰς κατὰ μέρος ἀρετὰς). Son cuatro en número: prudencia, templanza, fortaleza y justicia (φρόνησις, σωφροσύνη, ἀνδρεία, δικαιοσύνη). El río mayor, del que proceden las cuatro corrientes, es la virtud genérica (ἡ γενικὴ ἀρετὴ) la que conocemos con el nombre de bondad (ἀγαθότης). Las cuatro corrientes (ἀπόρροια) representan otras tantas virtudes. 64. La virtud genérica tiene su origen en el Edén, en la sabiduría de Dios. (...) Las cuatro virtudes particulares (αἱ δὲ ἐν εἶδει τέτταρες) provienen de la genérica, la que, como un río (ποταμοῦ δίκην), riega las correctas acciones de cada una con la corriente caudalosa de buenas obras. 65. (...) El río es la virtud

<sup>226</sup> Dodds, *op. cit.*, p. 208. Cfr. Theo Sm., p. 18, 3-5 Hiller; Moderatus, fr. 1, FPG 2 Mullach; Dam., *In Prm.* 2, p. 39, 3-5 Westerink.

<sup>227</sup> Lewy, *op. cit.*, pp. 158, n. 345, 221, n. 182. Majercik, *op. cit.*, p. 182.

<sup>228</sup> Hes., *Th.* 901-903 Mazon. Cfr. Pl., *Def.* 413e, 1 Burnet; Jambl., *Protr.* 20, pp. 101, 11-104, 14 Pistelli; Procl., *In Ti.* 2, p. 198, 14ss.; 2, p. 316, 29ss. Diehl. K. A. Raaflaub, «Early Greek political thought in its Mediterranean context», *A companion to Greek and Roman political thought*, ed. R. K. Balot, Malden MA, 2009, pp. 37-56: 49s., 56, n. 11.

<sup>229</sup> *Orac. Sib.* 3, 371-374 (*Die Oracula sibyllina*, ed. J. Geffcken, Leipzig, 1902).

genérica, la bondad. Ésta sale desde el Edén, de la sabiduría (σοφία) de Dios. Es el logos de Dios. Pues conforme a él ha sido creada la virtud genérica. La virtud genérica riega el jardín (παράδεισος), es decir, alimenta a las virtudes particulares<sup>230</sup>.

III-B. El verso segundo del fragmento 107 reza: οὐ γὰρ ἀληθείης φυτὸν ἐν χθονί <ἔστυν>. Se le ha encontrado un paralelo en un texto hermético extractado por Estobeo acerca de la verdad de los cuerpos celestes y la falsedad de lo terrestre<sup>231</sup>. Si «la planta de la verdad no existe en la superficie terrestre» deberá hallarse, diría la teología negativa, en el cielo: los *Oráculos*, al parecer, asumen de modo tácito que la ἀλήθεια (atributo de Apolo-Helios según Lewy<sup>232</sup>) es otra cualidad del paraíso: como ocurre, verbigracia, en el *Libro cuarto de Esdras* y en fuentes sufíes. Poco aclara Pselo al parafrasear el verso<sup>233</sup>.

### 3.2. ORAC. CHALD. 165

Disintiendo de la tradición erudita<sup>234</sup> Majercik puso en tela de juicio la legitimidad caldea del breve fragmento oracular en que se insta al iniciado:

Ζήτησον παράδεισον...

Busca el paraíso...

La exhortación parece ser exclusiva de los *Oráculos*: en las demás fuentes consultadas que tratan del paraíso no aparece un mandamiento tal ni texto alguno comparable. En opinión de la investigadora el fragmento 165 y la exégesis que lo acompaña debieron de formar parte del comentario de Pselo al fragmento 107<sup>235</sup>. Pero entre uno y otro fragmento, recogidos en el *Comentario* de Pselo, median una veintena de fragmentos más con sendas explicaciones: ¿por qué habría de haber tanta separación entre el primer texto, en su origen supuestamente completo, y el texto que se habría desgajado de él? Si yuxtaponemos los dos comentarios como si fueran uno solo, parece un tanto redundante que Pselo haya definido dos veces el ‘paraíso’: primero «según los caldeos» y luego «caldaico». Además, el carácter preceptivo del oráculo 165 no des-

<sup>230</sup> Ph., *Lg. alleg.* 1, 19, 63-65, pp. 77, 5-78, 4 (*Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, ed. L. Cohn & P. Wendland, Berolini, 1896-1926; *Filón de Alejandría: Obras completas*, ed. dirigida por J. P. Martín, Madrid, 2009, vol. I, trad. F. Lisi, pp. 187s.). Cfr. Kröll, *op. cit.*, p. 65.

<sup>231</sup> SH IIA, 6-8, pp. 5s. Festugière. Cfr. Cic., *ND* 2, 21, 56 Plasberg.

<sup>232</sup> Lewy, *op. cit.*, pp. 49, 146, 221.

<sup>233</sup> Psel., *Philos. minor. II*, opusc. 38, p. 130, 2-6.

<sup>234</sup> G. G. Pletho, Μαγικά λόγια τῶν ἀπὸ Ζωροάστρου μάγων, PG 122, 1118a, 11 Migne; G. Pico della Mirandola, *Kommentar zu einem Lied der Liebe: italienisch-deutsch*, ed. T. Bürklin, Hamburg, 2001, pp. 94s. (libr. 2, cap. 13); T. Stanley, *The Chaldaic oracles of Zoroaster*, London, 1661, p. 22; T. Taylor, «Collection of Chaldean oracles», *Monthly magazine, and British register* 3 (1797), pp. 509-525: 513; I. P. Cory, *Ancient fragments*, London, 1832, p. 272; Kröll, *op. cit.*, p. 65; Lewy, *op. cit.*, p. 220, n. 177; Places, *op. cit.*, p. 106.

<sup>235</sup> Majercik, *op. cit.*, p. 203.

entona con el de otros muchos fragmentos caldeos en que formas de imperativo expresan mandatos o prohibiciones<sup>236</sup>.

El comentario de Pselo al fragmento 165 dice:

Παράδεισός ἐστι Χαλδαϊκὸς πᾶς ὁ περὶ τὸν πατέρα χορὸς τῶν θεῶν δυνάμεων καὶ τὰ ἐμπύρια κάλλη τῶν δημιουργικῶν πηγῶν· ἄνοιξις δὲ αὐτοῦ δι' εὐσεβείας ἢ μετουσία τῶν ἀγαθῶν, φλογίνη δὲ ῥομφαία ἢ ἀμείλικτος τοῖς ἀναξίως προσερχομένοις δύναμις. καὶ τούτοις μὲν κέκλεισται διὰ τὴν ἀνεπιτηδειότητα, τοῖς δὲ εὐσεβέσιν ἀνήλωται. εἰς ὃν ἀνατείνονται πᾶσαι αἱ θεουργικαὶ ἀρεταί<sup>237</sup>.

El paraíso caldaico es el coro total de las potencias divinas que rodean al Padre y las bellezas empíreas de las fuentes demiúrgicas: su apertura por medio de la piedad, la participación en los bienes; una espada llameante, la potencia implacable para quienes se acercan (a él) de manera indigna. Permanece cerrado para éstos, por causa de su ineptitud, pero abierto para los piadosos. Hacia él se elevan todas las virtudes teúrgicas.

Se trata de una exégesis de los *Oráculos* en esencia neoplatónica donde el único elemento extraño es φλογίνη ῥομφαία: la «llameante espada» del *Génesis* colocada por Dios para impedir que el hombre, una vez expulsado del paraíso, acceda al camino que lleva al árbol de la vida y pueda comer del fruto que alarga la vida por tiempo indefinido<sup>238</sup>.

I. En primer lugar, el paraíso caldaico se caracteriza como «el coro total de las potencias divinas que rodean al Padre y las bellezas empíreas de las fuentes demiúrgicas» (ὁ περὶ τὸν πατέρα χορὸς τῶν θεῶν δυνάμεων καὶ τὰ ἐμπύρια κάλλη τῶν δημιουργικῶν πηγῶν). Salvo el motivo del coro –Platón habló del «coro de los bienaventurados dioses»<sup>239</sup>– estos elementos provienen en esencia de los mismos *Oráculos*:

- a) En ellos se llama ‘Padre’ al dios supremo, quien realiza una doble función como Intelecto puramente pensante (frs. 7, 22, 37, 39, 94 [?] y 213) y creador del mundo (frs. 50, 57 y 94[?]). Por otra parte, la ‘potencia’ (δύναμις), tanto en sentido absoluto o indeterminado (frs. 4, 5, 96) como en su expresión particular (νοερά, ‘intelectiva’, fr. 3; ζῶσα, ‘viviente’, fr. 136; ἱεροῦ λόγου, «del verbo sagrado», fr. 175), es atributo del Padre.
- b) Las «bellezas empíreas» (τὰ ἐμπύρια κάλλη) parecen ser las del fragmento 108: «pues el Intelecto Paterno, que piensa los inteligibles, sembró el mundo de símbolos: también se llaman bellezas indescriptibles» (σύμβολα γὰρ πατρικὸς νόος ἔσπειρεν κατὰ κόσμον, / ὅς τὰ νοητὰ νοεῖ· καὶ κάλλη ἄφραστα καλεῖται). Se califican de ‘empíreas’ dado que el Padre, en su faceta de Intelecto puro, es aludido como «Fuego trascendente» (πῦρ ἐπέκεινα, fr. 5) y «Fuego primero» (πῦρ πρῶτον, fr. 6).

<sup>236</sup> P. ej. βαλεῖν (fr. 2), νήψατε (fr. 15), καλέσης (fr. 101), ἐμβλέψης (fr. 102), συναυξήσης (fr. 103), μολύνης y βαθύνης (fr. 104), σβέσαι (fr. 105), βάλλου (fr. 107), δίζεο (fr. 110), etc.

<sup>237</sup> Psel., *Philos. minor. II*, opusc. 38, p. 138, 2-7.

<sup>238</sup> LXX, *Gn.* 3, 22-24. Cfr. Kister, *art. cit.*, pp. 141, 145s., 151.

<sup>239</sup> Pl., *Phdr.* 247a, 250b Burnet.

- c) Aunque la expresión δημιουργικαὶ πηγαί no aparece como tal en los *Oráculos*, sino en el *Comentario* de Pselo, en ellos sí encontramos referencias a las ‘fuentes’ (frs. 37, 49, 52, 56), que en última instancia derivan de la «fuente de fuentes, matriz que todo lo contiene» (πηγή τῶν πηγῶν, μήτρα συνέχουσα τὰ πάντα, fr. 30), proveniente del Intelecto paterno. Según el *Boceto resumido de las antiguas doctrinas caldeas* de Pselo las «fuentes demiúrgicas» pertenecen al «orden intelectual» (ὁ νοερός διάκοσμος), se sitúan por debajo de la héptada de los «padres fontanales» (Hápax, Hécate, Dis, tres Indoblegables y el Diafragma) y dependen de Dis demiúrgico<sup>240</sup>.

II. Pselo recurre a motivos caldeos del fragmento anterior 107 (de aquí que Majercík haya sospechado que el fr. 165 y su exégesis son parte de la exégesis al fr. 107):

- a) Se recuerda la idea de ‘abrir’ (ἀνοίγειν) el paraíso: «su apertura por medio de la piedad», entendida como el ritual teúrgico, conduce cual recompensa a «la participación de los bienes» (ἄνοιξις δὲ αὐτοῦ δι’ εὐσεβείας ἢ μετουσία τῶν ἀγαθῶν). En *Diferentes opiniones griegas sobre el alma*, donde vuelve a citar el oráculo 107, Pselo transmite esta opinión de Proclo: «el fin de las ascensiones es la participación en los frutos divinos y la plenitud del fuego por aparición espontánea, que es la visión del dios» («τέλος δὲ» φησί «τῶν ἀνόδων ἢ μετουσία τῶν θείων καρπῶν καὶ ἡ αὐτοφανῆς τοῦ πυρὸς ἀποπλήρωσις, ἥτις ἐστὶν ἡ τοῦ θεοῦ ὄψις»)<sup>241</sup>. Jámblico también se refiere a la doctrina teúrgica de la participación: «la participación pura en los bienes acontece entre quienes son puros, y (sc. los teúrgos) se llenan de la verdad que desde arriba viene del fuego» (καθαρὰ δὲ μετουσία τῶν ἀγαθῶν πάρεστιν ἐν τοῖς καθαροῖς, ἄνωθεν δὲ ἀπὸ τοῦ πυρὸς πληροῦνται τῆς ἀληθείας)<sup>242</sup>; coherentemente, «el ascenso al fuego inteligible» se convierte en «el fin (...) de toda actividad teúrgica» (ἡ πρὸς τὸ νοητὸν πῦρ ἄνοδος [...] τέλος [...] πάσης θεουργικῆς πραγματείας)<sup>243</sup>.
- b) Sale a relucir el asunto de las ‘potencias’: cual «espada llameante es la potencia implacable para quienes se acercan (sc. al paraíso) de manera indigna» (φλογίνη δὲ ῥομφαία ἢ ἀμείλικτος τοῖς ἀναξίως προσερχομένοις δύναμις). Pselo saca provecho de *Génesis* 3, 24: Dios «puso (...) una espada llameante que se movía en círculos para proteger el camino del árbol de la vida» (ἔταξεν [...] τὴν φλογίνην ῥομφαίαν τὴν στρεφομένην φυλάσσειν τὴν ὁδὸν τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς). Dado que en los *Oráculos* ἀμείλικτος describe los ‘rayos’ y el ‘fuego’ que proceden del Intelecto paterno (frs. 35 y 36), con ἡ ἀμείλικτος δύναμις Pselo podría estar refiriéndose a la potencia paterna intelectual: «el Padre se ha sustraído, sin encerrar en su potencia intelectual el fuego propio» (ὁ πατὴρ ἤρπασσεν ἑαυτὸν, / οὐδ’ ἐν ἧ δυνάμει νοερῶ κλείσας ἴδιον πῦρ, fr. 3). Sin embargo, en los *Oráculos* no existió una fuerza protectora, amenazante y destructiva que blindara el paso al

<sup>240</sup> Psel., *Philos. minor. II*, opusc. 40, pp. 150, 1 y 149, 22-23.

<sup>241</sup> Psel., *Philos. minor. II*, opusc. 9, p. 17, 24-26.

<sup>242</sup> Iambl., *Myst.* 3, 31, 178, 9-11. Cfr. 10, 5, 292, 2-3.

<sup>243</sup> Iambl., *Myst.* 3, 31, 179, 9-12.

paraíso, pues los mismos requisitos que condicionan el ascenso teúrgico impiden el acceso a quienes no hayan purificado su alma de modo conveniente.

- c) Se insiste en las ideas de lo ‘indigno’ y la ‘apertura’: el paraíso «permanece cerrado para éstos (sc. los indignos) por su ineptitud, pero abierto para los piadosos (καὶ τούτοις μὲν κέκλεισται διὰ τὴν ἀνεπιτηδειότητα, τοῖς δὲ εὐσεβέσιν ἀνήπλωται). Sirviéndose de la noción caldea de ‘piedad’ (εὐσεβεία), Pselo infiere una oposición entre dos tipos humanos que no se atestigua como tal en los *Oráculos* (cfr. fr. 153): los piadosos frente a los indignos e ineptos. No obstante, en ella se aprecia un remanente neoplatónico: Proclo asoció la ἀνεπιτηδειότης, así como su contrario la ἐπιτηδειότης, a la doctrina teúrgica de la iluminación: «la ausencia de idoneidad de los participantes causa la falta de la luz divina» (ἡ δὲ τῶν μετεχόντων ἀνεπιτηδειότης τῆς ἐλλείψεως τοῦ θεοῦ φωτὸς αἰτία γίνεται)<sup>244</sup>.

III. El comentario finaliza con: «hacia él (sc. el paraíso) se elevan todas las virtudes teúrgicas» (εἰς ὃν ἀνατείνονται πᾶσαι αἱ θεουργικαὶ ἀρεταί). La escala neoplatónica de las virtudes discierne, de menos a más, virtudes físicas, éticas, cívicas, purificadoras, teoréticas y teúrgicas<sup>245</sup>. El paraíso caldaico, como era previsible, sólo está al alcance de los más virtuosos: los teúrgos. Los *Oráculos* perciben al teúrgo, quien sobresale de entre «la multitud de los hombres “que van en manada”» (τὸ πλῆθος τῶν ἀνθρώπων «τῶν ἀγγελῶδον ἰόντων», fr. 154)<sup>246</sup>, como dechado de virtud.

### 3.3. DERIVACIONES COMPLEMENTARIAS

En las tradiciones judeocristiana, maniquea y musulmana el paraíso siempre tiene su contraparte: el Edén frente a la Gehenna<sup>247</sup>. En cambio, los *Oráculos caldeos* no contemplan un infierno para el castigo. En los antípodas del paraíso caldaico se halla, descrito en términos cuasi infernales, el mundo físico: «en donde hay muerte, agitaciones y naturaleza de soplos violentos, enfermedades miserables, putrefacciones y obras que fluyen»<sup>248</sup> (ἔνθα φόνος στάσιές τε καὶ ἀργαλέων φύσις ἀτμῶν / ἀύχηραὶ τε

<sup>244</sup> Procl., *Inst.* 143, p. 126, 13-14. Cfr. Procl., *In Ti.* 1, pp. 139, 17-140, 8 Diehl; Iambl., *Myst.* 3, 11, 124, 19-125, 7.

<sup>245</sup> Marin., *Procl.* 3, 1-4 Saffrey & Segonds. Cfr. D. J. O’Meara, *Platonopolis: Platonic political philosophy in Late Antiquity*, Oxford, 2003, pp. 40-49; Remes, *op. cit.*, pp. 182-185; Á. Fernández Fernández, *La teúrgia de los Oráculos Caldeos: cuestiones de léxico y de contexto histórico*, tesis doctoral dir. por J. L. Calvo Martínez, Universidad de Granada, 2011, pp. 335-339.

<sup>246</sup> Procl., *In Alc.* 245, 6-7 Westerink.

<sup>247</sup> *Eu. Mat.* 5, 22; 18, 9; *BBer.* 28b (*The Babylonian Talmūd: tractate Berākōt*, Engl. transl. by A. Cohen, Cambridge, 1921, p. 188); *BERuv.* 19a (trad. Rodkinson, *op. cit.*, vol. III, p. 43); *BPes.* 54a (trad. *idem*, vol. V, p. 93); 3 *Henoc* 48D, 8 (trad. Odeberg, *op. cit.*, p. 177; *Apócr. AT*, vol. IV, trad. M. A. Navarro, p. 290); *Ascens. Is.* 4, 14 (*The ascension of Isaiah*, Engl. transl. by R. H. Charles, London, 1900, pp. 32s.); *Orac. Sib.* 3, 182-191 Geffcken; 4 *Ezra* (lat) 7, 36; *Apoc. Baruc* (sir) 59, 7-10; 85, 12-13 (trad. Gurtner, *op. cit.*, pp. 103, 143-145); Hegemon., *Arch.* 11(29), p. 18, 9-11; Al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, pp. 71s., 101s. Flügel (*El maniqueísmo*, trad. X. Ballestín, pp. 524s.); *Corán* 39, 70-74; 42, 7(5); 57, 19(18); *Umm al-Kitāb (The Gnostic Bible)*, p. 716).

<sup>248</sup> *Oráculos caldeos: fragmentos y testimonios*, trad. F. García Bazán, Madrid, 1991, p. 88.

νόσοι καὶ σήψιες ἔργα τε ῥευστά, fr. 134). Dicho en palabras de Majercik: «*the Chaldeans conflate Hades with the material world*»<sup>249</sup>. El paraíso caldaico, como todo paraíso, es exclusivo y sólo para elegidos: «pues los teúrgos no se precipitan en el baño sometido por la fatalidad» (οὐ γὰρ ὑφ' εἰμαρτὴν ἀγέλην πίπτουσι θεουργοί, fr. 153), entendiéndose por εἰμαρτή no el destino cósmico ni el fatalismo astral, sino los límites impuestos por la naturaleza y los apegos materiales de los que el místico anhela liberarse<sup>250</sup>. Para subir al paraíso el teúrgo debe purificarse física y espiritualmente: como es natural, los *Oráculos* le exigen el apartamiento «de las pasiones terrenales» (χθονίων παθέων ἄπο, fr. 213)<sup>251</sup>, así como el repudio de toda práctica adivinatoria que sea fraudulenta<sup>252</sup> o se realice por dinero: «huye tú de ellas» (φεῦγε σὺ ταῦτα, fr. 107) –en la discusión, acaso trasnochada, en torno a si la teúrgia fue magia, no debería pasarse por alto que los *Oráculos* rechazaron categóricamente varios tipos de adivinación. El paraíso caldaico es supraceleste ('espiritual' habría dicho Agustín<sup>253</sup>), sin relación alguna con la historia de la humanidad, y soteriológico: el teúrgo aspira a acceder a él tanto en vida<sup>254</sup> como tras la muerte<sup>255</sup>.

El hecho de que Juliano el Teúrgo escribió un tratado *Las zonas (celestes)* evidencia que las esferas planetarias eran primordiales en la cosmogonía y la soteriología caldaicas<sup>256</sup>. Partiendo de fuentes herméticas según las cuales el alma alcanza en su anábasis la esfera octava (ὀγδοῦς), cabe conjeturar que el paraíso caldaico podría localizarse igualmente en «el círculo fijo» (ὁ ἀπλανῆς κύκλος)<sup>257</sup>, implícito en el fragmento 65 y vinculado por algunos a la noción paradisiaca de εὐνομία. En dicho cielo, cuenta la fuente hermética, las almas y los ángeles elevan himnos a la novena esfera, a las potencias divinas y al Padre (no está claro si encima hay una décima esfera sede del dios supremo)<sup>258</sup>: análogamente, el alma del teúrgo habría de acceder al paraíso del octavo cielo en calidad del ángel que es, no ya «en potencia» (fr. 137) sino en acto.

<sup>249</sup> Majercik, *op. cit.*, p. 201.

<sup>250</sup> Cfr. Iambl., *Myst.* 8, 4, 267, 7-10.

<sup>251</sup> Places y Majercik dudaron de la legitimidad caldea del fr. 213 citado en Didym., *Trin.* 3, 21 (PG 39, 904b Migne). Yo me inclino a pensar que el texto es auténtico: en *Trin.* 2, 27 (PG 39, 756a) se cita asimismo el fr. 23, cuyo origen caldeo corrobora Proclo (*Theol. Plat.* 6, 15, p. 72, 16-17 Saffrey & Westerink).

<sup>252</sup> Para Porfirio (Iambl., *Myst.* 2, 11, 95, 15-16) el 'engaño' (ἀπάτη) en materia religiosa acarrea 'impiedad' (ἀνοσοῦργία) e 'impureza' (ἀκαθαρσία).

<sup>253</sup> Aug., *Gen. ad litt.* 8, 1, p. 229, 2-9 Zycha. Lewy, *op. cit.*, p. 419: «*a supramundane paradise*».

<sup>254</sup> Iambl., *Myst.* 1, 12, 41, 5-11 (texto cit. *supra*); Procl., *In R.* 2, p. 123, 8-16 Kroll. En *Derekh Eretz Zuta* 1, 20 (*The ways of the sages and the way of the world: the minor tractates of the Babylonian Talmud: Derekh 'Eretz Rabbah, Derekh 'Eretz Zuta, Pereq ha-Shalom*, transl. by M. van Loopik, Tübingen, 1991, p. 205; Rodkinson, *op. cit.*, vol. IX, p. 21) se nombra a nueve místicos, entre ellos Henoc, que entraron en vida al Jardín del Edén. Igual sucedió, según vimos, con Melquisedec, Sedrac, Pablo, Aquiba y Mani.

<sup>255</sup> *Orac. Chald.* 153; Psel., *Philos. minor. II*, opusc. 38, p. 129, 1-6; Dam., *In Phd. II* 149, 7-8 Westerink.

<sup>256</sup> Procl., *In Ti.* 3, p. 27, 8-11 Diehl. Cfr. Fernández Fernández, *op. cit.*, pp. 170-173.

<sup>257</sup> Psel., *Philos. minor. II*, opusc. 39, p. 147, 16-17.

<sup>258</sup> NH VI.6, 59, 28-34 (*Textos gnóst.*, vol. I, trad. F. García Bazán, p. 415; *Tratados herméticos*, trad. X. Renau Nebot, Madrid, 1999, p. 253; Robinson, *op. cit.*, p. 325); *Corp. Herm.* 1, 26 Nock & Festugière. Majercik, *op. cit.*, p. 203. Cfr. NH V.2, 23, 29-24, 7; Hippol., *Haer.* 7, 25, 4 Marcovich (cfr. Roukema, *art. cit.*, pp. 272s.); NH II.5, 108, 2-5; NH IX.3, 55, 1-3; Orígenes, *Cels.* 6, 24-38 Borret (cfr. Rasimus, *op. cit.*, fig. 4, 5, 7 y 9, donde se reproducen varias reconstrucciones del diagrama ofita que incluyen el paraíso).

En conformidad con las fuentes judeocristianas, cabe plantear que el paraíso caldaico también podría ser un espacio de revelaciones. Alcanzadas la condición de ángel y la esfera de las estrellas, el teúrgo, para obtener oráculos, habría de entrar en contacto con las divinidades que habitan encima de la esfera fija: con los llamados dioses ‘zonales’ (Apolo, Hermes, Hécate)<sup>259</sup>; o podría comunicarse con un alma humana eminente (cual lo era la de Platón)<sup>260</sup> que ya hubiera subido al paraíso. Por ende, no parece que debamos ubicar el paraíso en el Alma cósmica<sup>261</sup>, que se sitúa más allá de las esferas planetarias y el círculo fijo.

Los autores de los *Oráculos* debieron de conocer el concepto religioso de ‘paraíso’ no de la tradición pagana sino por contacto con un medio judeocristiano. Cabe inferir que no se trata de una idea paralela o análoga sino muy probablemente prestada<sup>262</sup> (por ende, la «planta de la verdad», ἀληθείης φυτόν, fr. 107, ¿no podría ser cual «árbol de la verdad» la versión caldaica de uno de los árboles del Jardín del Edén?<sup>263</sup>). Podemos esbozar dos hipótesis en un intento de identificar el origen de la influencia. Primera, de autores gnósticos: particularmente, de un círculo ofita con interés en los capítulos iniciales del *Génesis*<sup>264</sup>, o acaso de adeptos valentinianos. Kroll ya sospechó que los *Oráculos caldeos* y el gnosticismo comparten patrones conceptuales semejantes; ciertas analogías, también subrayadas por Majercik, han sido estudiadas por Tardieu, Pearson, Turner y Roberg<sup>265</sup>. En segundo lugar, el concepto ‘paraíso’ habría derivado de la escatología judía<sup>266</sup>, o de la incipiente mística judía. Debemos a Vanderspoel la intrépida conjetura según la cual el neologismo θεουργία (‘obra de dios’) podría ser una adaptación al griego de la fórmula hebrea *maasé merkabá* (‘obra del Carro’, i.e. ‘obra de Dios’), de manera que la figura del teúrgo estaría en parte inspirada en la del

<sup>259</sup> Psel., *Philos. minor. II*, opusc. 39, p. 147, 12-13 y 16-17; 40, p. 150, 18-21; 41, p. 152, 2.

<sup>260</sup> Psel., *Philos. minor. I*, opusc. 46, 43-51 (*Michael Psellus: Philosophica minora. I, Opuscula logica, physica, allegorica, alia*, ed. J. M. Duffy, Leipzig, 1992). Cfr. Fernández Fernández, *op. cit.*, pp. 179-187.

<sup>261</sup> Lewy, *op. cit.*, pp. 50, n. 160, 221s. Lewy se basa en Dam., *In Prm.* 1, p. 70, 16-17 Westerink.

<sup>262</sup> Cfr. Kroll, *op. cit.*, p. 65: «*fortasse totum fragmentum (sc. Orac. Chald. 107) ex carmine iudaico vel iudaizante illatum est*». Lewy, *op. cit.*, p. 221, n. 178: «*the Chaldaeans adapted the biblical term (sc. παράδεισος) to Hellenistic beliefs*».

<sup>263</sup> En el *Génesis* griego ‘árbol’ suele decirse ξύλον. No obstante, cfr. LXX, *Gn.* 2, 8: καὶ ἐφύτευσεν Κύριος ὁ θεὸς παράδεισον ἐν Ἑδεμ. Ph., *Lg. alleg.* 1, 56, p. 75, 8-9 Cohn: τοῦ παραδείσου τὰ φυτά.

<sup>264</sup> Rasmus, *op. cit.*, p. 194 (cfr. pp. 54s., 62, fig. 4): «*Ophite texts that are interested in the paradise story pay little attention to Seth, and (...) Sethite texts that are interested in Seth pay little attention to the paradise story*».

<sup>265</sup> Kroll, *op. cit.*, p. 70; Majercik, *op. cit.*, pp. 3-9, 11, 17s., 44s., 138s., 141-143, 148-150, 153, 157s., 161, 178, 181, 184s., 192. Cfr. M. Tardieu, «La gnose valentinienne et les *Oracles chaldaïques*», *The rediscovery of Gnosticism. I, The school of Valentinus*, ed. B. Layton, Leiden, 1980, pp. 194-237; J. Turner, «The figure of Hecate and dynamic emanationism in the *Chaldean Oracles*, Sethian Gnosticism, and Neoplatonism», *SCent 7* (1989-1990) pp. 221-232; *idem*, «The *Chaldaean Oracles* and the metaphysics of the Sethian Platonizing treatises», *ZAC* 12.1 (2008) pp. 39-58 (reimpr. en J. D. Turner & K. Corrigan, *Plato's Parmenides and its heritage*, Atlanta GA, 2010, vol. I, pp. 213-232); B. A. Pearson, «Theurgic tendencies in Gnosticism and Iamblichus' conception of theurgy», *Neoplatonism and Gnosticism*, eds. R. T. Wallis & J. Bregman, New York, 1992, pp. 253-275; M. Roberg, «La dynamis dans les *Oracles chaldaïques* et la *Paraphrase de Sem* (NH VII,1)», *Colloque international «L'Évangile selon Thomas et les textes de Nag Hammadi»*, Québec, 29-31 mai 2003, eds. L. Painchaud & P.-H. Poirier, Québec-Louvain, 2007, pp. 473-514.

<sup>266</sup> Cfr. Lewy, *op. cit.*, p. 215.

místico judío cuyo arquetipo a imitar es el mítico Henoc-Metatrón. El canadiense alega un argumento de peso histórico: Jámblico, una vez establecido en Dafne (Israel)<sup>267</sup>, pudo tener conocimiento de la *merkabá* al entablar relación con los *amoraim* de la cercana escuela rabínica de Tiberíades<sup>268</sup>. Otra escurridiza hipótesis a sopesar, que derive del testimonio de Eunapio, es la de que Jámblico haya tenido trato con rabinos místicos que frecuentaran Ḥammath-Gader (el-Ḥammeh, Jordania) y su sinagoga<sup>269</sup>.

¿Existió un paraíso caldaico sobre la tierra? Plantearé la siguiente posibilidad, aun cuando pueda parecer remota. Según informa Estrabón, hubo un sitio llamado Παράδεισος cerca de las fuentes del Orontes (en Laboue, Líbano) y de la comarca de Apamea de Celesiria (Qal‘at al-Mudiq, Siria)<sup>270</sup>. Difícilmente se habría dado este nombre a un lugar que no fuera en realidad tal. Identificado en ocasiones con el ‘Triparadiso’ de Diodoro de Sicilia en la Alta Siria, hay quien localiza Paradiso donde hoy día se ubica la ciudad siria de Jusiyah<sup>271</sup>; o sea, a unos 112 km. al sur de Apamea y a unos 136 al norte del nacimiento del Orontes. Por otra parte, Siria es la región de la que, según los indicios, provienen los *Oráculos caldeos*; es más, hay quien opina que fueron revelados en el templo de Zeus Belo de Apamea<sup>272</sup>, la ciudad en cuya escuela platónica Jámblico de Calcis enseñó la teúrgia según la entendía. Así las cosas, ¿los responsables ‘sirios’ (Ἀσσύριοι) de los *Oráculos* habrán encontrado en Paradiso un lugar de inspiración que poder relacionar con la noción metafísica de ‘paraíso de piedad’?

#### 4. CONCLUSIONES

Los *Oráculos* formulan una idea propia de «paraíso de piedad» que, según parece, no tiene paralelos en otras literaturas religiosas de la época. En su caracterización intervienen tres elementos: sabiduría, virtud y buen orden (fr. 107), a los que conviene sumar la verdad. El sello caldaico también se aprecia en el mandamiento de buscar el paraíso (fr. 165).

Pselo construyó su exégesis de ambos fragmentos sobre motivos emblemáticos del Edén bíblico: el árbol del conocimiento, el árbol de la vida, los cuatro ríos y la

<sup>267</sup> Talbert, *op. cit.*, vol. II, p. 1060 (map 69 Damascus-Caesarea C3). Cfr. J. Vanderspoel, «Iamblichus at Daphne», *GRBS* 29.1 (1988) pp. 83-86.

<sup>268</sup> J. Vanderspoel, «Merkabah mysticism and Chaldaean theurgy», *Religion in the ancient world: new themes and approaches*, ed. M. Dillon, Amsterdam, 1996, pp. 511-522. Cfr. Fernández Fernández, *op. cit.*, pp. 339-341.

<sup>269</sup> Eun., *VS* 5, 2, 2-3 Giangrande. Y. Hirschfeld, s.v. «Ḥammath-Gader», *The Oxford encyclopedia of archaeology in the Near East*, ed. E. M. Meyers, Oxford, 1997, vol. II, pp. 468-470; M. A. Chancey, *The myth of a gentile Galilee*, Cambridge, 2004, pp. 96-98; Talbert, *op. cit.*, vol. II, p. 1061 (map 69 Damascus-Caesarea C4).

<sup>270</sup> Str. 16, 2, 19 Lasserre.

<sup>271</sup> P. Perdrizet, «Syriaca», *RA* 33.1 (1898) pp. 34-49; R. Dussaud, «Triparadisos», *RA* 33.2 (1898) pp. 113-121; *idem*, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, Paris, 1927, p. 112; Talbert, *op. cit.*, vol. II, p. 1048 (map 68 Syria C5).

<sup>272</sup> P. Athanassiadi, «The Chaldaean Oracles: theology and theurgy», *Pagan monotheism in Late Antiquity*, eds. P. Athanassiadi & M. Frede, Oxford, 1999, pp. 149-183: 153-156. Cfr. Fernández Fernández, *op. cit.*, pp. 113-122.

espada llameante (*Génesis* 2, 8-17 y 3, 22-24); con ello logra que el paraíso caldaico le resulte familiar al lector cristiano de su tiempo. Además, explotó una fórmula alegórica de gran aceptación entre los Padres de la Iglesia: la del «paraíso de las virtudes» (παράδεισος ἀρετῶν)<sup>273</sup> de Filón de Alejandría. Por otro lado, recurre a temas de la antigua tradición griega: el ‘prado’ (λειμών), que remonta a Homero, así como los del ‘coro’ (χορός) divino, la ‘contemplación’ (θεωρία) y la ‘sabiduría práctica’ (φρόνησις), atestiguados en Platón. Entreveradas con dichos motivos las nociones propiamente caldaicas parecieran camuflarse y pasar desapercibidas: el Intelecto divino, el Padre, la potencia paterna y las bellezas empíreas. Por último, Pselo se sirvió de términos que remiten a doctrinas neoplatónicas sobre la iluminación, la mónada, la participación, la idoneidad, los géneros superiores y la escala de las virtudes.

Este paraíso supraceleste, que quizás hay que localizar en la octava esfera, no se opone al Tártaro o el Infierno, sino a nuestro imperfecto mundo material. Alcanzable para el alma del teúrgo que abandona el cuerpo y emprende el vuelo, bien en vida bien acontecida la muerte, el paraíso es un espacio de experiencia mística y donde, divinizado con la condición de ángel, cabe presumir, el teúrgo obtendría revelaciones.

Los autores de los *Oráculos caldeos* pudieron conocer el concepto religioso de ‘paraíso’, extraño a la tradición griega pagana, por medio de cristianos gnósticos o judíos místicos.

---

<sup>273</sup> Ph., *Plantat.* 37, p. 141, 7 Wendland.