

Filiación III
Cultura pagana, religión de Israel,
orígenes del cristianismo

Filiación III
Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo

Actas de las V y VI Jornadas de Estudio
«La filiación en los inicios de la reflexión cristiana»
Instituto de Filología San Justino, Madrid,
19-21 de noviembre de 2007
y 3-5 de noviembre de 2008

Patricio de Navascués Benlloch
Manuel Crespo Losada
Andrés Sáez Gutiérrez
(editores)

E D I T O R I A L T R O T T A
F U N D A C I Ó N S A N J U S T I N O

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

© Editorial Trotta, S.A., 2011
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© Patricio de Navascués Benlloch,
Manuel Crespo Losada y Andrés Sáez Gutiérrez, 2011

ISBN: 978-84-9879-218-8
Depósito Legal: S. xxx-2011

Impresión
Gráficas Varona, S.A.

CONTENIDO

<i>Presentación: Patricio de Navascués Benlloch</i>	9
<i>Abreviaturas utilizadas</i>	13

CULTURA PAGANA

Aristas de sustrato en la filiación etrusca: <i>Roberto López Montero</i>	17
La filiación en Homero y en Hesíodo: <i>Emilio Crespo</i>	37
Filiación divina en la religión griega: el caso del orfismo: <i>Miguel Herrero de Jáuregui</i>	49
Eternidad, tiempo y divinidad. Las implicaciones filosófico-teológicas del debate en torno a la generación del mundo en el <i>Timeo</i> : <i>Franco Ferrari</i>	59
La filiación en las inscripciones griegas de Asia Menor: <i>María Paz de Hoz</i>	85
Adopción y cristianismo en el imperio romano: <i>Angelo di Berardino</i>	107

RELIGIÓN DE ISRAEL

Filiación divina en el libro de los <i>Jubileos</i> : <i>Jacques van Ruiten</i>	129
---	-----

ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

El hijo y los hijos. Filiación y sufrimiento a propósito de Hb 5, 8 y 12, 1-11: <i>César Augusto Franco Martínez</i>	155
Jesús υἱός-τέκνον. Proveniencia del Mesías y asociación de funciones mesiánicas en el Apocalipsis de Juan: <i>Luca Arcari</i>	183
La filiación divina de Cristo en el judeocristianismo: <i>Daniel Vigne</i>	203
La filiación en los gnósticos «setianos». Una aproximación: <i>Fernando Bermejo Rubio</i>	223

CONTENIDO

El hijo antes de la creación del mundo en la obra de san Justino: <i>Juan José Ayán Calvo</i>	257
El camino de la filiación: Jesús, el Hijo, en Justino Mártir: <i>José Granados</i>	279
La filiación en Justino Mártir: los cristianos: <i>Giuseppe Visonà</i>	315
¿Cómo se integra el tema de la filiación en la obra y en el pensamiento de Justino? [Filiación divina de Cristo y filiación divina de los cristianos en los escritos de Justino Mártir]: <i>Philippe Bobichon</i>	337
Filiación por <i>gnome</i> (γνώμη): <i>Patricio de Navascués</i>	379
<i>Índice bíblico</i>	395
<i>Índice onomástico</i>	399

PRESENTACIÓN

Patricio de Navascués Benlloch

Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino (Madrid)

Se presenta el tercer volumen de *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, que recoge las Actas de las Jornadas celebradas en el entonces Instituto Diocesano de Filología Clásica y Oriental San Justino (Madrid) en los años 2007 y 2008. Motivos de diversa índole han provocado este retraso a la hora de la publicación. Uno de ellos y no pequeño: la transformación del citado Instituto en Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino.

La nueva Facultad, por supuesto, asumirá este proyecto de indagar acerca de la filiación y todos sus aspectos relacionados en la Antigüedad clásica y cristiana. De hecho, el proyecto iniciado por el Instituto en el año 2003 sigue adelante. Las Jornadas han cumplido con su cita anual de cada mes de noviembre y esperamos poder publicar, el año próximo el siguiente volumen (con las actas de los años 2009 y 2010).

La división de este tercer volumen es la adoptada ya para los dos precedentes: cultura pagana, religión de Israel y orígenes del cristianismo. En primer lugar, se aborda en este volumen el estudio del concepto de filiación a través de la epigrafía etrusca a cargo de uno de los pocos especialistas en la materia (López Montero). La cultura etrusca, se comporta como tantas otras, pero no deja de tener sus peculiaridades. Conoce la filiación natural y la positiva, utiliza indistintamente los mismos términos ya sea para hombres como para dioses, reconoce, en fin, el significado biológico y también jurídico, tanto del padre como de la madre.

Entramos en ámbito griego de la mano de la literatura de Homero y Hesiodo (Crespo Güemes) analizando la formación de los patronímicos en ambos autores y las circunstancias históricas que les ayudaron a configurarse de ese modo, para pasar después a una exposición de los tipos de filiación en los mitos registrados por ambos poetas. Muy emparentada con esta última se nos brinda la siguiente colaboración acerca del orfismo (Herrero de Jáuregui) extendiendo el estudio del concepto a los ámbitos

de la teología, antropología y cosmología, y deteniéndose de modo especial en el caso de Dioniso, hijo de Zeus, tan relevante en los primeros siglos cristianos de cara al encuentro o confrontación, según los casos, entre fe cristiana y tradición griega.

Como en otras ocasiones, dedicamos también nuestro espacio a la filosofía pagana, tan decisiva a la hora de suministrar categorías a los primeros intentos de reflexión cristiana. Los debates sobre la interpretación de la cosmogénesis del *Timeo* platónico fueron abundantes en los primeros siglos cristianos. En esta ocasión se analizan conceptos clave como ‘eternidad’, ‘tiempo’, ‘tiempo desordenado’ y sus relaciones con lo divino y el cosmos (Ferrari), insustituibles si uno quiere entender el pensamiento relativo a la generación del Verbo entre cristianos. A este mismo período cronológico *grosso modo* se refiere el siguiente estudio acerca de la epigrafía minorasiática (de Hoz), que ofrece interesantes datos que nos permiten conocer de cerca las relaciones entre el lenguaje y los distintos tipos de filiación, el uso figurado del concepto en clave política y referido al emperador o a héroes griegos, el papel preponderante, dentro de lo divino, de la gran diosa madre así como otras implicaciones (afectivas, jurídicas, sociales) asociadas a la filiación.

Por último, en esta sección de cultura pagana se ofrece un estudio acerca de la adopción en los tiempos del Imperio (Di Berardino), de donde se desprenden las serias consecuencias que implicaba para un pagano pasar a ser, por medio del bautismo, hijo de Dios, al tiempo que renunciaba a sus dioses domésticos.

La parte dedicada a la religión de Israel en este volumen cuenta con el análisis del concepto de filiación *divina* en el libro de los Jubileos (van Ruiten), entreteniéndose en los hijos de Israel como «hijos del Dios vivo» y en Jacob como «hijo primogénito de Dios». Dicho escrito, que no da cabida a una comprensión real del término, autoriza, sin embargo, por medio de una interpretación metafórica a presentar la relación entre Dios y su pueblo con unos lazos muy estrechos (consagración, elección, obediencia...) e irrompibles.

Inauguramos esta vez la sección cristiana con el estudio dedicado a la carta a los Hebreos (Franco Martínez), poniendo de relieve algunos aspectos cristológicos, soteriológicos y antropológicos con los que se relaciona el concepto clave de la filiación. El autor se centra en dos pasajes: Hb 5, 8 y 12, 4-11. El sufrimiento, el dolor, juegan un papel perfectivo nada desdeñable que ha de aplicarse según los casos, con unas connotaciones a Cristo y su misión como sacerdote, con otras a los cristianos y su condición de hijos de Dios. A continuación, centramos nuestra mirada en el libro del Apocalipsis (Arcari), en el que se afronta la figura del Mesías y la cuestión de su proveniencia a partir de Israel. La representación de Israel como mujer (importante en la mentalidad hebrea por las funciones asociadas a la filiación materna) y como figura santa y sacerdotal, a un tiempo, podría ponerse en relación con la polémica acerca del linaje

sacerdotal de Jesús, delatada por algunos testimonios de la primera literatura cristiana.

Exploramos también el concepto de filiación en los testimonios primitivos del judeocristianismo (Vigne), los cuales no dudan en enfatizar el momento del bautismo en el Jordán. El panorama que se ofrece, reconstruido con dificultad por el estado fragmentario de las fuentes, es lo suficientemente complejo como para trazar una única conclusión. Aun así, podríamos distinguir entre un intento más antiguo y respetable que no cuestiona el carácter naturalmente divino del Hijo encarnado y ungi-do (nazarenos) y otro más reciente que lo rechaza (ebionismo y formas derivadas). Por otro lado, dentro del vasto cuadro de credos cristianos de los primeros siglos, los gnósticos setianos (Bermejo Rubio) podrían haber configurado su doctrina acerca de la filiación de los hombres espirituales a partir de la experiencia de autoconciencia divina, poniendo así de manifiesto la insuficiencia de las explicaciones de la Gran Iglesia (plasmación, adopción), y rompiendo con postulados básicos de la ortodoxia como el vínculo existente entre filiación y encarnación (anulando la realidad y unicidad de esta última) o filiación y sacrificio.

La figura de san Justino concentra cuatro colaboraciones. Se aborda el dominio cristológico en su momento de la preexistencia anterior a la creación (Ayán Calvo), encontrando notables paralelos con la concepción valentiniana, salva la sobriedad del santo mártir: generación del Hijo provocada por el querer paterno con vistas a los misterios salvíficos de la historia futura de salvación, punto de arranque de la reflexión del santo. Los diversos misterios de la vida de Jesús (Granados) dan luz para percibir más de un título de filiación en el único Jesús (Hijo de Dios, nacido del Padre y nacido virginalmente de María; hijo del hombre, entroncado en la descendencia de los patriarcas gracias al nacimiento de María). La dimensión humana requiere del dinamismo del Espíritu que conducirá a la carne de Jesús a lo largo de una historia de filiación que culmina en el ofrecimiento sacerdotal, por medio del sacrificio, de toda la creación al Padre. En dominio antropológico (Visonà) se pone oportunamente de relieve el valor de las categorías de adopción, linaje, elección con que el Santo se presenta ante paganos y judíos, así como el concepto gozne de ‘semillas del Logos’, capaz de aunar las diversas especies de filiación en torno a Cristo Logos, padre de los hombres. Finalmente a propósito de Justino se ofrece una visión de conjunto (Bobichon) que pone de relieve la intensidad tan alta con que la cuestión acerca de la filiación de Cristo es tratada en el *Diálogo con Trifón*, distinguiéndose así del resto de la obra del propio Justino y de otros Padres apologetas.

Por último, se analiza, a partir de un testimonio del gnóstico Heraclión y en el resto de la primera literatura cristiana (Navascués) la especie de filiación por *gnome* o consejo, según la cual el Hijo, por ser tal, es la expresión personalizada del consejo paterno, al cual se ajusta siempre amorosamente. Poseer este consejo paterno y ajustarse a él de

modo concorde por parte de los hombres que forman la Iglesia, igualados en sus juicios internos, es un signo de la filiación divina a la que están llamados.

De buen gusto concluyo esta presentación agradeciendo la ayuda prestada por la Archidiócesis de Madrid, así como por la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid, de cara a la celebración de estas Jornadas, cuyo fruto podemos tener ahora por escrito. La labor siempre es conjunta. Imprescindible, el trabajo de los otros dos editores: los profesores Manuel Crespo Losada y Andrés Sáez Gutiérrez. El apoyo de los profesores Ayán Calvo y Aroztegui Esnaola sigue siendo una ayuda inestimable para el desarrollo de este proyecto que empezó hace unos cuantos años. Y, por supuesto, es menester reconocer también el entusiasmo y cercanía del claustro de profesores de la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, así como la labor incansable de Marta Soto y María del Carmen Pajuelo en la Secretaría, y de Raquel Oliva, en la preparación de estas actas.

ABREVIATURAS UTILIZADAS

ABR	Australian Biblical Review
AncB	Anchor Bible
AncSoc	Ancient Society. Louvain
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BibRes	Biblical Research
BTL	Bibliotheca Teubneriana Latina
BU	Biblische Untersuchungen
BZNW	Beiträge zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly
CCL	Corpus Christianorum Latinorum
CIG	Corpus Inscriptionum Graecarum
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
EA	Epigraphica Anatolica. Zeitschrift für Epigraphik und historische Geographic Anatoliens. Bonn
EKK	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
EMP	Edizioni Messaggero Padova
Epigraphica	Epigraphica. Rivista italiana di Epigrafia. Faenza
EPRO	Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain
EtB	Études bibliques
EthSt	Erfurter theologische Studien
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
FGrH	Fragmenta der griechischen Historiker
FuP	Fuentes Patrísticas
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
Glotta	Zeitschrift für griechische und lateinische Sprache. Göttingen
HAR	Hebrew Annual Review
HSPh	Harvard Studies in Classical Philology. Cambridge, Massachusetts
HTHR	Harvard Theological Review. Cambridge, Massachusetts
ICC	The International Critical Commentary
IG	Inscriptiones Graecae
IK	Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien. Bonn, Habelt
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JBL	Journal of Biblical Literature
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
JHS	Journal of Hellenic Studies. London
JIES	Journal of Indo-European Studies. Hattiesburg, Mississippi

ABREVIATURAS UTILIZADAS

JSJ	Journal for the Study of Judaism
JSOT.SS	Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
LavalTP	Laval Théologique et Philosophique
Lediv	Lectio divina
MAMA	Monumenta Asiae Minoris Antiquae, London 1928-1993
MDAI(A)	Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts (Athenische Abt.). Berlin
MDAI(I)	Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts (Abt. Istanbul). Tübingen
NDPAC	Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane
NHC	Nag Hammadi Codices
NHMS	Nag Hammadi and Manichaean Studies
NHS	Nag Hammadi Studies
NTS	New Testament Studies
PG	Patrologia Graeca
PL	Patrologia Latina
PO	Patrologia Orientalis
RSR	Recherches de science religieuse
SBL	Society of Biblical Literature
SC	Sources Chrésiennes
SE	Studi Etruschi. Roma
SEG	Supplementum Epigraphicum Graecum
SGO	Merkelbach, R. - Stauber, J., Steinepigramme aus dem griechischen Osten, Munich, Saur, 1998-2004
SNTS.MS	Studiosorum Novi Testamenti Societas. Monograph Series
SPh	Studia Philologica
SPIB	Scripta Pontifici Instituti Biblici
SSNT	Studia Semitica Novi Testamenti
StAr	Studia Archaeologica
STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
TAM IV1	Dörner, F. K. - von Strizky, M. B. (eds.), Tituli Asiae Minoris: Tituli Bithyniae, Wien 1978
TAM V	Keil, J.-Herrmann, P. (eds.), Tituli Asiae Minoris: Tituli Lydiae, Wien 1989
TDNT	Theological Dictionary of the New Testament
THAT	Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament
ThRdschau	Theologische Rundschau. Tübingen
ThS	Theological Studies
TWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TU	Texte und Untersuchungen
Tyche	Tyche. Beiträge zur alten Geschichte, Papyrologie und Epigraphik. Wien
VT	Vetus Testamentum
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

LA FILIACIÓN EN LOS GNÓSTICOS «SETIANOS». UNA APROXIMACIÓN

Fernando Bermejo Rubio

Universidad de Barcelona

Si hablar de gnósticos es —a no ser en un uso del término *sensu latissimo*— referirse ya a un campo determinado en la religiosidad de la Antigüedad Tardía, hablar de gnósticos setianos supone no sólo delimitar ulteriormente el objeto del discurso, sino nombrar una magnitud problemática y de significado borroso aun para muchos estudiosos de los orígenes cristianos¹. Mi intención en lo que sigue es, tras abordar brevemente los problemas que entraña la categoría de «setianismo» —y que me han inducido a escribir el término entre comillas—, mostrar el sentido y la relevancia del tema de la filiación en los escritos de esta corriente gnóstica.

I. DELIMITACIÓN, RELEVANCIA Y PROBLEMATICIDAD DEL FENÓMENO «SETIANO»

Una de las tareas prioritarias que hubieron de ser afrontadas tras el descubrimiento de la biblioteca de Nag Hammadi consistió en la clasificación de las obras contenidas en los trece códices hallados². Además de textos de más o menos clara adscripción valentiniana³, y de otros pertenecientes a diversas corrientes —gnósticas o no: recuérdense, *v. gr.*, los textos

1. Y ello, a pesar de que tras los hallazgos de Nag Hammadi algunos autores sostuvieron que éstos podrían haber formado parte de la biblioteca de una secta setiana; cf. J. Doresse, «Nouveaux aperçus historiques sur les gnostiques coptes: Ophites et Séthiens»: *Bulletin de l'Institut d'Égypte* 31 (1948-1949) 409-419; J. Doresse, *Les livres secrets des Gnostiques d'Égypte, I: Introduction aux écrits gnostiques coptes découverts à Khénoboskion*, Paris 1958, 283.

2. Sobre este aspecto, cf. L. Painchaud y A. Pasquier (eds.), *Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification. Actes du Colloque tenu à Québec du 15 au 19 septembre 1993*, Québec 1995.

3. Para una discusión sobre la delimitación del corpus valentiniano, cf. F. Bermejo Rubio, *La escisión imposible. Lectura del gnosticismo valentiniano*, Salamanca 1998, 339-360.

herméticos, las *Enseñanzas de Silvano* o el fragmento de la *República* de Platón⁴—, se pudo constatar también la existencia de una constelación de escritos que, dado que compartían ciertas características, parecían constituir un grupo relativamente definido y cerrado. Usando un término —«setiano»— tomado del corpus heresiológico⁵, y que ya había sido usado con anterioridad en la literatura secundaria, en trabajos elaborados en los años setenta y los primeros ochenta el estudioso alemán Hans-Martin Schenke bautizó a la corriente de la que habría derivado ese grupo de textos como «setianismo»⁶.

Schenke definió la pertenencia de un escrito a esta corriente en función de los siguientes criterios: 1) Los setianos se consideran «la semilla (pneumática) de Set»; 2) Set es el salvador gnóstico; Adán aparece a veces como salvador de su hijo Set, y ambos pueden tener un aspecto celeste y/o terrenal; 3) se postula la existencia de una trinidad o tríada divina: el Padre o «Espíritu Invisible», la Madre-Barbēlō y Autogenēs el Hijo; 4) el Hombre (Adán) en su forma primigenia está conectado con esta tríada trascendente; 5) el lugar celeste de reposo para Adán, Set y la semilla de éste son los cuatro conos y luminares de la figura del Autogenēs: Harmozel, Oroiael, Daveith y Eleleth; 6) bajo los cuatro luminares se halla el reino del Demiurgo, Yaldabaoth, personaje negativo que intenta destruir a la semilla de Set; 7) la mitología setiana contiene una periodización distintiva de la historia (eras de Adán, Set, setianos originales y presente), con sucesivas apariciones del Salvador; 8) práctica de misterios cúltricos (bautismo y ritual de ascensión). Junto a estos rasgos fundamentales, hay otros que permitirían establecer relaciones entre algunos de los textos del grupo⁷.

La etiqueta ideada por Schenke —que presupone la existencia de un grupo definido de personas que compartían ciertas creencias y prácticas— generó muy pronto resistencias por parte de algunos estudiosos⁸.

4. *OcNov* (NHC VI 6), *AcGra* (NHC VI 7) y *Ascl* (NHC VI 8); NHC VII 4 y NHC VI 5, respectivamente. Las abreviaturas de los escritos de Nag Hammadi están tomadas de A. Piñero, J. Montserrat y F. García Bazán (eds.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, 3 vols., Madrid 1997-2000; a menos que se indique lo contrario, lo mismo ocurre con las traducciones aquí ofrecidas.

5. El término no aparece en Ireneo, pero sí en Pseudo-Tertuliano (*Adversus omnes haereses* 2, 7-8), Epifanio (*Panarion* 39, 5, 1), Hipólito (*Refutatio omnium haeresium* 5, 19-21) y Teodoro (Heteritarum fabularum compendium 1, 14).

6. H.-M. Schenke, «Das sethianische System nach Nag-Hammadi-Handschriften», en P. Nagel (ed.), *Studia Coptica* (Berliner Byzantinische Arbeiten 45), Berlin 1974, 165-173; Id., «The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism», en B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism, II: Sethian Gnosticism*, Leiden 1981, 588-616; B. Layton, «Gnosis: Zum Forschungsstand unter besonderer Berücksichtigung der religionsgeschichtlichen Problematik: Verkündigung und Forschung 32 (1987) 2-21.

7. Para una lista más completa, cf. Schenke, «The Phenomenon», 593-594.

8. M. Tardieu, «Les livres mis sous le nom de Seth et les Séthiens de l'hérésiologie», en M. Krause (ed.), *Gnosis and Gnosticism. Papers read at the Seventh International Conference on Patristic Studies (Oxford, September 8th-13th 1975)*, (NHS 8), Leiden 1977, 204-210; K. Rudolph, «Die 'sethianische Gnosis' – Eine häresiologische Fiktion?», en Layton (ed.), *Rediscovery*,

Así, por ejemplo, Frederik Wisse consideró la búsqueda de los setianos tan problemática como la del unicornio, señalando la falta de fiabilidad de ciertas categorías heresiológicas, la diversidad de los tratados supuestamente «setianos»⁹, así como, en caso de aceptar que todos se remontan a un solo sistema, la extrema dificultad de explicar la causa de la diversidad que se constata entre los tratados¹⁰. De este modo, Wisse reprochó a Schenke artificiosidad, pues no existiría respaldo documental para mantener que la reconstrucción de su sistema funcionó alguna vez como la enseñanza de una comunidad real, y propuso ver los tratados gnósticos en cuestión no como una enseñanza unitaria, sino como las creaciones inspiradas de individuos aislados, y los temas recurrentes como «free-floating theologumena and mythologumena» que los distintos autores podían usar a su albedrío¹¹.

A pesar de las críticas efectuadas, sin embargo, la categoría de Schenke acabó por imponerse, persuadiendo a muchos estudiosos de la existencia de una comunidad «setiana», y generando una considerable literatura secundaria¹². De hecho, al elenco de textos considerados setianos por el erudito alemán¹³ se han ido añadiendo otros, a veces de manera titubeante¹⁴.

II, 577-578; F. Wisse, «Stalking Those Elusive Sethians», en Layton (ed.), *Rediscovery*, II, 563-576; R. van den Broek, «The Present State of Gnostic Studies»: *Vigiliae Christianae* 37 (1983) 41-71, esp. 54-56. Giovanni Casadio refiere también una anécdota referida a Gilles Quispel, el cual, el 26 de agosto de 1987, declaró en tono solemne en un pub de Oxford que «los setianos no existen» (G. Casadio, *Vie gnostiche all'immortalità*, Brescia 1997, 31, n. 53).

9. «The Gnostic tractates in question only seldom contain all these themes; generally they have only a few of them [...] More disconcerting is the fact that the same theme may appear in different forms, in different contexts, and with different applications from tractate to tractate. The exact meaning or role of the theme is often so obscure in its present context that it is a hazardous venture to say what place it had in the original system» (Wisse, «Stalking», en Layton (ed.), *Rediscovery*, II, 574).

10. «That a system undergoes development, that some details are dropped or added, and that new applications are found is to be expected, but how the unified system which Schenke tries to reconstruct could have become so muddled, deformed, and corrupted as the Gnostic tractates portray is beyond comprehension» (*ibid.*, 575).

11. *Ibid.*, 575: las diferencias entre los tratados serían demasiado grandes como para ser el producto de una comunidad.

12. Para observaciones críticas sobre las objeciones contenidas en los trabajos críticos con Schenke, cf. G. Casadio, *Vie gnostiche*, 30-33; G. G. Stroumsa, *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology*, Leiden 1984, 7-8.

13. *Apócrifo de Juan* (NHC II 1; III 1; IV 1, más la versión del *Berolinensis Gnosticus*: BG 8502, 2); *Hipóstasis de los Arcontes* (NHC II 4); *Libro Santo del Gran Espíritu Invisible o Evangelio de los Egipcios* (NHC III 2; IV 2); *Apocalipsis de Adán* (NHC V 5); *Las Tres Estelas de Set* (NHC VII 5); *Zostriano* (NHC VIII 1); *Melquisedec* (NHC IX 1); *Pensamiento de Norea* (NHC IX 2); *Marsanes* (NHC X); *Allogenes* (NHC XI 3); *Pensamiento Trimorfo* (NHC XIII). A estos escritos hay que añadir el *Tratado sin Título* del Codex Brucianus, así como varios pasajes patrísticos, especialmente el informe de Ireneo sobre los barbelo-gnósticos en *Adversus Haereses* 1, 29, y el testimonio de Epifanio sobre los gnósticos, setianos y arcónticos en *Panarion* 26 y 39-40 (cf. Schenke, «The Phenomenon», en Layton (ed.), *Rediscovery*, II, 588-589).

14. Layton propone añadir *El trueno*: B. Layton, «The Riddle of the Thunder (NHC VI 2)», en C. W. Hedrick y R. Hodgson (eds.), *Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity*, Peabody (Mass.) 1986, 37-54; Turner propone *Hipsifrone* (J. D. Turner, *Sethian Gnosticism and*

Hoy en día se tiende a adscribir a esta corriente también el *Evangelio de Judas* del códice de Al-Minya¹⁵.

La aceptación de la propuesta de Schenke se debe, al menos en parte, a referencias en muchos de los textos al lenguaje distintivo de prácticas de iniciación ritual (bautismo, los cinco sellos...) ¹⁶, así como a la presencia en otros de autodesignaciones del tipo «la semilla de Set», pues ello parece indicar la existencia de grupos sectarios definidos con límites identificables. Se ha observado que aceptar el término «setianismo» no obliga necesariamente a asumir —como hizo Schenke— la existencia de un «sistema setiano» definido, toda vez que es claro que el conjunto de los textos susceptibles de ser incluidos en esta corriente aspiran menos a exponer una doctrina y una teoría del ser que a indicar una vía espiritual y un método para progresar hacia la salvación¹⁷; así, no sería necesario ni conveniente hipostatizar una categoría rígida de «setianismo». De hecho, el «setianismo» ha sido concebido más bien como una serie secuencial de innovaciones religiosas conectadas, aunque probablemente fallidas¹⁸, en la medida en que los grupos a que dio lugar no parecen haber obtenido nunca el tamaño ni la fuerza necesarios para perdurar y convertirse en movimientos religiosos exitosos.

En efecto, al igual que la literatura valentiniana —en la que se han distinguido corrientes¹⁹—, la literatura llamada «setiana» muestra una considerable diversidad interna. John D. Turner ha intentado dar cuenta de estas divergencias proponiendo una historia literaria del gnosticismo setiano en la que los cambios detectados en las obras se explican postu-

the Platonic Tradition, Québec 2001, 62-63); Casadio incluye textos como la *Paráfrasis de Sem, Segundo Tratado del gran Set, Eugnosto u Origen del Mundo* (Casadio, *Vie gnostiche*, 26-28).

15. Sobre el carácter setiano de al menos una sección del texto, cf. J. D. Turner, «The Place of the Gospel of Judas in Sethian Tradition», en M. Scopello (ed.), *The Gospel of Judas in Context. Proceedings of the First International Conference on the Gospel of Judas, Paris, Sorbonne, October 27th-28th, 2006*, Leiden 2008, 187-237. Como diálogo de revelación, el *Evangelio de Judas* presenta estrechas afinidades formales con el *ApocJn* y *EvE*, y en diseño y detalles su versión de la mitología setiana es similar también a porciones del *ApAd* y *Zos*; pero, ciertamente, tiene sus particularidades: «It is so far removed from classical Sethianism, its traditional mythological material so substantially curtailed, and the Christian-Gnostic features elsewhere in the book so prominent, that the Gospel of Judas in its present form seems to be a rather distant offshoot of Sethianism» (G. S. Robinson, «The Relationship of the Gospel of Judas to the New Testament and to Sethianism, Appended by a new English Translation of the Gospel of Judas»: *Journal of Coptic Studies* 10 (2008) 63-98, esp. 80).

16. Sobre esta cuestión, cf. J.-M. Sevrin, *Le dossier baptismal séthien: Études sur la sacramentaire gnostique*, Québec 1986; Turner, *Sethian Gnosticism*, 238-242.

17. Cf. J. D. Turner, «The Gnostic Threefold Path to Enlightenment: The Ascent of Mind and the Descent of Wisdom»: *Novum Testamentum* 22 (1980) 324-351.

18. M. A. Williams, *Rethinking «Gnosticism»: An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton 1996, 91-93; M. A. Williams, «Sethianism», en A. Marjanen y P. Luomanen (eds.), *A Companion to Second-Century Christian «Heretics»*, Leiden 2005, 32-63, esp. 61.

19. Recientemente, empero, se ha argumentado que la clasificación del valentinismo mediante criterios geográficos («rama itálica», «rama oriental») es demasiado insegura como para constituir el punto de partida para un taxonomía fiable de esta corriente; cf. J. Kalvesmaki, «Italian versus Eastern Valentinianism?»: *Vigiliae Christianae* 62 (2008) 79-89.

lando cambios en la interacción que los «setianos» habrían tenido con el cristianismo (y el platonismo) a lo largo de más de dos siglos²⁰. Cronológicamente puede considerarse que las obras conservadas se extienden *grosso modo* desde comienzos del siglo II a finales del siglo III o principios del siglo IV. El núcleo del movimiento abarca entre *ca.* 170 —Ireneo, que escribe hacia 180, conoce una versión del *Apócrifo de Juan*— y *ca.* 260 —época en que Plotino y Porfirio conocen versiones de *Zostriano y Allogenes*—; no obstante, ese arco temporal debería ser ampliado: hacia atrás, pues el monólogo de la Prónoia que concluye el *Apócrifo de Juan*, así como el *Pensamiento Trimorfo (Protennoia Trimorfe)*, parecen textos precursores tempranos que reflejan debates sobre la interpretación del Cuarto Evangelio, retro trayéndonos acaso al primer cuarto del siglo II²¹; y hacia adelante, pues cabe señalar concomitancias entre *Marsanes* y la actividad de Jámblico a finales del siglo III²².

Sin embargo, con las críticas anteriormente señaladas no se acaban los problemas que presenta la categoría de «setianismo». Muy recientemente, el estudioso finlandés Tuomas Rasimus, retomando el fondo de las objeciones de Wisse, ha mostrado de manera sistemática la necesidad de modificar la categoría de Schenke²³. Las características señaladas como rasgos «setianos» serían reductibles a dos (por una parte, la atención especial a Set y su progenie; y, por otra, la utilización de la mitología barbeloíta); ahora bien, según señala Rasimus, estos dos tipos de especulación son formalmente distintos y están testimoniados individualmente en las fuentes disponibles. Así pues, el «sistema setiano» no parece ser una realidad monolítica, sino una combinación de dos tipos de especulación mitológica, que podrían denominarse «setita» y «barbeloíta». Más aún, el supuesto «setianismo» sólo revela una parte de un complejo especulativo más amplio, pues deja fuera a los ofitas de Ireneo de *Adversus*

20. El modelo de desarrollo evolutivo del setianismo excogitado por Turner —1) una identidad inicialmente distinta del cristianismo; 2) aproximación al cristianismo; 3) alienación respecto a éste; 4) asociación con círculos platónicos; 5) eventual alienación respecto a estos— es buena muestra de la complejidad del fenómeno; cf. Turner, *Sethian Gnosticism*, 255-301; Turner, «Time and History in Sethian Gnosticism», en H-G. Bethge, S. Emmel, K. L. King e I. Schletterer (eds.), *For the Children, Perfect Instruction. Studies in Honor of Hans-Martin Schenke on the Occasion of the 'Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften's Thirtieth Year'*, (NHMS 54), Leiden, Boston 2002, 203-214.

21. Sobre la polémica relativa a los paralelos lingüísticos y conceptuales entre el prólogo del Cuarto Evangelio y el *Pensamiento Trimorfo*, cf. Turner, *Sethian Gnosticism*, 272ss.

22. De este modo, los textos «setianos» podrían ordenarse cronológicamente: *PensTr*, *ApocJn*, *HipA*, *Nor*, *ApAd*, *Mel*, *EvE*, *Zos*, *All*, *EsSt*, *Mar*, *Escrito sin Título del Codex Bruccianus* (Turner, *Sethian Gnosticism*, 749-750).

23. T. Rasimus, «Ophite Gnosticism, Sethianism and the Nag Hammadi Library»: *Vigiliae Christianae* 59 (2005) 235-263; estas ideas han sido desarrolladas en una tesis presentada en Québec (2006), de título *Paradise Reconsidered*, accesible en la web: www.theses.ulaval.ca/2006/24044/24044.pdf. La tesis, revisada, será publicada por Brill en la colección *Nag Hammadi and Manichaean Studies*, presumiblemente en 2009, con el título *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking: Rethinking Sethianism in Light of the Ophite Myth and Ritual* (agradezco esta información a T. Rasimus).

Haereses I, 30 (por carecer de características específicamente «setianas» o setitas²⁴), pero el mito ofita²⁵ parece ser —como han señalado otros estudiosos, como Alastair Logan y John Turner²⁶— una fuente principal del *Apócrifo de Juan*²⁷, y del gnosticismo «setiano» en general. A la luz de estas y otras críticas²⁸ se ha propuesto substituir el término «setianismo» por el de «gnosticismo clásico»²⁹, en el que cabría distinguir una mitología ofita, una barbeloíta y una setita³⁰.

Si bien es pronto para aventurar cuál será el destino de esta propuesta, en mi opinión las críticas efectuadas merecen atención y las propuestas alternativas parecen suponer un avance sobre el modelo actual. No obstante, y porque ése es ahora el lenguaje común, no evitaré en el resto de mi exposición las referencias a los «setianos», aunque emplearé asimismo —también por razones a las que enseguida me referiré— las expresiones «gnosticismo clásico» o «mito gnóstico clásico». Valga, en todo caso, el *caveat*.

Antes de entrar en el examen propiamente dicho de la filiación, conviene referirse brevemente a la relevancia que tiene la corriente a la que nos estamos refiriendo para la historia de las religiones y de la filosofía. En comparación con la corriente valentiniana puede afirmarse *grosso modo* que la mitología del mito gnóstico clásico es menos claramente cristiana³¹. Pero incluso si se aceptara la tesis —desarrollada por Simo-

24. En efecto, esta corriente no está interesada en Set como salvador ni como progenitor de una raza especial.

25. Como material ofita Rasimus considera no sólo *Adversus Haereses* I, 30, sino también Orígenes, *Contra Celsum* 4, 24-38; *De Panarion*, 26; *EugB*; *SabJC*; *OgM*; *HipA* y *ApocJn* (*Paradise Reconsidered*, 51-52). Los rasgos principales de esta mitología serían: a) Reescritura de las historias de creación y paraíso del Génesis: valoración positiva del consejo de la serpiente de comer del árbol; b) demonización del creador; presencia de 7 arcontes con nombres específicos (Yaldabaoth, Sabaoth, etc.); c) el aspecto femenino de la divinidad en una serie de figuras Soffia-Eva con papeles prominentes en la historia de la salvación; d) el aspecto masculino de la divinidad suma, expresado en figuras de Anthropoi celestes.

26. Cf. también B. Layton, *The Gnostic Scriptures*, London 1987, 170-181.

27. Al que Turner ha calificado como «The Sethian Revelation *par excellence*» (*Sethian Gnosticism*, 69).

28. V. gr., Rasimus señala concomitancias entre los ofitas y obras excluidas de la taxonomía de Schenke, como *EugB*, *SabJC* y *OgM*. Para una lista completa de los textos incluidos en la nueva propuesta, cf. Rasimus, *Paradise Reconsidered*, 56.

29. «I propose we replace Schenke's category of Sethianism altogether with a wider one that includes texts that draw upon these Barbeloite, Sethite and Ophite materials [...]. However, since speculations about Seth do not occupy a central place in this new and wider corpus, I suggest we rename it. I propose the label 'Classic Gnostic' for the corpus, thus partially following Layton, but partially participating in the long scholarly tradition of defining early classic Gnosticism» (*Paradise Reconsidered*, 53-54). El término «Classic Gnostic Scriptures» había sido usado con anterioridad por Bentley Layton (*The Gnostic Scriptures*, 170ss.).

30. Lo esencial de la mitología barbeloíta consistiría en especulaciones acerca de los primeros principios, concebidos como una tríada compuesta de Padre, Madre Barbélō e Hijo Autogenēs, mientras que la mitología setita estaría centrada en Set como salvador y transmisor de conocimiento salvador, y considera a los gnósticos como la semilla virtuosa de Set.

31. Por ejemplo, mientras que en el valentinismo el papel primario del salvador es desempeñado por Cristo, el mito setiano presenta una serie de salvadores; y aun si la tendencia a iden-

ne Pétrement— de que las formas de gnosticismo halladas en los textos denominados «setianos» no pueden ser comprendidas al margen del cristianismo, ello no obligaría en absoluto a aceptar la otra tesis³² según la cual las ideas contenidas en los escritos «gnósticos clásicos» provienen *in toto* de fuentes valentinianas³³. Cabe la posibilidad de que el mito gnóstico clásico, lejos de depender del valentinismo, sea más bien la matriz a partir de la cual el valentinismo haya evolucionado (la cual es, dicho sea de paso, la opinión del propio Ireneo³⁴).

Esta apreciación cobra mayor fuerza y significación a la luz de la discusión reciente en torno a la mismísima categoría de «gnosticismo». Varios trabajos críticos escritos en los últimos años han sostenido que «gnosticismo» constituye una categoría de dudoso valor, argumentando que es un constructo arbitrario y moderno³⁵ efectuado con base en generalizaciones indebidas. Algunos autores han señalado que el término no sólo no es útil, sino que es contraproducente en la medida en que introduce confusión, y que por consiguiente debería ser descartado³⁶. Sin pretender entrar aquí en esta compleja discusión, limitémonos a consta-

tificar salvadores con Cristo es observable también en textos setianos, Cristo no es una figura tan central como en el valentinismo. Además, el mito setiano dibuja un retrato más crítico y polémico del creador del mundo, como un ser arrogante, ignorante y malo (mientras que en el valentinismo no es realmente malo sino más bien sólo limitado y justo). Esto comporta que el juicio que los setianos emiten de las corrientes protoortodoxas sea especialmente áspero, y que la relación entre ellos y la Gran Iglesia parezca haber sido mucho más difícil que la mantenida entre ésta y los valentinianos (la tripartición antropológica valentiniana podría ser interpretada como un compromiso con el resto de cristianos no-gnósticos).

32. «Les ‘gnostiques’ dont parle Irénée dans ses chapitres 1, 29-31 ne doivent pas nécessairement être considérés, quoi qu’il en dise, comme antérieurs à Valentin, et [...] la ressemblance de leurs idées avec celles des Valentiniens pourrait s’expliquer au contraire par leur dépendance à l’égard de ceux-ci [...]. L’Apocryphon de Jean, c’est-à-dire l’hérésie que décrit Irénée dans 1, 29, ne peut guère s’expliquer que comme un développement de certains thèmes que nous trouvons chez les premiers Valentiniens» (S. Pétrement, *Le Dieu séparé*, Paris 1984, 497-498).

33. Así, por ejemplo, los intentos de Pétrement de derivar las figuras de los cuatro luminares a partir de la comprensión valentiniana de Jesús no resultan convincentes, pues estas figuras parecen estar demasiado enraizadas en la mitología gnóstica como para haber sido tomadas prestadas de otro sistema; cf. A. H. B. Logan, *Gnostic Truth and Christian Heresy. A Study in the History of Gnosticism*, Edinburgh 1996, 21ss.

34. Tras exponer en 1, 29-30 doctrinas similares a las del núcleo del *Apocjn*, Ireneo prosi-gue: «Tales quidem secundum eos sententiae sunt: a quibus, uelut Lernaea hydra, multiplex capitibus fera [de] Valentini scola generata est» (*Adversus Haereses* 1, 30, 15). Según *Adversus Haereses* 1, 11, 1, Valentin habría adaptado los principios (ἀρχαί) «de la herejía llamada gnóstica» al carácter peculiar de su propia escuela.

35. El término «gnosticismo» parece haber sido acuñado en el siglo XVII por el platónico de Cambridge Henry More (1614-1687), en su obra *An Exposition of the Seven Epistles* (1669), sobre las siete cartas del Apocalipsis.

36. Williams, *Rethinking ‘Gnosticism’*, *passim*; K. King, *What Is Gnosticism?*, Cambridge 2003. Ya Kurt Rudolph había mostrado anteriormente su escepticismo: «‘Gnostics’ has proved its worth and is very much to the point; this is less true of ‘Gnosticism’ and we should eliminate it as far as possible, since it is not only pejorative, but also confusing» (K. Rudolph, «‘Gnosis’ and ‘Gnosticism’ – The Problems of Their Definition and Their Relation to the Writings of the New Testament», en A. H. B. Logan y A. J. M. Wedderburn, *The New Testament and Gnosis. Essays in Honour of Robert McL. Wilson*, Edinburgh 1983, 21-37, esp. 28).

tar que algunos estudiosos han intentado últimamente precisar el significado del término, considerando la posibilidad de circunscribirlo para abarcar un conjunto más limitado de materiales. Así, Bentley Layton ha argumentado que el término *γνωστικός*, tras ser usado por Platón para referirse a facultades de la personalidad, fue primeramente usado para referirse a personas como entidades sociales por Ireneo, que lo utilizó para referirse a una *αἵρεσις* cristiana, más tarde identificada por otros autores cristianos (Clemente de Alejandría, PseudoHipólito, Epifanio) y paganos (Celso, Plotino y Porfirio). Layton señaló que las únicas personas llamadas propiamente «gnósticos» en la Antigüedad fueron miembros de este grupo, de tal modo que las síntesis de sus ideas proporcionadas por sus adversarios son la más plausible piedra de toque para identificar otro material como gnóstico. La búsqueda de lo distintivamente gnóstico llevó a Layton a identificar como tal el mito que Ireneo sintetiza en *Adversus Haereses* 1, 29-30³⁷, que se reencuentra en todas las versiones del *Apócrifo de Juan*, así como las obras citadas por los cristianos gnósticos de la escuela de Plotino (Porfirio, *Vita Plotini* 16) y las principales obras de Nag Hammadi que Schenke había caracterizado como «setianas»³⁸. De manera independiente, Alastair Logan obtuvo conclusiones similares en un estudio monográfico sobre el *Apócrifo de Juan*, y ha precisado recientemente su posición³⁹.

Esto significa que los intentos de delimitar con mayor rigor la categoría «gnosticismo» nos conducen al tipo de pensamiento que hemos de abordar aquí⁴⁰. El *analogatum princeps* para una consideración del fenómeno gnóstico estaría constituido precisamente por el «setianismo» o, si se prefiere, por el «mito gnóstico clásico»⁴¹. Y esto permite ya deducir ulteriormente la importancia de esta corriente, que podría ser la forma más temprana de gnosticismo textualmente testimoniada y la inspira-

37. Que la noticia de Ireneo en *Adversus Haereses* 1, 29 puede y debe ser incluida en el dossier setiano había sido ya señalado por H.-M. Schenke, «The Phenomenon», 588; J. D. Turner, «Sethian Gnosticism: a Literary History», en Hedrick y Hodgson (eds.), *Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity*, 55-86, esp. 56.

38. «Only data identified by these first steps should be assumed to describe the Gnostics. 'Gnosticism' thus means an inductive category based on these data alone» (B. Layton, «Prolegomena to the Study of Ancient Gnosticism», en L. M. White y O. L. Yarbrough (eds.), *The Social World of the First Christians*, Minneapolis 1995, 334-350, esp. 343).

39. Logan, *Gnostic Truth and Christian Heresy*; Íd., *The Gnostics. Identifying an Early Christian Cult*, London 2006.

40. Como ya sugirió M. A. Williams al referirse a la noción de «religión gnóstica» empleada por Birger Pearson (en la senda de Hans Jonas, Gilles Quispel o Kurt Rudolph): «Pearson's entire argument would be more plausible if he were to confess that his reconstructed 'religion' is not some broad thing called 'Gnosticism' but a much more specific religious tradition or assortment of sources that he and many other scholars today would call 'Sethian'» (*Rethinking «Gnosticism»*, 175, n. 59).

41. Logan excluye a los valentinianos de la etiqueta «gnóstica» (*The Gnostics*, 9); Pearson se inclina a incluirlos (B. A. Pearson, *Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt*, London/New York 2004, 201-223, esp. 221-222).

ción principal para la mitología valentiniana⁴², cuya importancia para la constitución de la teología de la «Gran Iglesia» mostró Antonio Orbe de modo tan concienzudo⁴³. Son también conocidos los estrechos paralelismos existentes entre el monólogo de la Prónoia en la conclusión del *Apócrifo de Juan* y el *Pensamiento Trimorfo*, y, por otra parte, el prólogo del Cuarto Evangelio⁴⁴.

Por lo demás, si bien probablemente exiguas en términos cuantitativos, las comunidades que se atuvieron al mito gnóstico clásico en el que el «setianismo» se engloba tuvieron cierta importancia no sólo en la historia de la espiritualidad, sino también en la de la filosofía de la Antigüedad Tardía⁴⁵. En particular, no sólo es claro a partir del testimonio de Porfirio que hubo un diálogo crítico entre estos gnósticos y varios filósofos neoplatónicos ca. 260-270, sino que se ha señalado que ese diálogo puede haber tenido una influencia formativa sobre ciertos aspectos clave del pensamiento de Plotino⁴⁶, quien —al igual que sus discípulos Amelio y Porfirio— escribió un *Gross-schrift* en forma de tetralogía contra los gnósticos⁴⁷, más específicamente contra los «setianos»⁴⁸.

42. «Sethianism is now the earliest Gnostic movement for which we possess a great deal of textual evidence, apparently antedating and forming a partial source for another equally well-documented form of Gnosticism, the Christian school of Valentinus (120-160 C) and his followers» (Turner, *Sethian Gnosticism*, 747). Cf. A. M. McGuire, «Valentinus and the gnōstikē hairesis: Irenaeus, Haer. I. xi.1 and the Evidence of Nag Hammadi», en E. A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica* 18, Kalamazoo 1985, 247-252.

43. Especialmente, como es sabido, en sus *Estudios valentinos*, 5 vols., Roma 1955-1966.

44. Sobre esta cuestión, cf. J. M. Robinson, «Sethians and Johannine Thought. The Trimorphic Protennoia and the Prologue of the Gospel of John», en Layton, *Rediscovery*, II, 643-662; A. H. B. Logan, «John and the Gnostics: The Significance of the Apocryphon of John for the Debate about the Origins of the Johannine Literature»: *Journal for the Study of the New Testament* 43 (1999) 41-69; M. Waldstein, «The Providence Monologue in the Apocryphon of John and the Johannine Prologue»: *Journal of Early Christian Studies* 3 (1995) 369-402, esp. 369-370, 398-402. El sentido de la relación no es claro. Para algunos estudiosos (J. Helderman, P. Hofrichter, Y. Janssens, R. McL. Wilson o E. M. Yamauchi) el texto gnóstico depende del Cuarto Evangelio; para otros, es —al menos, en una versión más primitiva— la fuente de éste (C. Colpe, G. Schenke, J. M. Robinson); otros aún (como G. W. MacRae, C. E. Evans o J. E. Ménard) creen que ambos textos son versiones independientes pertenecientes a un medio interpretativo común, el de las tradiciones judías sobre la Sabiduría.

45. Cf. Williams, «Sethianism», en Marjanen y Luomanen, *Companion*, esp. 56-57.

46. «Gnostic thought (and particularly Sethian Gnosticism) is a genuine motive force for the critical development of Plotinus' own thinking, since clearly it is at least in part because of the Gnostics that Plotinus is compelled to rethink, not only the interpretation of Plato's *Timaeus*, but also the central question of what divine creativity or creative making in general really is» (K. Corigan, «Positive and Negative Matter in Later Platonism: The Uncovering of Plotinus' Dialogues with the Gnostics», en J. D. Turner y R. Majercik [eds.], *Gnosticism and Later Platonism. Themes, Figures, and Texts*, Atlanta 2000, 19-56, esp. 55).

47. Los números 30-33 de las *Ennéadas*: Enn 3, 8; 5, 8; 5, 5; 2, 9. Amelio escribió 40 volúmenes contra el libro titulado *Zostriano*, mientras que Porfirio refutó en varios volúmenes una obra titulada *Libro de Zoroastro*.

48. Sus oponentes deben de haber usado escritos similares en contenido a *Zos*, *EsSt* o *All* (Porfirio, *Vita Plotini* 16). En mi obra *La escisión imposible* (p. 29, n. 15), cité con aprobación a varios autores según los cuales los oponentes de Plotino fueron valentinos. No obstante,

II. TIPOS DE FILIACIÓN EN LOS TEXTOS «SETIANOS»

Términos equivalentes a «filiación» (υιότης) apenas aparecen en Nag Hammadi. El término copto **ΜΝΤΩΗΡΕ** es raro; hallamos un ejemplo en uno de los escritos suplementarios a la *Exposición Valentiniana*, en el que —en medio de la contraposición de dos series de términos— se opone a la esclavitud (**ΜΝΤΩΜΖΑΛ**)⁴⁹. En los textos calificados de «setianos», se halla sólo en *Melquisedec*, en donde se dice —lamentablemente en un pasaje muy lagunoso— que «Jesús Cristo el Hijo de Dios]» revestirá la filiación (**ΤΜΝΤΩΗΡΕ**) y la bondad⁵⁰. Así pues, a falta de ulterior base documental, lo que convendrá examinar no es tanto el término cuanto las relaciones de filiación que hallamos en los textos.

Este aspecto no parece haber sido tratado específicamente con anterioridad en la bibliografía disponible, por lo cual en esta primera aproximación me ha parecido apropiado limitarme a identificar los principales contextos y tipos de filiación en el mito gnóstico clásico⁵¹. Es esto lo que consideraremos pormenorizadamente a continuación.

1. *La filiación en el ámbito divino: la tríada primordial como relación familiar*

En la corriente que aquí abordamos, no es necesario escudriñar muy lejos para hallar el tema propuesto para el análisis. En efecto, en diversos tratados «setianos», y en particular en los más tempranos como el *Apócrifo de Juan* o el *Pensamiento Trimorfo*, ya la esfera más alta de lo divino está constituida por una trinidad —o tríada⁵²— de figuras que son pre-

podría haber más razones para pensar que Plotino tuvo en mente a otros gnósticos. Ésta fue ya la idea de Carl Schmidt, *Gnostische Schriften im koptischen Sprache aus dem Codex Brucianus*, Leipzig 1892, 598-665, esp. 646-648 (quien, por supuesto, utilizó un concepto estrictamente heresiológico de «setianos»); cf. Logan, *The Gnostics*, 47-50. De todos modos, sigue habiendo razones para pensar que, como observó Orbe, diversas críticas de Plotino son susceptibles de alcanzar a los valentinianos.

49. NHC XI 2 («Sobre el Bautismo B» 42, 20). La contraposición de «hijo» y «esclavo» se halla en otro texto valentiniano, el *Evangelio de Felipe* (NHC II 3) 80, 24.30; 81, 12.

50. *Mel* (NHC IX 1) 1, 9.

51. Dada la complejidad y cantidad de las fuentes «setianas» y, *a fortiori*, de las «gnósticas clásicas», y por tanto el peligro real de incurrir en generalizaciones apresuradas, he optado por centrar mi análisis en algunos textos sobre cuyo carácter «clásico» hay consenso, y cuya redacción original parece remontarse al siglo II. Aunque me referiré ocasionalmente a otras obras, prestaré mayor atención a textos como *Apócrifo de Juan*, *Pensamiento Trimorfo* (a cuya composición puede haber servido de estímulo el «Monólogo de la Prónoia» al final de la versión larga del *Apócrifo de Juan*) e *Hipóstasis de los Arcontes*, así como Ireneo, *Adversus Haereses* 1, 30. Obras como *Zos*, *All*, *EsSt* y *Mar* testimonian ya conexiones con el neoplatonismo y han de ser colocados en el siglo III, mientras que *EvE* y *Mel* parecen colocarse ya en el perno de esta evolución.

52. Cf. A. Böhlig, «Triade und Trinität in den Schriften von Nag Hammadi», en Layton (ed.), *Rediscovery*, II, 617-634. Obsérvese que los tratados «setianos» más platonizantes substituyen esta terminología triádica por un monismo absoluto (cf. Turner, *Sethian Gnosticism*, 500ss., 754ss.): «In the ascent pattern treatises, the older Father, Mother, Son nomenclature for the divine triad in the descent pattern treatises has become obsolete...» (*ibid.*, 756).

sentadas explícitamente como una familia de Padre, Madre e Hijo⁵³. La constitución de la tríada es imaginada de este modo: el Padre emite su propio pensamiento, caracterizado como una figura femenina (Énnoia o Prónoia), y a su vez ésta deviene Madre de un Hijo «autogenerado»⁵⁴. En el *Apócrifo de Juan*, el ser celeste que se manifiesta de manera polimórfica al narrador⁵⁵, tras tranquilizar a su interlocutor comienza precisamente diciéndole: «Yo soy el Padre, yo soy la Madre, yo soy el Hijo (ΑΝΟΚ [ΠΕ ΠΕΙΚΩΤ ΑΝΟΚ ΠΕ] ΤΜΑΔΥ ΑΝΟΚ ΠΕ ΠΩΗΡΕ)»⁵⁶. Esta proclamación no constituye la única referencia a la tríada, que aparece más tarde en una doxología, en la cual se habla de los «tres eones» como «el poder perfecto»⁵⁷.

El ser supremo, correspondiente al Uno plotiniano, es denominado —en todos los tratados incluidos por Schenke en su categoría, salvo *Marsanes* (y quizás también *Allogenes*)— «Espíritu Invisible». El adjetivo indica ya su máxima trascendencia, y en qué medida las vías negativas son utilizadas para aproximarse asintóticamente a él: el Espíritu Invisible parece trascender aun el reino del ser. El *Apócrifo de Juan* (al igual que *Allogenes*) comienza su teogonía con una descripción de este ser supremo, para el cual incluso el calificativo «dios» resulta inadecuado⁵⁸. Sin embargo, no por ello se le ahorra el lenguaje catafático, y en particular se le aplica sin ambages el calificativo de «Padre»: es «una monarquía sobre la cual no hay nada. Es el verdadero [Dios] y Padre del Todo, el Espíritu Invisible...»⁵⁹.

El despliegue de esa unidad primordial en multiplicidad acontece como un proceso de reflexión mental a través del cual el primer principio se exterioriza y se objetiva en la forma de su paredro, Prónoia, que recibe el nombre «Barbēlō»⁶⁰. Barbēlō es la consorte del Padre, imagen del Espí-

53. La posible influencia del *Timeo* (48E-52D) en esta nomenclatura ha sido señalada: Turner, *Sethian Gnosticism*, 252-253; Turner, «The Gnostic Sethians and Middle Platonism: Interpretations of the *Timaeus* and *Parmenides*»: *Vigiliae Christianae* 60 (2006) 9-64, esp. 14-15.

54. Éste es uno de los rasgos característicos de los tratados setianos que parecen faltar en el *Evangelio de Judas*.

55. Cf. G. Stroumsa, «Polymorphie divine et transformations d'un mythologème: L'Apo-cryphon de Jean' et ses sources»: *Vigiliae Christianae* 35 (1981) 412-434.

56. *Apocjn* (NHC II 1) 2, 13-15. La primera parte del texto es conjetural, pero está apoyada por el BG y parece ser obvia.

57. *Apocjn* (NHC II 1) 9, 13-14.

58. *Apocjn* (NHC II 1) 2, 33-3, 1. *Apocjn* y *All* contienen algunos paralelos muy estrechos, que probablemente dependen de una fuente común. Otros paralelos literales en el ámbito de la teología negativa se descubren entre *Zostriano* y el *Adversus Arium* I, 49 de Mario Victorino; cf. M. Tardieu, «Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus», en *Res Orientales* IX, Bures-sur-Yvette 1996, 7-114; C. Barry, W.-P. Funk, P.-H. Poirier y J. D. Turner, *Zostrien* (NH VIII 1), Bibliothèque Copte de Nag Hammadi (Section Textes 24), Québec 2000, 32-225; 483-662.

59. *Apocjn* (NHC II 1) 2, 28ss. «El Todo» es un término que designa no la totalidad de lo real, sino los eones espirituales.

60. Aunque no analizaremos aquí las etimologías propuestas, resulta interesante observar que varias de ellas están conectadas con el lenguaje de la filiación, v. gr. el hebreo *barah ba'lo*

ritu Invisible. Esta hipóstasis, que en el *Apócrifo de Juan* aparece como la autoconcepción y objetivación del Padre, recibe toda una lista de títulos, que varían en los distintos textos o incluso en las distintas recensiones de un mismo texto —como el *Apócrifo de Juan*—; algunos de esos títulos son especialmente significativos en la discusión del tema que nos ocupa: así, Barbēlō es llamada —además de «Hombre Primordial»⁶¹— «Matriz del Todo» (ΜΗΤΡΑ ΜΠΤΗΡΩ), y ΜΗΤΡΟΠΑΤΩΡ (μητροπάτωρ)⁶².

El autodespliegue de la mónada suprema halla su compleción en la generación del tercer miembro de la tríada divina, el Hijo:

El (Espíritu) miró hacia dentro de Barbēlō por medio de la pura luz que rodea al Espíritu Invisible y su resplandor, y ella concibió de él. Engendró (ΔΙΧΤΟ) una centella de luz semejante a la luz beata, aunque sin igualar su magnitud⁶³. Éste es un unigénito (ΥΠΟΥΩΤ; BG 30, 4-5: ΜΟΝΟΓΕΝΗΣ) del Mētrōpātōr que se había manifestado, su único vástago, el Unigénito del Padre⁶⁴.

El Espíritu Invisible es calificado reiteradamente en esta sección del *Apócrifo de Juan* de «virginal» (ΠΑΡΘΕΝΙΚΟΝ)⁶⁵. Sea o no la aplicación de este epíteto al dios sumo un indicio del carácter secundario de la recensión larga⁶⁶, en todo caso cabe observar que el calificativo de «(Espíritu) virginal» es atribuido en *Adversus Haereses*⁶⁷ y en otras versiones del texto (BG 30, 20-31, 1) a Barbēlō, uno de cuyos eones es «Incorruptibilidad». Nos encontramos aquí con una típica proyección gnóstica de seres y acontecimientos terrenos en el mundo celeste⁶⁸: tal como, según el Evangelio de Lucas⁶⁹, una virgen, receptiva y sumisa a la revelación según la cual concebirá a un Hijo de Dios, lo tiene de manera puramente espiritual, así la virgen Barbēlō engendra espiritualmente al Hijo de Dios.

(«hija del Señor») o el arameo *bar belo* («hijo de su Señor»). Cf. Pétrement, *Le Dieu séparé*, 136-140; Logan, *Gnostic Truth*, 98-100, quien concluye cautamente: «It may be best to assume that the name is an imaginative invention of the creative genius (or geniuses) responsible for the myth, sufficiently evocative of the kind of etymologies scholars have suggested to have seized the imaginations of generations of later Gnostics and survived various reinterpretations, Sethian, Valentinian, and Neoplatonic» (p. 100).

61. *Apocjn* (NHC II 1) 5, 7; 6, 3-4.

62. Sobre el uso de este término, cf. S. Giversen, *Apocryphon Johannis. The Coptic Text of the A.J. in the Nag Hammadi Codex II with Translation, Introduction, and Commentary*, (Acta Theologica Danica 5), Copenhagen 1963, 168.

63. La versión de Ireneo en *Adversus Haereses* 1, 29, 1 habla de «luz» en lugar de «centella de luz», y no menciona la desigualdad de la luz. BG 30, 1-4 atribuye la concepción a Barbēlō.

64. *Apocjn* (NHC II 1) 6, 10-19.

65. *Apocjn* (NHC II 1) 4, 34; 5, 2.12.18; 6, 19; 7, 19.24; 31, 13. «Virginity probably implies that the first spirit is completely unaffected by and distant from all that is earthly» (Giversen, *Apocryphon Johannis*, 166).

66. Tal como sostiene Logan, *Gnostic Truth*, 77 *ad finem*.

67. *Quidam enim eorum Aeonem quondam numquam senescentem in virginali Spiritu subiunt, quem Barbelon nominant* (*Adversus Haereses* 1, 29, 1).

68. Tal como señaló A. Logan, «John and the Gnostics», 52-54.

69. Lc 1, 30-35; 46-49.

Mientras que el relato de Ireneo sobre los barbelognósticos⁷⁰ distingue a Cristo-Luz (emitido por el Padre y Barbēlō) del Autogenēs, nacido después del par Ēnnoia-Logos, el *Apócrifo de Juan* aparentemente ha fundido, de manera secundaria, las dos figuras distintas de Cristo y Autogenēs⁷¹. Esta denominación de «Autogenēs» —es decir: «Autogenerado», «Engendrado de sí mismo»— no debe extrañar, y de hecho los setianos yuxtaponen con toda naturalidad este apelativo con el de «hijo»⁷² e «hijo de Barbēlō»⁷³. Que la filiación no es incompatible con la caracterización de «Autogenerado» puede ser explicado de varios modos. Pétrement, basándose en un artículo de John Whittaker⁷⁴, arguye que algunos filósofos paganos aplicaron expresiones que significan «engendrado de sí mismo» no ya al primer principio sino a un segundo principio o segundo dios —y, más generalmente, a principios derivados (así, Porfirio se refiere al Nous, el segundo estrato de la metafísica neoplatónica, como αὐτογέννητος y αὐτομητροπάτωρ, si bien es claro que procede del Uno; en Jámblico y Proclo se hallan afirmaciones equivalentes)—. La razón de ello es que para estos filósofos el primer principio es perfectamente inmóvil, y, por tanto, incapaz de engendrar: habría aquí procesión, pero no filiación. Puede entenderse así que «Autogenerado» no significa simplemente «ingenerado», como muestra también la terminología empleada por los peratas según Hipólito⁷⁵. No obstante, también porque los filósofos más antiguos de los que puede decirse que atribuyen la autogeneración al segundo principio son autores del siglo III⁷⁶, según Pétrement, la idea se comprendería mejor a la luz del cristianismo⁷⁷.

En todo caso, lo que nos ha interesado constatar es que la importancia del lenguaje de la filiación es visible ya en el comienzo del mito gnós-

70. *Adversus Haereses* 1, 29.

71. Cf. Logan, *Gnostic Truth*, 81; R. Van den Broek, «Autogenes and Adamas. The Mythological Structure of the Apocryphon of John», en M. Krause (ed.), *Gnosis and Gnosticism. Papers read at the Eight International conference on Patristic Studies*, (NHS 18), Leiden 1981, 16-25. Las distintas versiones del *ApocJn* operan la identificación de Cristo con el Autogenēs: BG 30, 6; III 9, 17; II 7, 16-17; IV 11, 7-8.

72. V. gr., *ApocJn* (NHC II 1) 7, 18.

73. BG 32, 5-6: ΠΟΥΗΡΕ ΝΤΒΑΡΒΗΛΩ.

74. J. Whittaker, «The historical background of Proclus' doctrine of the Authypóstata», en *Entretiens sur l'Antiquité classique XXI*, Vandoeuvres 1975, 193-237; J. Whittaker, «Self-Generating Principles in Second Century Gnostic Systems», en B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism, vol. 1: The School of Valentinus*, Leiden 1981, 176-189.

75. Los peratas distinguen entre un primer principio «inengendrado»; un segundo «autoengendrado», y un tercero «engendrado» (Hipólito, *Refutatio* 5, 12, 3).

76. Whittaker duda de que la idea se halle ya en Numenio (segunda mitad del siglo II): «The historical background», 230 n. 1.

77. «Que l'engendré de soi-même' soit la seconde Personne divine, cela ne se comprend, au fond, que dans le christianisme. La première Personne, dans le christianisme, n'est engendrée par rien, elle est simplement inengendrée. Tandis que la seconde est engendrée par le Père, par Dieu, mais par un Dieu qui est la même essence que cette Personne et qui est donc en un sens identique à elle. Le second être divin est donc engendré, mais engendré par lui-même» (*Le Dieu séparé*, 571).

tico clásico, en la misma discusión de la teogonía. Esta comprensión de la divinidad como una tríada de Padre, Madre e Hijo constituye el núcleo del mito barbeloíta, y ha pasado a formar parte de los tratados «setianos» como el *Apócrifo de Juan*.

2. *La filiación del Demiurgo por Sofía*

En la filiación del Hijo a partir del Espíritu Invisible y su consorte, Barbēlō, se percibe un armónico retrato de familia. Tras la descripción de la trinidad superior de Padre, Madre e Hijo que hallamos, *v. gr.*, en el *Apócrifo de Juan*, otros seres divinos —una dodécada de eones— son emitidos y establecidos sobre cuatro luminaires provenientes del divino Autogenēs. Estas figuras no tienen la consistencia ni la posición prominente que ocupan los miembros de la trinidad⁷⁸. Todos ellos forman una suerte de corte celestial que cumple «el querer del Padre». En efecto, en los primeros estadios de la emergencia de la familia divina, cada vez que la Madre Barbēlō o el Hijo pretenden la aparición de una nueva facultad o entidad colaboradora, dan muestras de una meticulosa deferencia en tanto que sistemáticamente solicitan el consentimiento del Espíritu Invisible. A medida que cada nueva entidad hace acto de presencia, aparece ordenada y respetuosamente ante el Espíritu (o ante éste y Barbēlō) y ofrece alabanza y glorificación⁷⁹.

Pues bien, los eones que forman la última tríada de la dodécada, establecida sobre el cuarto luminar (Eleleth), se llaman «Perfección», «Paz» y «Sabiduría»⁸⁰. Al igual que en el valentinismo Sabiduría es el último eón de la dodécada⁸¹, así también el último de los eones establecidos sobre el cuarto luminar, Eleleth, recibe el nombre de Sofía. Como es sabido, en algunos mitos gnósticos la creación del mundo se atribuye a una caída a partir de una situación de perfección inicial del mundo superior. En general, es un alma cósmica o un ser equivalente la figura a la que se le atribuye esa caída. La personificación por excelencia de este principio es la Sabiduría, que comete una transgresión en su búsqueda de conocimiento directo y/o imitación de la deidad suprema. Este intento conduce en última instancia a la creación del mundo material y explica la creencia de que las almas humanas sufren cautiverio en éste, siendo fragmentos perdidos de la substancia divina⁸².

78. De ellas se dice que ocupan un lugar junto a Barbēlō o al Hijo, pero no directamente cabe el Espíritu Invisible (cf. Giversen, *Apocryphon Johannis*, 178).

79. Cf. *Apocjn* (NHC II 1) 5, 2ss.; 5, 11-6, 2; 6, 28-7, 24.

80. *Apocjn* (NHC II 1) 8, 19-20. El cuarto luminar es la sede de las almas arquetípicas de «los que ignoraron el Pleroma y no se apresuraron a arrepentirse, antes bien se demoraron un tiempo y después se arrepintieron»: *Apocjn* (NHC II 1) 9, 18-22. Ésta es la situación de Sofía.

81. Ireneo, *Adversus Haereses* 1, 1, 2.

82. Obsérvese que Plotino reconoce la equivalencia entre el alma del mundo y la figura de Sofía en las obras gnósticas a las que tuvo acceso (*Enn* 2, 9 [33] 10, 19-24). En los mitos setianos

Así pues, a pesar de los tranquilizadores nombres de los otros dos eones de su tríada (Perfección, Paz), la mención de Sabiduría nos pone en la pista de que la armonía familiar corre peligro y de que un momento trágico se cierne⁸³. Al fin y al cabo, la filiación puede introducir el peligro de una tensión entre el deseo del Padre por mantener la preeminencia y las tendencias filiales, que pueden ser centrífugas o intentar la usurpación del rol paterno⁸⁴.

Estas sospechas están legitimadas. En lugar de atenerse pacíficamente a la voluntad del Padre, Sofía concibe un pensamiento propio y toma una iniciativa impetuosa al margen de esa voluntad y sin la aprobación de su consorte (no identificado en el texto del *Apócrifo de Juan* ni mencionado anteriormente)⁸⁵:

[La Sabiduría] deseó manifestarse en una imagen salida de sí misma sin la voluntad del Espíritu —él no lo consentía— y sin su consorte, y sin su consideración (ΑΧΜ ΠΟΥΩΩ ΜΠΕΠΝΑ ΜΠΕΦΡΕΥΔΟΚΕΙ ΑΥΩ ΑΧΜ ΠΕΣΩΒΡ ΝΖΩΤΡ ΑΥΩ ΑΧΜ ΠΕΦΜΟΚΜΕΚ). Y aunque no lo consentía su elemento masculino, y sin haber obtenido su acuerdo, y a pesar de haberlo premeditado sin el consentimiento del Espíritu y de no contar con el acuerdo, ella se hizo adelante. Puesto que había en ella una potencia invencible (BG: Proúneikos⁸⁶), su pensamiento no permaneció inactivo, y a partir de ella se manifestó una obra imperfecta y distinta de su forma, pues la había producido sin su consorte. No se parecía a la figura de su Madre, sino que tenía otra forma (ΝΕΟΥΑΤΣΜΟΤ ΠΕ ΑΠΕΙΝΕ ΝΤΕΦΜΑΔΥ ΕΦΟ ΝΒΕΜΟΡΦΗ).

Una vez hubo visto su deseo (realizado), éste se transmutó en la figura de una serpiente con rostro de león; sus ojos eran como relámpagos resplandecientes. Lo arrojó lejos de ella, fuera de aquellos lugares, para que no lo viera ninguno de los inmortales, pues lo había creado en ignorancia. Lo envolvió en una nube luminosa y lo colocó en un trono en medio de la

—y valentinianos— Sofía parece operar como el modelo de la experiencia humana, en la medida en que se ve envuelta en una experiencia de desorden y pasión, pero también en la medida en que, despierta por la llamada divina, opera un movimiento de retorno y es restaurada a su lugar natural espiritual.

83. Cabe recordar aquí análisis clásicos de la estructura del cuento: «The specter of the misfortune to follow already hovers invisibly above the happy family» (V. Propp, *Morphology of the Folktale*, Austin 1968, 27).

84. También en el relato de los ofitas de Ireneo —que, según Rasimus, tiene gran importancia para la comprensión de la génesis de los setianos—, las potencias generadas por Yaldabaoth se vuelven contra éste para arrebatarle su predominio: *Quibus factis ad litem et iurgium adversus eum conversos esse filios eius de principatu (Adversus Haereses 1, 30, 5)*.

85. Cf. *Adversus Haereses* 1, 29, 4: *Sine bona uoluntate Patris impetum fecerat*. Para otros relatos de la generación por parte de Sofía, cf. Logan, *Gnostic Truth*, 124-125.

86. Mientras NHC II 10, 1 habla de ΤΒΟΜ ΝΑΤΧΡΟ ΕΡΟΣ, BG 37, 1 habla de ΠΕΠΡΟΥΝΙΚΟΝ. Sobre el término προύνεικος, cf. A. Pasquier, «Prouneikos. A Colorful Expression to Designate Wisdom in Gnostic Texts», en K. L. King (ed.), *Images of the Feminine in Gnosticism*, Philadelphia 1988, 47-66; Z. Pleše, *Poetics of the Gnostic Universe. Narrative and Cosmology in the Apocryphon of John*, Leiden 2006, 143-144, n. 3.

nube, para que nadie lo viera excepto el Espíritu Santo, que es llamado «la Madre de los vivientes». Y le puso por nombre «Yaldabaoth»⁸⁷.

Yaldabaoth⁸⁸ es, pues, el hijo de Sofía⁸⁹. Esto significa que en este mito no encontramos únicamente a una Madre divina, sino a dos. Podría decirse que el mito dibuja dos posibilidades maternas en contraste: mientras que la Madre superior, Barbēlō, representa el ideal tradicional de la consorte, que concibe al Autogenēs de forma serena y estable, y en plena armonía con su paredro, Sofía representa a la madre independiente, agitada y en desorden⁹⁰, que paradójicamente concibe sin la cooperación de un compañero masculino que pueda contribuir a dar forma a su vástago⁹¹. Al igual que la Isis de Plutarco o la Achamoth valentiniana, la Sofía setiana es un principio femenino listo para concebir, pero no controlado por el principio masculino del orden⁹².

Las circunstancias de una filiación inesperada se evidencian en el último pasaje citado: la ausencia de un consentimiento familiar (y desde luego el paterno) —reiterada insistentemente—, la vergüenza producida por el nacimiento del vástago ilegítimo, su drástico alejamiento del hogar [...] Pero el carácter aberrante de la filiación se muestra igualmente en que ese vástago es una figura irreconocible por radicalmente diferente.

87. *ApocJn* (NHC II 1) 9, 28-10, 19. Modifico aquí ligeramente la traducción de J. Montserrat.

88. Obsérvese también que varias de las etimologías propuestas para el nombre de Yaldabaoth están relacionadas con el lenguaje de la filiación; cf. Giversen, *Apocryphon Johannis*, 199-201; M. Black, «An Aramaic Etymology for Jaldabaoth?», en Logan y Wedderburn (eds.), *The New Testament and Gnosis*, 69-72; Pétrement, *Le Dieu séparé*, 42-45; Logan, *Gnostic Truth*, 126-127. No obstante, dado que sólo unos pocos de los textos clasificados como «setianos» por Schenke usan el nombre «Yaldabaoth» (*ApocJn*, *HipA*, *PensTr* y *De Panarion* 26), para referirse al Demiurgo quizás sería más conveniente utilizar la expresión «una parodia de Yahvé que intenta destruir la semilla de Set».

89. «Cuando vio la maldad que había sobrevenido y el robo que su hijo (ΠΕΣΟΥΡΕ) había protagonizado...»; «No fue transportada a su propio eón, sino más allá de su hijo»: *ApocJn* (NHC II 1) 13, 23-14, 11.

90. Nótese que esta agitación es un rasgo que caracteriza al receptáculo platónico, denominado «nodriza».

91. «Barbelo and Sophia share a model-copy relationship in the sense that both are maternal figures. In the Apocryphon of John, as the paradigmatic Mother and the supreme deity's vision of himself, Barbelo's maternal role is executed perfectly, since her self-generated Son emerges as her own vision of the supreme deity. By contrast, Sophia's execution of the maternal role is deficient...» (Turner, «Time and History», en Bethge, Emmel, King y Schletterer (eds.), *For the Children, Perfect Instruction*, 210).

92. Si la mala madre Sofía se convierte en causa de la deficiencia cosmogónica, es la buena Madre superior, Barbēlō, quien emprenderá la corrección de esa deficiencia. Esta tarea es desempeñada mediante sus apariciones en el ámbito terrenal. Estas manifestaciones son dibujadas como tres descensos temporalmente sucesivos, sea como ella misma (Monólogo de la Prónoia), sea en forma de modalidades (como Voz, Lenguaje y Logos en *PensTr*), sea en la forma de dobles o avatares inferiores, como Epinoia/Eva/Zoé. Dado su carácter en última instancia andrógino, su tercera y última manifestación tiene lugar a veces como una figura masculina, Cristo o Set, lo que permite entrever la influencia cristiana, por la identificación del Hijo autogenerado como el Cristo. Se acentúa así el papel de Barbēlō como Madre cuidadora de la progenie divina.

Aunque una de las recensiones largas⁹³ difiere aquí de las recensiones cortas, todas coinciden en señalar la extrañeza de la figura⁹⁴. Esta concepción de Sofía por partenogénesis, efectuada fuera del orden espiritual (y, dicho sea de paso, del proceso natural de reproducción postulado por Aristóteles⁹⁵), hace que todo parecido familiar se desvanezca, lo que está indicado no sólo de modo genérico por el carácter teriomórfico del vástago mutante, sino también por el hecho de que los rasgos corporales y faciales corresponden a un ser compuesto de algunos de los animales que representan mejor la peligrosidad y la mutabilidad: la serpiente⁹⁶ y el león⁹⁷. El desorden de este ser se muestra incluso en una suerte de desbocada polimorfia, que parece servir de ominoso contrapunto a la que caracteriza al Revelador al comienzo del texto: «Yaldabaoth tenía una multitud de rostros (ΟΥΜΗΨΥΕ ΜΠΡΟΣΩΠΟΝ) [...] de modo que puede adoptar cualquier rostro a voluntad»⁹⁸.

Esta filiación tendrá consecuencias de largo alcance, puesto que es precisamente la nueva criatura la que crea el mundo y hace que la substancia divina se encarne en cuerpos humanos. La narración de esa filiación tiene, asimismo, evidentes potencialidades polémicas. En efecto, resulta claro que el Demiurgo es identificado con el dios creador del Génesis; personaje obsesionado por crear, tiene la audacia de proclamar que él es el único dios, con las mismas palabras que emplea el dios de las Escrituras judías en la Torá y en los profetas, particularmente en el Deutero-Isaías: «Yo soy un dios celoso y no hay otro dios fuera de mí»⁹⁹. Resulta que este dios, reconocido como única divinidad no sólo por los judíos, sino por los cristianos de la Gran Iglesia, en realidad no sólo no es el único, sino que además es un ser declaradamente inferior. El dios presuntamente

93. NHC II 1. Por su parte, la versión IV 1 tiene aquí un pasaje muy lagunoso.

94. $\alpha\lambda\psi\omega\pi\tau\epsilon \bar{\nu}\omega\gamma\tau\gamma\tau\omicron\varsigma \epsilon\gamma\psi\omega\beta\beta\iota\alpha\epsilon\iota\tau \bar{\nu}\alpha\rho\alpha\kappa\omega\bar{\nu} \bar{\nu}\zeta\omicron \bar{\mu}\mu\omicron\gamma\epsilon\iota$: *ApocJn* (NHC II 1) 10, 8-9; $\alpha\lambda\psi\omega\pi\tau\epsilon \bar{\nu}\kappa\epsilon\omicron\mu\omicron\rho\phi\eta$: (NHC III 1) 15, 10; $\epsilon\alpha\lambda\psi\omega\pi\tau\epsilon \bar{\mu}\pi\tau\gamma\tau\omicron\varsigma \bar{\nu}\kappa\epsilon\epsilon\iota\bar{\nu}\epsilon$: (BG 37, 19-20).

95. Aristóteles, *De generatione animalium* 741b2-10.

96. En el relato de los ofitas de Ireneo, el hijo de Yaldabaoth engendrado tras la rebelión de sus anteriores vástagos, es descrito como un Intelecto serpentiforme (*Adversus Haereses* I, 30, 5). Llamado también «Miguel» y «Samael», es el origen de todo mal; cf. *Adversus Haereses* I, 30, 9. Aunque en 1, 30, 7 se describe cómo Sofía utiliza a la serpiente como instrumento para hacer que Adán y Eva coman del árbol del conocimiento en contra de la orden de Yaldabaoth, la evaluación de la serpiente es claramente negativa.

97. *OgM* da a Yaldabaoth el nombre de «Ariel» («el león de Dios»): *OgM* (NHC II 5) 100, 25-26. En la *República* 588d-590b hay una referencia a lo negativo que ocurre «cuando crece lo que en el hombre hay de la índole del león y de la serpiente (ὄταν τὸ λεοντώδες τε καὶ ὀφειῶδες αὐξηταί)»; una sección de este texto (588a-589b) es la conservada en Nag Hammadi: *Repl* (NHC VI 5) 48, 16-51, 23.

98. *ApocJn* (NHC II 1) 11, 35-12, 3. Mientras aquí se usa $\bar{\nu}\kappa\epsilon\omicron\mu\omicron\rho\phi\eta$, las versiones III 1 (18, 9-12) y BG (42, 10-13) emplean $\bar{\mu}\omicron\rho\phi\eta$. Sobre las variantes de la representación, cf. H. M. Jackson, *The Lion Becomes Man. The Gnostic Leontomorphic Creator and the Platonic Tradition*, Atlanta 1985, 34-40.

99. *ApocJn* (NHC II 1) 11, 19ss.; cf. 13, 8ss., 26-32. La fórmula de exaltación del Deuteroisaías es modificada por la inserción del epíteto $\zeta\eta\lambda\omega\tau\eta\varsigma$ del Éxodo (Ex 20, 5; 34, 14).

sumo de la tradición recibida no es más que un vástago deforme de un eón inferior. El ser presuntamente eterno y sin principio es un ser creado, un hijo-de-otro¹⁰⁰. El ser presuntamente omnisciente tiene una perspectiva hartamente limitada: conoce únicamente a su madre Sofía, ignorando por completo el reino divino que hay sobre ella¹⁰¹; así, de él se dice que «es una tiniebla ignorante»¹⁰². El ser presuntamente santo y perfecto es un bufón que peca de vanagloria: «Este es un impío (ΟΥΨΑΓΓΕ) por la necesidad (ΑΤΤΟΝΟΙΑ) que hay en él», se afirma con desdén en otro pasaje del *Apócrifo de Juan*¹⁰³. La ironía es tanto más flagrante cuanto que los mismos pasajes que figuraban de modo prominente en argumentos judíos a favor de la unidad divina —y en argumentos cristianos contra el politeísmo pagano— son considerados ahora por los autores del *Apócrifo de Juan*¹⁰⁴ como la confirmación más clara de la arrogancia y la ignorancia del Demiurgo.

La divinidad creadora a la que adoran judíos y cristianos eclesiásticos persigue a los hombres y se opone a su gloria: no merece, pues, en la perspectiva de nuestros gnósticos, el título de «padre». De hecho, en el *Apócrifo de Juan* la ignorancia del Demiurgo es desenmascarada en un pasaje en el que el lenguaje de la filiación —desde el punto de vista del autor, de la verdadera filiación— comparece por doquier¹⁰⁵. El Demiurgo tampoco merece, en rigor, el título de «dios», como señala el texto explícitamente: «Se llamaba a sí mismo ‘dios’ (ΝΟΥΤΕ), sin respeto al lugar del que procedía»¹⁰⁶.

3. La filiación en el ámbito demiúrgico: génesis de los arcontes

Encontramos en el mito, asimismo, un tipo de filiación que tiene al Demiurgo no por objeto sino por sujeto. Yaldabaoth no es únicamente un hijo caracterizado por la fealdad y la imperfección: es también un hijo problemático e incontrolable, que hereda de su madre los peores impulsos. Como vástago poco fiable, comienza su trayectoria independiente

100. Como lo reitera explícitamente *ApocJn* (NHC II 1) 10, 22-23.

101. *ApocJn* (NHC II 1) 13, 28-30.

102. *ApocJn* (NHC II 1) 11, 10.

103. *ApocJn* (NHC II 1) 11, 18-19.

104. Y no sólo por ellos. Cf. Ireneo, *Adversus Haereses* 1, 5, 3-4; Hipólito, *Refutatio* 6, 33, 1; Tertuliano, *Adversus Valentinianos* 21. Cf. A. Orbe, «El pecado de los Arcontes»: *Estudios Eclesiásticos* 43 (1968) 345-379; Pleše, *Poetics of the Gnostic Universe*, 210-222.

105. «Una voz provino del eón celestial superior: ‘Existe el Hombre y el hijo del Hombre’. El primer arconte Yaldabaoth lo oyó y pensó que la voz procedía de su madre, pero en realidad no sabía su procedencia. El Padre materno santo y perfecto se les mostró —la inteligencia (Prónoia) perfecta, imagen del Invisible, que es el Padre del todo, por medio del cual el todo vino a existencia, el Hombre Primordial—, pues en forma de hombre reveló su semejanza»: *ApocJn* (NHC II 1) 14, 15-24. Modifico ligeramente la traducción de J. Montserrat.

106. *ApocJn* (NHC II 1) 12, 9-10. Una vez más, hallamos otro contrapunto al verdadero Padre: a éste no le conviene el predicado «dios» por exceso; al Demiurgo tampoco le conviene, pero por defecto.

con un hurto —arrebata a su madre su potencia espiritual¹⁰⁷— y emprende de inmediato la huida. El robo es un acto típico de villanía en los cuentos tradicionales, y el hecho de que la víctima del robo sea el propio progenitor incrementa exponencialmente el grado de tal vileza.

Tras su robo, el Demiurgo se pone a crear. Aunque la versión del códice II del *Apócrifo de Juan* puede ser interpretada de otro modo¹⁰⁸, tanto el relato de Ireneo en *Adversus Haereses* I, 29 como las versiones del códice III de Nag Hammadi y el *Codex Berolinensis* dejan claro que el Demiurgo se une a la Ignorancia o la Necedad que hay en él, engendrando potestades a diestro y siniestro¹⁰⁹. Esta unión es una imitación grotesca de la unión primordial de Dios con su consorte femenina Prónoia/Barbēlō. La lista de los vástagos demiúrgicos es larga, y comprende los doce ángeles del Zodíaco, los siete arcontes de las siete esferas planetarias, y cinco reyes sobre las profundidades del abismo, los cuales a su vez se reproducirán. Algunos de los apelativos que reciben recuerdan nombres hebraicos para el dios bíblico¹¹⁰.

Si la concepción del Demiurgo por Sofía indica un tipo de filiación imperfecta que se sustrae a la armonía familiar, la producción de Yaldabaoth sugiere otra posibilidad ominosa de filiación, a saber, la que tiene lugar no en virtud del amor al cónyuge o al vástago, sino de un modo paternocéntrico y egolátrico, de tal modo que el engendrador, a través de sus hijos, busca sólo su propia satisfacción y autoafirmación. El *Apócrifo de Juan* parece apuntar a esto en el siguiente pasaje:

Cuando vio la creación que lo rodeaba y la multitud de ángeles nacidos de él a su alrededor (ΕΦΝΑΥ ΔΕ ΔΕΚΤΙΚΙΣ ΕΤΚΩΤΕ ΕΡΟΦ ΔΥΩ ΠΑΥΑΪ ΝΝΑΓΓΕΛΟΣ ΕΤΚΤΗΥ ΕΡΟΦ ΝΑΪ ΕΝΤΑΥΩΩΠΕ ΕΒΟΛ ΜΜΟΦ), les dijo: «Yo soy un dios celoso y no hay otro dios fuera de mí»¹¹¹.

Mediante la reiteración del verbo ΚΩΤΕ, el texto presenta de forma gráfica al Demiurgo como el centro de su creación, como el ombligo de

107. NHC (III 1) 15, 23: ΕΑΦΤΩΚΕ ΝΟΥ ΔΥΝΑΜΙΣ; BG 38, 15-16: ΑΦΤΩΔΕ ΝΝΟΥΒΟΜ; NHC (II 1) 10, 20-21: ΠΑΪ ΕΤΑΡΧΙ ΟΥΝΟΒ ΝΔΥΝΑΜΙΣ ΕΒΟΛ ΖΙΤΗ ΤΕΦΜΑΛΥ; *Adversus Haereses* 1, 29, 4: *Virtutem autem magnam abstulisse eum a Matre narrant*. En NHC II 1 19, 15ss. parece darse a entender que la propia Sabiduría había comunicado al Demiurgo la potencia: «Y cuando la Madre quiso recibir el poder que había dado al arconte principal... (ΤΜΑΛΥ ΔΕ ΝΤΑΡΕΟΨΩΨΕ ΑΧΙ ΝΤΒΟΜ ΕΝΤΑΧΤΑΔΑΟ ΜΠΨΩΡΠ ΝΑΡΧΩΝ)»; cf. Pleše, *Poetics of the Gnostic Universe*, 171-178. En *Adversus Haereses* 1, 30, 4 se dice: *Et filium autem eius dicunt habuisse et ipsam adspirationem quandam in se incorruptelae a Matre relictam ei, per quam operatur*.

108. ΔΥΩ ΑΦΤΩΜΤ ΖΝ ΤΕΦΑΠΟΝΟΙΑ ΤΑΪ ΕΤΨΟΟΠ ΖΡΑΪ ΝΖΗΤΦ ΔΥΩ ΑΦΧΠΟ ΝΖΕΝΕΖΟΥΟΙΑ ΝΑΦ, que Montserrat traduce: «Se aferró a la necedad que lo habita y engendró potestades para sí»: *ApocJn* (NHC II 1) 10, 27-28.

109. *Adversus Haereses* 1, 29, 4 (*Deinde dicunt adunitum eum Authadae, generasse Kakian, Zelum et Phthnoon et Erin et Epithymian*); NHC (III 1) 16, 7-8 (ΑΦΝΟΥΖΒ ΜΝ ΤΜΝΤΑΤΟΟΟΥΝ ΕΤΝΕΜΑΦ); BG 39, 4-6 (ΔΥΩ ΔΦΝΟΥΖΒ ΜΝ ΤΑΠΟΝΟΙΑ ΕΤΝΗΜΑΦ).

110. V. gr., Sabaoth. Cf. A. Welburn, «The Identity of the Archons in the 'Apocryphon Johannis'»: *Vigiliae Christianae* 32 (1978) 241-254.

111. *ApocJn* (NHC II 1) 13, 5-7.

la realidad (lo cual el lector sabe perfectamente que no es). Esta sensación —*sit venia verbo*— perionfática del Demiurgo parece complacerle sobremanera y elevar su autoestima, hasta el punto de que provoca de nuevo sus fanfarronadas. La idea vehiculada parece ser que la generación es el medio que el Demiurgo tiene para afirmarse. Lejos de mostrar la fuerza generativa una virtud encomiable, desde el punto de vista del redactor de la obra, en esa descontrolada generación el prolífico Demiurgo muestra su debilidad¹¹².

La misma asociación entre la filiación y la vanagloria se encuentra en otros textos, *v. gr.* en la *Hipóstasis de los Arcontes*, donde el principal arconte —de nuevo «una bestia arrogante con aspecto de león»¹¹³—, que recibe los nombres de Saklas y Yaldabaoth, engendra¹¹⁴: «Pensó entonces en hacerse hijos y se hizo siete hijos (ΣΑΥΩ ἸΩΥΗΡΕ) [...]. Y dijo a sus hijos: ‘Yo soy el Dios del todo’»¹¹⁵.

Tenemos, sin embargo, ejemplos más claros. En el tratado conocido como *Pensamiento Trimorfo* reencontramos el tema clásico de la fanfarronada del Demiurgo, pero con algunos aspectos peculiares. Uno —que comparte con algunos otros textos¹¹⁶— es que aquí no es una realidad superior la que desmiente las pretensiones vanas del dios inferior, sino que son las propias potencias procedentes de él las que echan en cara al Demiurgo el hecho de que su pretensión no se corresponda con su naturaleza. Pero hay un segundo aspecto que resulta aún más interesante para el tema que es el objeto de nuestro análisis, y es el hecho de que en la enunciación del Demiurgo, habitualmente referida únicamente a su divinidad y a su unicidad¹¹⁷, se introducen menciones a la paternidad y la generación:

Y todas las potencias subieron hasta el Archigenerador. Le [dijeron]: «¿De dónde proviene tu jactancia, de la que alardeas (ΑΓΤΟ ΠΕΚΥΟΥΥΟΥ ΠΙΔΙ ΕΤΚΥΟΥΥΟΥ ΜΜΟΚ ΖΡΑΙ ΝΖΗΤΩ)? ¿No [oímos que dijiste]:

112. Se le llama «el arconte débil (ΠΑΡΧΩΝ ΕΤΩΟΝΕ)»: *ApocJn* (NHC II 1) 11, 15; cf. *HipA* (NHC II 4) 86, 27.

113. *HipA* (NHC II 4) 94, 17.

114. Las tradiciones sobre los hijos de Yaldabaoth son muy diversas; cf. B. Barc, *L'Hypostase des Archontes. Traité gnostique sur l'origine de l'homme, du monde et des archontes*, (NH II 4), Québec 1980, 123, n. 85.

115. *HipA* (NHC II 4) 95, 1-5. Resulta también interesante el hecho de que el relato de la «conversión» del hijo de Yaldabaoth, Sabaoth, en 95, 13-96, 3 (con su paralelo, probablemente derivado, en *OgM* 103, 32-106, 19) se produzca igualmente en el contexto de la asociación entre filiación y vanagloria: es cuando Yaldabaoth es precipitado por un ángel al abismo cuando «su hijo Sabaoth» condena «a su padre y a su madre, la Materia», y elogia a «Sofía y a su hija Zoé», siendo entronizado a continuación: *HipA* (NHC II 4) 95, 13-20. Sobre este mitológúmeno, cf. F. T. Fallon, *The Enthronement of Sabaoth. Jewish Elements in Gnostic Creation Myths*, Leiden 1978.

116. Cf. *OgM* (NHC II 5) 112, 27-30.

117. Sobre este tema, derivado de Is 44, 6; 45, 5; 46, 9, cf. Ireneo, *Adversus Haereses* 1, 30, 6; 29, 4; *ApocJn* (NHC II 1) 11, 18-22; 13, 5-9; *OgM* (NHC II 5) 112, 28-29; *HipA* (NHC II 4) 86, 28-87, 3; 94, 21-22; 95, 3-7. Cf. N. A. Dahl, «The Arrogant Archon and the Lewd Sophia: Jewish Traditions in Gnostic Revolt», en Layton (ed.), *Rediscovery*, II, 689-712.

«Soy Dios [y soy vuestro] Padre, y soy yo el [que] os engendró (ΑΝΟΚ ΠΕ ΠΝΟΥ[Τ]Ε [ΑΥΩ ΑΝΟΚ ΠΕ ΠΙΕΤ̄ΝΕΙΩΤ̄ ΑΥΩ ΑΝΟΚ ΠΕΝ[Τ]ΑΕΙΧΤΕ ΤΗΝΕ) y no hay otro más que yo?»¹¹⁸.

El término ἀρχιγενέτωρ, empleado en seis ocasiones en este texto¹¹⁹, conviene a la perfección al Demiurgo. La inserción de la referencia a la paternidad y el engendrar en el texto bíblico que sirve de base a la formulación tradicional de las proclamas demiúrgicas parece apuntar a que la intención polémica del texto es poner en cuestión la concepción protoortodoxa de la filialidad, que desde el punto de vista gnóstico está en franca continuidad con la visión veterotestamentaria: los eclesiásticos se proclaman y sienten hijos de Dios en tanto que criaturas de un Archigenerador que es apenas discernible del caos ignorante¹²⁰. Este dios y sus adoradores quedan mancomunados e igualados de varias formas: ninguno de ellos ha conocido la voz procedente de lo alto, y el «gloriarse» y el alardear les son comunes; el verbo **ΨΟΥΨΟΥ**, empleado en PensTr 43, 33-34 para describir la jactancia del Archigenerador, se utiliza de nuevo más tarde para designar el hecho de que los adoradores de éste se glorían en él¹²¹. Esta conclusión relativa a la intención del pasaje me parece tanto más plausible cuanto que toda la sección que comprende las páginas 43-44 del *Pensamiento Trimorfo* está enmarcada por textos que se refieren explícitamente a la filialidad y a la concomitante dignidad de los destinatarios del discurso¹²².

4. La filiación antropológica (I): de Adán a Caín

El hecho de que los gnósticos no posean una concepción unitaria de la humanidad contribuye a explicar la complejidad de las concepciones setianas sobre la filiación antropológica, al igual que lo hace el hecho de que —como ya había ocurrido en algunas tradiciones exegéticas ju-

118. PensTr (NHC XIII) 43, 31-44, 2. Cf. Ireneo, *Adversus Haereses* 1, 30, 6 (*Unde exsultantem Ialdabaoth in omnibus his quae sub eo essent gloriatum et dixisse: Ego Pater et Deus, et super me nemo*); TrGSt (NHC VII 2) 64, 18-32.

119. Se emplea también una vez en *Apocjn* (en las 4 versiones), dos veces en *SabJc*, y es frecuente en *OgM*, designando siempre a Yaldabaoth. Cf. Y. Janssens, «L'Apocryphon de Jean»: *Le Muséon* 84 (1971) 403-432, esp. 403.

120. PensTr (NHC XIII) 44, 25-26. La perplejidad e impotencia del mundo al oír la voz de lo alto se pone de relieve en la imposibilidad de responder a las preguntas formuladas: «los que siguen al Destino» preguntan a las potencias, que reconocen su aporía y preguntan al Archigenerador. Pero la respuesta de éste no llega: tampoco él puede darla.

121. «El Archigenerador de nuestra generación, del que nos jactamos (ΠΑΡΧΙΓΕΝΕΤΩΡ ΜΠ̄ΝΧΠΤΟ ΕΤ̄ΝΨΟΥΨΟΥ ΨΜΟΝ ΕΤ̄ΒΗΤ̄Φ)»: PensTr (NHC XIII) 44, 28.

122. En PensTr (NHC XIII) 42, 16-17 encontramos una de las seis referencias a los «hijos de la Luz» (ΝΩΨΗΡΕ ΜΠΟΥΘΕΙΝΕ), y en 42, 26 a «aquellos que son dignos» (ΝΕΤ̄ΜΠΨΔ); igualmente, tras la sección que termina con el discurso puesto en boca de las potencias, en 44, 30ss., toma la palabra la Madre para dirigirse a los «hijos del Pensamiento» (ΝΩΨΗΡΕ ΜΠΜΕΕΥΕ) que se han hecho dignos (ΑΤΕΤ̄ΝΡ̄ΜΠΨΔ) del misterio oculto.

días¹²³— los textos fundamentales del Génesis concernientes a la creación del hombre (Gn 1, 26 y Gn 2, 7) hayan sido sometidos a interpretaciones diferentes. Entenderemos aquí por «filiación antropológica» la referida a seres físicos o que adoptan una forma física, pues como vimos, la primera entidad que en el mito es llamada «Hombre» (**ΠΩΜΕ**) no es en absoluto un ser físico, sino la imagen mental del verdadero Dios, o Barbêlô. Sólo en un momento posterior del mito, cuando la imagen del Hombre Perfecto superior se proyecta sobre las aguas inferiores, los arcontes reaccionan intentando crear algo a su imagen.

En el relato de Ireneo en *Adversus Haereses* I, 30, 6, la creación de Adán se pone en marcha tras el rechazo de la pretensión monoteísta del Demiurgo. Tras haber oído la expresión que refuta sus alharacas, y acaso para distraer a su progenie, Yaldabaoth propone la creación de Adán con palabras tomadas de Gn 1, 26: «Hagamos un hombre a nuestra imagen». También en el *Apócrifo de Juan* —que presenta aquí concomitancias con *Hipóstasis de los Arcontes* y *Origen del Mundo*— la creación del ser humano es conectada con el rechazo de las pretensiones del Demiurgo. El ser humano, Adán, es presentado en su cuerpo como criatura del Demiurgo y de los arcontes. Yaldabaoth y sus potencias crean un hombre según la imagen de Dios reflejada, pero según la semejanza de ellos mismos¹²⁴.

Esa creación se produce en dos estadios: primeramente, la creación de un cuerpo psíquico¹²⁵ a cargo de las potestades; a continuación, en un largo y detallado pasaje, la creación de un cuerpo material a cargo de una multitud de ángeles y demonios¹²⁶: es difícil imaginar una demonización del cuerpo más radical que la contenida en este minucioso ejemplo de anatomía gnóstica. La enumeración encontrada en la versión larga del *Apócrifo de Juan* se concluye con la observación de que el número total de ángeles que opera en el cuerpo y el alma humanos —de los que sólo se nombra algo menos de un tercio— es de 365. Más tarde, una vez plasmado el cuerpo, se le llamará «la tumba [...], el andrajo con que los facinerosos lo vistieron, la cadena del olvido»¹²⁷.

El resultado de esta acción arcóntica es, sin embargo, patético, pues esa criatura permanece inerte, incapaz de levantarse¹²⁸. Según el *Apócrifo*

123. Cf. Filón, *De opificio mundi* 134ss.

124. *ApocJn* (NHC II 1) 15, 1ss.

125. *ApocJn* (NHC II 1) 19, 12. «Siete sustancias psíquicas destinadas a operar el ensamblaje de los miembros, la coordinación de los órganos y la composición ordenada de cada miembro» (15, 24ss.). La idea está basada en Gn 2, 7.

126. La creación de estas partes corporales por medio de la progenie de Yaldabaoth es una interpretación que combina elementos del *Timeo* de Platón 42d-e con tradiciones que asociaban las distintas regiones del cuerpo humano o de la psique con cada uno de los siete planetas; cf. R. van den Broek, «The Creation of Adam's Psychic Body in the Apocryphon of John», en R. van den Broek y M. J. Vermaseren (eds.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions Presented to Gilles Quispel on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*, Leiden 1981, 38-57.

127. *ApocJn* (NHC II 1) 21, 10-14.

128. *ApocJn* (NHC II 1) 19, 13-14. Cf. Ireneo, *Adversus Haereses* 1, 24, 1; 30, 6; *HipA* (NHC II 4) 88, 5-6; *OgM* (NHC II 5) 115, 15.

de Juan, cuando Sofía desea recuperar la potencia luminosa que —como hemos visto anteriormente— obra en poder del Demiurgo, la divinidad envía a éste luminas que le instruyen para que sople su aliento sobre el rostro de Adán. En su entusiasmo creador, y anhelando ver una nueva criatura viva, el Demiurgo no duda en seguir sus indicaciones, y exhala su aliento. De este modo, y sin que el Demiurgo lo sepa en virtud de su ignorancia, la potencia espiritual¹²⁹ de Sofía —la misma que había arrebatado previamente a ésta— pasa de él a Adán, que ahora sí puede ya moverse y resplandecer¹³⁰. Cuando los arcontes advierten que en el ser humano que han creado hay algo superior a ellos, se confabulan contra él y lo arrojan a la región inferior de la materia¹³¹.

La creación de Eva tiene lugar entonces, pues, deseoso de recuperar la potencia luminosa, el Demiurgo lanza el sueño sobre Adán e intenta arrebatarle aquélla quitándole una costilla, pero no lo logra. Entonces se dispone a la creación de otra criatura en forma de mujer. Sin embargo, al ver a Eva, Adán reconoce su semejanza en ella y es despertado del velo que cubría su mente. Adán y Eva adquieren entonces el perfecto conocimiento¹³² y son expulsados del Paraíso.

Habida cuenta de que la expulsión de Adán y Eva no altera el hecho de su superioridad, el Demiurgo tiene necesidad aún de excogitar algún expediente para intentar hacer la vida imposible a las criaturas que no sólo no puede controlar, sino que, con su mera existencia, ponen en cuestión su arrogancia. El instrumento para ello es el sexo. El primer arconte mancilla a Eva y engendra de ella dos hijos, Elohim y Yahvé, que reciben los nombres de Caín y Abel¹³³. Aquí hallamos, por primera vez en el mito, la filiación carnal, cuyos resultados sirven para justificar el ideal encratita de nuestros gnósticos¹³⁴.

Hay una variante del episodio del nacimiento de Caín (y Abel) en *Hipóstasis de los Arcontes* (y en *Origen del Mundo*): «Después de esto ella dio a luz a Caín, su hijo (de ellos: ΠΟΥΨΗΡΕ); y Caín cultivaba la tierra»¹³⁵. En este pasaje, que interpreta midrásicamente Gn 4, 1-2, Caín es identificado como hijo de los arcontes: «después de esto» significa «des-

129. Todas las versiones se refieren aquí a «la sombra de la luz» (ΤΡΑΙΒΕΣ ΜΠΟΥΟΕΙΝ): *Apocjn* (NHC II 1) 20, 29.

130. *Apocjn* (NHC II 1) 19, 15-34.

131. Obsérvese que en la *Hipóstasis de los Arcontes*, la insuflación que Adán recibe del Demiurgo no corresponde a su formación pneumática, sino sólo a la psíquica; cf. *HipA* (NHC II 4) 88, 10ss.

132. *Apocjn* (NHC II 1) 23, 26.

133. Una vez más, el teriomorfismo expresa la deficiencia ontológica: «Elohim tiene rostro de oso, Yahvé tiene rostro de gato»: *Apocjn* (NHC II 1) 24, 18-19.

134. «Hasta el día de hoy ha persistido la copulación (CΥΝΟΥCΙΑ) a causa del primer arconte, que implantó el deseo (ΕΠΙΘΥΜΙΑ) de la generación en la compañera de Adán. Por medio de la copulación suscitó la generación de la forma de los cuerpos, y los gobernó por medio de su espíritu contrahecho. Estableció a los dos arcontes sobre los principados de modo que dominaran sobre la tumba»: *Apocjn* (NHC II 1) 24, 26-34.

135. *HipA* (NHC II 4) 91, 11-12. Modifico la traducción de J. Montserrat.

pués de su unión con las potencias». Tenemos aquí de nuevo un tipo de filiación producido en virtud de un abuso sexual, una violación de la que el texto había informado con anterioridad¹³⁶. Esta idea del origen demoníaco de Caín parece estar basada en una extendida tradición haggádica judía según la cual Caín sería el producto de una relación entre Eva y el ángel de la muerte o el diablo, Samael —un nombre que el Demiurgo recibe, *v. gr.* en *ApocJn* 11, 15-18—. Esta haggadah la encontramos ejemplificada en el Targum Pseudo-Jonatán a Gn 4, 1-2¹³⁷, pero también en otros textos, tanto judíos como cristianos¹³⁸, y tiene como trasfondo el mito de las uniones con los ángeles, que permitía imaginar a mujeres embarazadas por obra de seres angélicos¹³⁹.

Reparemos ahora en el alcance de la anterior exposición¹⁴⁰. Mientras el judaísmo —y, en su senda, el cristianismo protoortodoxo— utilizaron la historia de la caída de Adán y Eva en Gn 2-4 para explicar la génesis del mal como un episodio interno a la historia de la humanidad, los exegetas gnósticos entienden la caída como concomitante con el origen de la propia creación, atribuyendo la responsabilidad del pecado de los protoplastos al propio creador, en tanto que iniciador del deseo de Adán de cohabitar con Eva. Y mientras algunas tradiciones exegeticas judías dibujaron a Caín como el hijo del seductor satánico de Eva, los gnósticos demonizaron al mismísimo creador al identificarle como el personaje que sedujo a Eva para engendrar a Caín y a sus descendientes. En cualquier caso, la intención de los seres demiúrgicos (tanto si su acción es descrita como una plasmación o como una filiación) es esclavizar al ser humano y mantenerlo en el sueño y la ignorancia¹⁴¹.

El relato antropogónico que hallamos en las fuentes del mito clásico reinterpretado, por tanto, la idea de que el ser humano es «hijo de Dios»;

136. *HipA* (NHC II 4) 89, 18-30.

137. Cf. Stroumsa, *Another Seed*, 47-49.

138. Pirqê de Rabbi Eliêzer 21; *2Enoc* 31, 6; *Jn* 8, 44; *1 Jn* 3, 12; cf. B. A. Pearson, «The Figure of Seth in Gnostic Literature», en *Íd.*, *Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity*, Minneapolis 1990, 52-83, esp. 59, n. 28.

139. Cf. J. Dochhorn, «Caín, el hijo del Diablo. Investigación en torno a la historia de la tradición de *1 Jn* 3, 12», en J. J. Ayán, P. de Navascués y M. Aroztegui (eds.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, II, Madrid 2007, 145-163.

140. Al igual que Caín, también Abel resulta ser aquí no un hijo de Adán, sino del Demiurgo y de sus potencias; cf. Barc, *L'Hypostase des Archontes*, 104. «Después él conoció a su mujer, ella volvió a concebir, y dio a luz a Abel; y Abel era pastor de ganado»: *HipA* (NHC II 4) 91, 13-15. Hay aquí un cambio pronominal: mientras que Caín era hijo «de ellos», Abel es hijo de un solo personaje. La identidad de éste podría ser —también a la luz de *ApocJn* y de *OgM* 117, 17ss.— el primer Arconte. La naturaleza de Caín y Abel es, pues, determinada de modo hereditario por la de sus padres.

141. *HipA* (NHC II 4) 88, 1; 88, 24-32; 89, 3-7. Cuando los arcontes advierten la presencia del espíritu en Adán proceden a intentar, mediante diversas estrategias, restablecer su dominio sobre él y reconvertirle en el hombre psíquico. Su objetivo será impedir la salvación del ser humano: «Entonces los arcontes arrojaron a los hombres en grandes tribulaciones y las preocupaciones de la existencia, para que estuvieran acaparados por la vida material y no tuvieran tiempo para adherirse al Espíritu Santo» (91, 7-11).

ésta resulta ser una idea al menos equívoca, toda vez que se postula la existencia de diversos tipos de seres humanos, y también diversas figuras que reciben el nombre de «dios». La estrecha imbricación establecida entre el momento de la creación del ser humano y el rechazo de las pretensiones monoteístas del Demiurgo parece confirmar ulteriormente el carácter polémico del relato antropogónico. Nuestros gnósticos no se consideran hijos del dios bíblico. Las consideraciones de nuestra última sección confirman este punto en lo que respecta a la mitología setita.

5. La filiación antropológica (II): Set (y Norea) y la raza de Set

Incluso aunque puede haber habido una setianización secundaria de la mitología barbeloíta¹⁴², resulta claro que en muchos de los textos que registran el mito gnóstico clásico aparece la idea de que los gnósticos se consideran «la semilla (pneumática) de Set», una raza especial procedente de esta figura. Conviene, pues, dirigir nuestra atención ahora a la génesis de Set y a la de su estirpe¹⁴³.

A la filiación carnal de Caín y Abel, que son hijos del deseo, la violencia y el abuso, se contraponen el nacimiento espiritual de Set. Éste nace de la unión de Adán y la Mujer (Eva) espiritual (ΤΟΨΙΜΕ ΜΠΝΕΥΜΑΤΙΚΗ), después de que ella hubiera escapado con éxito de los lúbricos ataques del creador ignorante. Sobre esto hay acuerdo entre *Hipóstasis de los Arcontes*¹⁴⁴, *Apócrifo de Juan*¹⁴⁵ y el capítulo 30 del libro I del *Adversus Haereses* de Ireneo¹⁴⁶. Esta unión íntima de Adán con Eva, lejos de indicar una implicación degradante (en perspectiva gnóstica) con la

142. Las razones para concluir esto son, por un lado, que no todos los textos «setianos» de Schenke se refieren a Set; por otro, que en el relato de Ireneo de *Adversus Haereses* I, 19-30 no aparece la idea de un Set celestial (a diferencia de *Apocjn*), y Set no desempeña el papel de Salvador ni de progenitor de raza especial alguna. Obsérvese también que textos ofitas o no están interesados en Set o le presentan a una luz negativa (Epifanio, *Panarion* 26, 10, 1).

143. Sobre las razones de la elección de Set (a diferencia de otros personajes como Adán, Enoc, Noé o Moisés), pueden verse las oportunas reflexiones de Turner, *Sethian Gnosticism*, 236-238. Obsérvese que mientras *Apocjn* (NHC II 1) 29 hace de Noé un sujeto espiritual, *ApAd* (NHC V 5) 70-72 convierte a Noé en servidor del dios creador. Rasmusus (*Paradise Reconsidered*, 188-189) considera que el recurso a Set como garante de la verdad se entiende mejor en el marco de una disputa entre judíos y cristianos que en una intracristiana.

144. «Luego Adán conoció a su viva semejanza Eva. Ella concibió y engendró a [Set] para Adán. Y dijo ella: 'Yo he engendrado a otro hombre por medio de Dios, en lugar de [Abel]' (Α ΑΔΑΜ ΔΕ [ΣΟΟΥ]Ν ΠΤΕΦΩΒΡΕΙΝΕ ΕΥΖΑ ΑΣΩ ΑΣΧΠΤΕ [ΣΗΘ] ΝΑΔΑΜ ΑΥΩ ΠΕΧΑΣ ΧΕ ΑΙΧΠΤΟ ΝΙΚΕ]ΡΩΜΕ ΖΜ ΠΠΟΥΤΕ ΕΜΜΑ [ΝΝΑΒΕΛ])»: *HipA* (NHC II 4) 91, 30-34. Dado que el pasaje es una elaboración interpretativa de Gn 4, 25, las restauraciones de los nombres «Set» y «Abel» no son dudosas.

145. «Una vez hubo Adán conocido la semejanza de su propia prescencia, engendró la semejanza del Hijo del Hombre y le impuso el nombre de Set (ΠΤΑΡΕΦ ΜΜΕ ΔΕ ΝΒΙ ΑΔΑΜ ΑΠΕΙΝΕ ΠΤΕΦΠΡΟΓΝΩΣΙΣ ΜΜΙΝ ΜΜΟΦ ΑΦΧΠΤΟ ΜΠΕΙΝΕ ΜΠΩΗΡΕ ΜΠΡΩΜΕ ΑΦΜΟΥΤΕ ΕΡΟΦ ΧΕ ΣΗΘ)»: *Apocjn* (NHC II 1) 24, 34-25, 2. Sobre la expresión «Hijo del Hombre» en este pasaje (referida al Adán celeste), cf. Pearson, «The Figure of Seth», en *Id.*, *Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity*, 64-65.

146. «Post quos secundum prouidentiam Prunici dicunt generatum Seth, post Norean» (*Ad-*

unión carnal, simboliza un estado de armonía entre el alma y el espíritu divino, la restauración a la unión primordial con la contraparte pneumática¹⁴⁷. En efecto, cuando Adán ve por primera vez a la mujer junto a él, la Epínoia o intelección luminosa (Zoé) se manifiesta simultáneamente, y en ella es en la que Adán reconoce a su cónyuge¹⁴⁸. Es aquí la Sabiduría —que, como vimos, había caído por haber pretendido obrar sin cónyuge¹⁴⁹— la que desciende «para rectificar su deficiencia»¹⁵⁰. De este modo, el personaje de Set es presentado desde el primer momento como una entidad del todo espiritual, que en virtud de su pureza está llamada a fundar la generación de los pneumáticos, una humanidad distinta a la anterior. A diferencia del resto de los hijos de Adán, en la Tanak se dice de Set que porta y transmite la auténtica imagen de Adán¹⁵¹, a su vez el receptor original de la imagen de Dios; esta afirmación parece haber tenido un gran impacto en los creadores originales y usuarios de esta literatura. Tenemos aquí, en efecto —recuérdese la noción de la «otra semilla (ἕτερον σπέρμα)» de Gn 4, 25—, la idea de un nuevo comienzo, de una alteridad efectiva.

La alteridad de la raza de Set se entiende mejor a la luz de otra filiación —o mejor, de una doble filiación— que tiene lugar en el ámbito trascendente, y que es aludida en la referencia del *Apócrifo de Juan* a «la semejanza del Hijo del Hombre»¹⁵². Este Hijo del Hombre (u Hombre Perfecto) es el Adán celestial, procedente de la voluntad del Espíritu Invisible y del Autogenerado. Pues bien, a partir de este Adán, establecido sobre el primer eón, se producen varias filiaciones:

Él (Adán) estableció a su hijo Set sobre el segundo eón, junto al segundo luminar, Oroiel. La simiente de Set (ΠΕΣΤΕΡΜΑ ΝΧΘ) fue establecida sobre el tercer eón, sobre el tercer luminar, Daveithai. Allí fueron depositadas las almas de los santos¹⁵³.

Este escueto texto no aclara el modo en que se producen estas filiaciones, aunque dado el momento protológico en que nos hallamos parece poder deducirse que son enteramente espirituales. En el tratado *Las tres estelas de Set* se aclarará, en efecto, que esta generación de Set por

versus Haereses 1, 30, 9). Sobre las semejanzas y diferencias de este texto con los de Nag Hammadi, cf. Pearson, «The Figure of Seth», 61.

147. Cf. E. Pagels, «Pursuing the Spiritual Eve: Imagery and Hermeneutics in the Hypostasis of the Archons and the Gospel of Philip», en King (ed.), *Images of the Feminine*, 187-206, esp. 190.

148. *ApocJn* (NHC II 1) 23, 4-20.

149. *ApocJn* (NHC II 1) 9, 25ss.

150. ΧΕΚΑΔΣ ΕΣΝΑΣΩΖΕ ΜΠΕΣΥΤΑ: *ApocJn* (NHC II 1) 23, 22.

151. Gn 5, 1-3.

152. *ApocJn* (NHC II 1) 24, 34ss.

153. *ApocJn* (NHC II 1) 9, 11-16. La idea de un Set celeste aparece, además de en *ApocJn* (NHC II 1) 8, 32-9, 12, en *Zos* (NHC VIII 1) 7, 8-9; 30, 10; 51, 14-16; 130, 16-17; *EsSt* (NHC VII 5) 118, 26-31; cf. *Mel* (NHC IX 1) 5, 20.

el Adán celeste se ha llevado a cabo «de manera no procreativa (ΠΑΙΝΤΑΚΧΠΟQ ΖΝ ΟΥΜΝΤΑΤΜΙCΕ)», es decir, sin participación alguna de sexo ni de inseminación, sino en una suerte de generación puramente espiritual, como aquella que tiene lugar en el ámbito de la tríada primordial¹⁵⁴.

En todo caso, queda claro que los hombres espirituales, que residen temporalmente sobre la tierra, poseen un arquetipo celeste, cuyo carácter extraño podría venir ulteriormente especificado por el nombre que el Adán celestial recibe en algunos textos («Pigeradamas»¹⁵⁵). Tanto *Apócrifo de Juan*, *Evangelio de los Egipcios* como *Apocalipsis de Adán* evidencian que la generación santa incluye no sólo la semilla celestial de Set sino también la progenie terrenal de los protoplastos Adán y Eva¹⁵⁶. Así, en el *Apócrifo de Juan*, el Revelador dice a Juan: «Los que comparten tu espíritu [...] proceden de la raza [incommovible] del Hombre Perfecto»¹⁵⁷.

La idea de una raza especial con Set como ancestro —que sería asumida por los valentinianos¹⁵⁸— tiene precedentes en la especulación judía sobre el personaje. Un ejemplo lo hallamos, en la literatura apocalíptica, en las visiones de Enoc (caps. 85-90)¹⁵⁹. Sin embargo, particularmente interesante al respecto es el tratamiento de Set en el tratado de Filón *De Posteritate Caini*, del que se concluye que toda la humanidad virtuosa pertenece a la raza de Set¹⁶⁰. Una tradición exegé-

154. Cf. *EsSt* (NHC VII 5) 118, 28-29. En efecto, en el himno al Autogenés contenido poco después en el mismo texto, Set proclama: «Eres un no procreado» (ΝΤΚ ΟΥΑΤΜΙCΕ): *EsSt* (NHC VII 5) 119, 22; cf. 120, 22-23. «Tout ce contexte est sous-tendu par l'opposition entre la génération spirituelle qui vit dans la non-corruption, et la génération charnelle qui habite l'Engendré» (P. Claude, *Les Trois Stèles de Seth. Hymne Gnostique à la Triade*, (NH VII 5), Québec 1983, 66).

155. V. gr., Set llama a su vez al Adán celeste «Padre Pigeradama (ΠΙCΩΤ ΠΙΓΕΡΑΔΑΜΑ)»: *EsSt* (NHC VII 5) 118, 26. Cf. H. M. Jackson, «Geradamas, the Celestial Stranger»: *New Testament Studies* 27 (1980/81) 385-394 (que explica el nombre mediante la significación primaria del semítico ג, «extranjero»); Logan, *Gnostic Truth*, 101-103; Claude, *Les Trois Stèles de Seth*, 65.

156. Los cuales serán rescatados del diluvio y llevados no al arca, sino a una nube luminosa. También el Evangelio de Judas presupone la continuidad entre los miembros primordiales y futuros de la generación santa; cuando se complete su vida corporal en el reino de Saklas, las almas de los santos serán arrebatadas a la esfera trascendente (*EvJud* 43,15-23).

157. *ApocJn* (NHC II 1) 2, 24ss.

158. Set es el prototipo de los pneumáticos, según Ireneo, *Adversus Haereses* 1, 7, 5. Cf. Clemente de Alejandría, *Excerpta ex Theodoto* 54, 1; Tertuliano, *Adversus Valentinianos* 29, 2-3.

159. En estos capítulos se narra una suerte de historia de salvación desde la creación hasta la llegada del Mesías. Mientras que el resto de la humanidad es presentada como un conjunto de bueyes negros (Caín es presentado como un toro negro, que mata al toro rojo que es Abel), Set es presentado como nacido de un toro blanco (Adán) y Eva (la primera vaca). El pueblo de Israel es visto como una nación de toros blancos (*I Enoc* 89, 10) y también el Mesías. Así pues, del texto se concluye que Set es considerado el progenitor tanto del pueblo de Dios como, finalmente, del Mesías (en *Lc* 3, 23-38 la genealogía de Jesús se remonta a «Set, Adán y Dios»); cf. A. F. J. Klijn, *Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature*, Leiden 1977, 20-23.

160. Comentando la expresión ετερον σπέσμα, el Alejandrino observa que todos los hombres que atribuyen lo bueno de la creación a la gracia divina pertenecen a la generación de Set (*De Post. Caini* 42), siendo la suya la semilla de la virtud humana (σπέσμα... ἀνθρωπίνης ἀρετῆς) (*ibid.*, 173).

tica similar a ésta parece haber influenciado la aproximación al tema de nuestros gnósticos.

La mitología setiana nos presenta, pues, a Set como progenitor de la raza gnóstica, esa «otra semilla» de Gn 4, 25, distinta aquí al resto de la humanidad. Como hemos visto, el *Apócrifo de Juan* se refiere al origen precósmico de la «semilla de Set», consistente en las «almas de los santos» preexistentes¹⁶¹. El *Apocalipsis de Adán* —cuya revelación consiste en gran parte en una historia de salvación de la raza de Set que culmina en la venida de un Iluminador— afirma que quienes proceden de esa semilla, que han recibido la «vida del conocimiento», son «extranjeros» (ϞΜΜΟ) con respecto al Creador¹⁶², en lo cual es posible apreciar una alusión al ἔτερον σπέρμα. En el mismo comienzo de *Las Tres Estelas de Set*, éste es designado como «el Padre de la raza viviente e incommovible»¹⁶³.

La continuidad de la simiente del Set celeste y el Set terrestre indica el carácter polémico de esta comprensión gnóstica de la filiación. Cualquier pretensión de paternidad por parte del dios creador bíblico con respecto a la raza gnóstica aparece del todo errónea desde el momento en que la procedencia real de la Humanidad que merece ese nombre (recuérdese que Hombre es un atributo de la divinidad suprema¹⁶⁴) no se halla en el Demiurgo, sino en otra parte¹⁶⁵. El comienzo del *Apocalipsis de Adán* expresa bien esta idea, al contraponer claramente ambos orígenes:

Quando dios me creó de la tierra junto con tu madre Eva, yo andaba con ella en la gloria que ella había visto en el eón del que procedíamos (ΠΙΕΩΝ ΕΝΤΑΝΩΩΠΙΕ ΕΒΟΛ ΝΖΗΤΩ). Ella me comunicó la palabra del conocimiento del Dios eterno, y éramos semejantes a los grandes ángeles, pues éramos superiores al dios que nos había creado y a las potencias que le acompañaban (ΝΕΝΧΟΕ ΓΑΡ ΠΕ ΕΠΝΟΥΤΕ ΕΤΑΥΤΑΜΙΟΝ ΜΝ ΝΙΘΟΜ ΕΤΝΜΜΑϞ)¹⁶⁶.

161. En *ApocJn* (NHC II 1) 9, 14-17 y en *EvE* (NHC III 2) 56, 19-22, la semilla de Set es emplazada en el tercer luminar, Daveithai. Aunque la historia de la salvación subsiguiente no menciona la semilla de Set, sino la «raza incommovible» (ΤΤΕΝΕΑ ΝΑΤΚΙΜ), ambas han de ser identificadas.

162. *ApAd* (NHC V 5) 69, 12-18.

163. ΠΙΩΤ ΝΤΕ ΤΤΕΝΕΑ ΕΤΟΝΩ ΖΑΥΩ ΝΑΤΚΙΜ: *EsSt* (NHC VII 5) 118, 12-13. En *Zostriano* se habla de «los hijos de Set» (7, 8-9), de la «semilla viviente» que procedió de Set (30, 10-14) y de la «santa semilla de Set» (130, 16-17). Cf. *Mel* (NHC IX 1) 5, 20; *EvE* (NHC III 2) 54, 9-11; *EvJud* 49, 5-6; *HipA* (II 4) 97, 3.

164. Sobre el tema, cf. H.-M. Schenke, *Der Gott «Mensch» in der Gnosis: Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi*, Göttingen 1962.

165. Los setianos son llamados también «hijos de la Protennoia»: *PensTr* (NHC XIII) 44, 30.

166. *ApAd* (NHC V 5) 64, 6-19 (traducción de Gonzalo Aranda; en las referencias al Demiurgo, substituyo «Dios» por «dios»). El dios creador, llamado «arconte» (64, 21; 77, 3), «señor» (66, 14), Sakla (74, 3-4.7) y «dios de las potencias» (77, 4-5) es contrapuesto al «Dios eterno» (ΠΝΟΥΤΕ ΠΙΩΑ ΕΝΕΖ: 64, 13-14; 76, 22; 85, 15) o «Dios de la verdad» (65, 13).

El *Apocalipsis de Adán* deja claro por doquier que frente a ese dios obsesionado por el poder, uno no se siente hijo sino esclavo¹⁶⁷. No en vano una de las autodenominaciones más utilizadas por muchos de los gnósticos clásicos es la de «la generación sin rey»¹⁶⁸.

Mencionemos, por lo demás, que en la *Hipóstasis de los Arcontes*, un personaje femenino ya citado en *Adversus Haereses* I, 30, 9, Norea, es presentado como madre de la progenie gnóstica¹⁶⁹. La propia Norea dirá desafiante a los arcontes: «Yo no soy de vuestra progenie, antes bien procedí del mundo superior (ΑΝΟΚ ΟΥΕΒΟΛ ΓΑΡ ΑΝ ΖῆΝ ΤΗΝΕ ΑΛΛΑ ΝΤΑΕΙ ΕΒΟΛ ΖῆΝ ΝΑΠΤΑ ΝΤΠΕ)»¹⁷⁰, una apreciación ulteriormente confirmada por la revelación angélica¹⁷¹. Hallamos aquí, una vez más en el mito, otra proyección de la figura de la Madre divina.

El tipo especial de filiación reservado exclusivamente para la generación de Set (o de Norea) comporta la dignidad de tal generación¹⁷². De hecho, entre las autodesignaciones de los grupos a los que nos referimos abunda la fórmula «los que son dignos»¹⁷³. Esta superioridad ontológica

167. Con el dios arconte —llamado también ΠΑΝΤΟΚΡΑΤΩΡ (69, 4.7-8; 72, 25; 73, 9-10)— la relación es de servidumbre. Le sirven Adán y Eva «en miedo y esclavitud» (ΑΝΩΜΩΕ ΜΜΟΖ ΖῆΝ ΟΥΖΟΤΕ Μῆ ΟΥΜῆΤΖΜΖΖΑΛ): *ApAd* (NHC V 5) 65, 20-21; 72, 21-22; 73, 5-6.11-12. Sobre los poderes arconticos como tiránicos, cf. W. Wink, *Cracking the Gnostic Code. The Powers in Gnosticism*, Atlanta 1993.

168. La expresión «generación (o raza) sin rey» es típicamente «setiana», siendo un término técnico que designa a la especie de los gnósticos, procedentes del ámbito superior: cf. *HipA* (NHC II 4) 97, 4-5 (ΤΓΕΝΕΑ ΤΕΤΜΜῆΤΕΣ ΡΡΟ); *OgM* (NHC II 5) 125, 3-7; *ApAd* (NHC V 5) 82, 19-25; *EvJud* 53, 24; cf. *EugB* (NHC III 3) 75, 20-22: «La multitud entera, ahí donde ninguna realza la domina, se llama 'los hijos del Padre inengendrado' (ΠΜΗΗΩΕ ΔΕ ΤΗΡῆ ΜΠΜΑ ΕΤΕ Μῆ ΜῆΤΡΡΟ ΖΙΧΩΓ ΨΑΧΧΟΟΣ ΕΡΟΟΥ ΧΕ ΝΩΗΡΕ ἸΠΑΓΕΝΗΗΤΟΣ ΝΕΙΩΤ)». Hipólito (*Refutatio* V, 8, 1-2) usa dos veces el término ἀβασιλευτος refiriéndose a su uso entre los naasenos, donde designa la libertad de la sujeción al gobernante celeste, el demiurgo malo. Cf. F. T. Fallon, «The Gnostics: the Undominated Race»: *Novum Testamentum* 21 (1979) 271-288; R. Bergmeier, «'Königlosigkeit' als nachvalentinianisches Heilsprädiikat»: *Novum Testamentum* 24 (1982) 316-339; L. Painchaud y T. Janz, «La 'Génération sans roi' et la Réécriture polémique de quelques textes de Nag Hammadi»: *Apocrypha* 8 (1997) 45-69.

169. De hecho, en *HipA* la expresión utilizada por Eva «He engendrado a otro hombre» (cf. Gn 4, 1 LXX: ἐκτροάμην ἄνθρωπον διὰ τοῦ θεοῦ) interpreta el ἕτερον σπέρμα en Gn 4, 25. Este tema merecería mayor atención que la que aquí le dedicamos; cf. B. Pearson, «Revisiting Norea», en King (ed.), *Images of the Feminine*, 265-275; A. McGuire, «Virginity and Subversion: Norea Against the Powers in the Hypostasis of the Archons», en King (ed.), *Images of the Feminine*, 239-258.

170. *HipA* (NHC II 4) 92, 25-26.

171. «Estas potestades tampoco podrán mancillarte ni a ti ni a esta raza, puesto que vuestra morada está en la incorruptibilidad, en el lugar del Espíritu virginal»: *HipA* (NHC II 4) 93, 27-30; cf. 96, 19-22.

172. Esto parece deducirse del testimonio de Plotino, que denuncia la presunción de sus adversarios gnósticos al escuchar declaraciones del tipo: «Eres hijo de Dios, pero los otros, a los que admirabas, no son hijos, ni siquiera los que veneramos por tradición paterna. Pero tú, sin esfuerzo alguno, sobrepujas incluso al cielo (σὺ εἶ θεοῦ παῖς οἱ δ' ἄλλοι, οὐς ἐθαύμαζες, οὐ παῖδες οὐδ' ἄ τιμῶσιν ἐκ πατέρων λαβόντες σὺ δὲ κρείττων καὶ τοῦ οὐρανοῦ οὐδὲν πονήσας)» (*Enn* 2, 9, 9).

173. El término «dignos» se usa como autodesignación en *ApocJn* (NHC II 1) 4, 29-30; 7, 29-30; 25, 19-26, 7; *PensTr* (NHC XIII) 42, 25-26; 44, 31-32; *EvE* (NHC IV 2) 55, 12-16; 65, 26-66, 8; *Zos* (NHC VIII 1) 4, 16-17; 24, 21-23; *Allo* (NHC XI 3) 52, 22-25; 57, 35-39; 68, 16-20; *EsSt* (NHC VII 5) 118, 20-22; 121, 14-15; *Mar* (NHC X 1) 40, 20-22. El término «Cha-

y axiológica de la raza de Set explica la malevolencia del Demiurgo y sus arcontes, que a lo largo de la historia del mundo intentan oprimir y destruir a la semilla de Set de diversos modos¹⁷⁴, aunque Set (o alguno de sus avatares) siempre consigue salvar su semilla. Set resulta ser, así, el salvador de la Humanidad, pues preserva la gloria que pertenecía a Adán y Eva antes de la intervención del Demiurgo.

III. REFLEXIONES CONCLUSIVAS

A la luz de los análisis precedentes, no sería descabellado concluir que entre los diversos factores que desencadenaron la génesis de las corrientes que convergen en el «mito gnóstico clásico» pueda haberse encontrado la insatisfacción con algunas de las nociones de filiación prevalecientes entre los creyentes protoortodoxos. No —como sucedió con grupos judeocristianos ebionitas— en virtud del rechazo a una exaltación hasta el grado de la apoteosis del judío galileo Jesús de Nazaret, sino más bien en virtud del rechazo a la exclusividad de ese proceso.

Sobre los orígenes de este desarrollo especulativo sólo cabe hacer conjeturas. Como señaló Wayne A. Meeks en un ensayo clásico, entre las cuestiones que deja abiertas el Cuarto Evangelio se halla la referida a por qué determinadas personas reaccionan —en virtud, diríase, de alguna suerte de armonía preestablecida— de manera positiva al Revelador, mientras que la mayor parte no lo hacen. La explicación de estas reacciones queda en el Cuarto Evangelio, en rigor, en el aire¹⁷⁵. Es posible imaginar que, tomando como base las expresiones del tipo «ser —o no ser— ἐκ τοῦ κοσμοῦ ἢ ἐκ τοῦ Θεοῦ»¹⁷⁶, algunas mentes inquisitivas se preguntaran cómo se explica una distribución antropológica tan claramente dualista¹⁷⁷. Ahora bien, el problema puede ser enunciado en tér-

minado», que en *EvE* (NHC IV 2) 68, 13 designa el monte donde se deposita el libro santo, podría significar «montaña (ἵπ) de los dignos (ἀξιῶν)».

174. *V. gr.*, en *ApocJn, PensTr, HipA*; cf. *EvE* (NHC IV 2) 61, 17-21: «Entonces el gran Set vio la actividad del Diablo y sus múltiples encubrimientos y sus proyectos, los que se llevarán a cabo contra su raza incorruptible, inquebrantable, y las persecuciones de sus poderes y sus ángeles».

175. «The Fourth Gospel never provides us with the myth which explains how some men could be from below and others from above. Indeed, since being 'from above' is in John the exclusive property of 'the Son of Man' (3:13!), it is difficult to see how any man could respond to his words with the kind of faith required here» (W. A. Meeks, «The Man from Heaven in Johannine Sectarianism»: *Journal of Biblical Literature* 91 [1972] 44-72, esp. 68); «The rejection by the world is declared, not explained. It is just as great a mystery as the faith of the believers» (M. De Jonge, *Jesus: Stranger from Heaven and Son of God*, Missoula 1977, 158). Aun si se postula que el hecho de ser o no «de arriba» es un estatus divinamente conferido, ello plantea, a su vez, la cuestión de cuáles son las razones para tal elección, tanto más cuanto que la elección afecta al destino del ser elegido. El enigma antropológico y soteriológico persiste.

176. *V. gr.*, Jn 8, 47; 15, 19; 17, 14ss.

177. Piénsese, *v. gr.*, en la nítida pregunta formulada en *Zos* (NHC VIII 1) 8, 5-7: «¿Por qué los hombres difieren unos de otros? ¿En qué y en qué medida son, por cierto, humanos?».

minos de filiación: ¿Qué convierte a alguien en hijo de Dios?¹⁷⁸. Un mito que diera cuenta de que los miembros del grupo autoconsiderado elegido tienen un origen y una naturaleza distintos de la de los humanos ordinarios habría aportado una racionalización a la existencia de sensibilidades tan diferenciadas en el mundo, evidenciadas por las diversas reacciones ante el Revelador.

Por una parte, tanto una idea genérica y vaga de filiación construida a partir de la noción del hombre como criatura plasmada, como también la noción de adopción, parecen haber resultado insatisfactorias para los autores del mito o quienes le prestaron su adhesión. En efecto, una experiencia fundamental subyacente al mito gnóstico clásico es la conciencia de la pertenencia del sujeto —entendida en un sentido literal— al ámbito divino, concebido éste a su vez en términos familiares¹⁷⁹. El spinoziano *Sentimus experimurque nos aeternos esse* se concretó para estos sujetos en un redescubrimiento de la pertenencia a la familia de Set y Adán, algo que debe de haber sido percibido por ellos en términos redentores y profundamente consoladores¹⁸⁰. En las fuentes setianas se transparenta el anhelo de recuperar una perfección recordada. La reducción de la identidad antropológica al núcleo de la centella espiritual¹⁸¹ debe de haber propiciado este desarrollo¹⁸².

Por otra parte, esta transformación en la concepción de la filiación no pudo dejar de afectar, comprensiblemente, a la centralidad teológica que en la Gran Iglesia tiene la filiación del Hijo. Desde luego, al menos la conexión de filiación y encarnación del Hijo queda desmantelada. La intervención de la esfera trascendente en el mundo no supone en absoluto una encarnación¹⁸³, además de que pierde su unicidad: en las fuen-

178. De hecho, en el Cuarto Evangelio se afirma que algunos hombres «han nacido de Dios (ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν)» (Jn 1, 13; cf. 1 Jn 3, 1.2.10).

179. «What it means to be human in the truest sense is a matter of an intimate identification with the transcendent Adam/Adamas and his offspring Seth [...] Recovery of an awareness of one's membership in this divine family belongs to the essence of salvation in Sethian traditions» (Williams, «Sethianism», 58).

180. «Somos los que son eternos»: *EsSt* (NHC VII 5) 124, 8.21.

181. Es sabido que mientras que en las corrientes cristianas protoortodoxas el cuerpo es determinante en la constitución de la identidad —*caro salutis cardo*, para decirlo con Tertuliano (*De resurrectione mortuorum* 8, 2); cf. G. Stroumsa, «Caro salutis cardo: Shaping the Person in Early Christian Thought»: *History of Religions* 30, 1 (1990) 25-50—, algunas corrientes gnósticas postularon como única verdadera identidad del sujeto el más recóndito Sí-mismo espiritual, más allá de toda realidad psico-física. Esta reducción es claramente perceptible, *v. gr.*, en el monólogo de la Prónoia en el *Apócrifo de Juan*.

182. Esto no necesita haber implicado un determinismo soteriológico: «Although the language of membership in the 'race' or 'seed' of Seth has often been read as implying a determinism that left no room for individual decision or conversion, this does not in fact seem necessarily to have been the case. The very point of the mythology of 'Sethian' lineage, of belonging to Seth's seed or the 'race of the Perfect Human' [...] was arguably to underscore universalizing implications» (Williams, «Sethianism», 58-59; Williams, *Rethinking «Gnosticism»*, 189-212).

183. En contraste con la idea de Jn 1, 14, para el autor gnóstico del monólogo de la Prónoia en el *Apócrifo de Juan* el Logos apareció en la « semejanza de su forma », pero no se encarnó como creen los ortodoxos. Además, el foco de la atención lo constituye la revelación y el efecto en su

tes «setianas», la actividad soteriológica es presentada a menudo como un triple descenso¹⁸⁴, en una idea de revelación cíclica que encontramos antes y después en la historia de las creencias¹⁸⁵. Asimismo, el modelo gnóstico clásico anula el estrecho vínculo entre filiación y sacrificio existente en la concepción del Hijo de Dios de la Gran Iglesia —que, como sugirió John Levenson, parece suponer una transformación de modelos religiosos anteriores (cananeos y bíblicos)¹⁸⁶, y que daría lugar más tarde a metástasis como la que encontramos en el mito del Hombre Primordial en el maniqueísmo¹⁸⁷.

Como muestra, *v. gr.*, el monólogo de la Prónoia al final del *Apócrifo de Juan*, en la descripción de la intervención salvífica no hay rastros de lenguaje expiatorio correspondiente a un sacrificio efectuado para contrarrestar el pecado de los destinatarios de la acción salvífica: por el contrario, la actividad de la Prónoia consiste en despertar al oyente perteneciente a la raza incommovible¹⁸⁸. Las metáforas del sueño y la correlativa de la llamada al despertar, tan abundantes en las fuentes, no sólo incluyen la memoria de los propios orígenes¹⁸⁹ y la consubstancialidad con la raíz divina¹⁹⁰, sino que indican que en la existencia presente el sujeto se halla en un estado ajeno al propio, del que no es responsable sino

audiencia, pero no el modo en que el Revelador opera su labor, algo que queda sin especificar (cf. Waldstein, «The Providence Monologue», 380-381). Según el *Pensamiento Trimorfo*, al disfrazarse como el Cristo ortodoxo el Logos tuvo que rescatar a Jesús del «madero maldito» (ΑΙΘΙΩΝΕ ΜΗΟΙ ΕΒΟΛ ΖΗ ΠΩΕ ΕΤΣΖΟΥΟΥΡΤ) —no redentor— y restaurarle a las «moradas de su Padre»: PensTr (NHC XIII) 50, 12-13.

184. El esquema de tres venidas de la instancia salvadora, aun elaborado de maneras distintas, se halla en numerosos textos: *Apocjn* (NHC II 1) 30, 11-31; *HipA* (NHC II 4) 96, 27-35; *PensTr* (NHC XIII) 37, 21-38, 4; 47, 4-15; *ApAd* (NHC V 5) 76, 8ss; *EvE* (NHC IV 2) 74, 17-75, 9.

185. Esto puede contribuir a explicar el hecho de que en el setianismo la relevancia de Jesús como revelador queda amortiguada: hay una serie de reveladores, una idea que luego el maniqueísmo desarrollaría; sobre este aspecto, cf. F. Bermejo, *El maniqueísmo. Estudio introductorio*, Madrid 2008, 131-134.

186. J. D. Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son. The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*, New Haven 1993.

187. Cf. A. Böhlig, «The New Testament and the Concept of the Manichaean Myth», en Logan y Wedderburn (eds.), *The New Testament and Gnosis*, 90-104. Para una exposición sistemática de esta idea, me permito remitir a F. Bermejo, «El sacrificio del Hijo de Dios en el maniqueísmo (*Christiano-Manichaica* II)»: *Bandue* 3 (2009) 49-79.

188. Sobre esta designación, véase la monografía de M. A. Williams, *The Immovable Race. A Gnostic Designation and the Theme of Stability in Late Antiquity*, Leiden 1985.

189. «Sigue a tu raíz, que soy yo, el misericordioso (ΝΚΟΥΖΑΚ ΑΤΕΚΝΟΥΝΕ ΕΤΕ ΑΝΟΚ ΠΕ ΠΩΔΑΝ ΖΤΗΘ)»: *Apocjn* (NHC II 1) 31, 15-16; «Y ellos entran en el lugar que era suyo al comienzo» (41, 19-20); «Y seréis [...] gloria con glorias, aquella en la que vosotros estabais al principio» (45, 19-20).

190. Esta consubstancialidad se deriva del lenguaje empleado, en que el espíritu es considerado una parte de la Proténnoia (*Apocjn* 40, 12-15), su miembro (41, 20-23; 49, 21) o su «hermano» (47, 31-34; 50, 9-10). El nombre «Mirotea», usado en PensTr (y en EsSt) parece significar etimológicamente «parte (porción) de Dios». «Tú (Norea), y tus hijos, formas parte del Padre que existe desde el principio. Las almas (de tus hijos) proceden del lugar superior, de la luz incorruptible. Por esto las potestades no podrán aproximarse a ellas»: *HipA* (NHC II 4) 96, 20ss.

víctima¹⁹¹. El mal que sufren «los hijos de la Luz Pura»¹⁹², experimentado como epifenoménico¹⁹³, no requiere ciertamente para su superación de sacrificio alguno.

Sabemos que ante ideas de filiación como las desarrolladas por los gnósticos que han sido objeto de nuestro análisis, tanto Plotino como los heresiólogos pusieron el grito en el cielo. El historiador de las religiones, que aspira a realizar su tarea libre de apriorismos dogmáticos, se limita a consignar el dato en el vasto y heteróclito catálogo de las creencias humanas.

191. Como he mostrado en otra parte, el uso de las metáforas del sueño o el cautiverio —tan centrales también en el Monólogo de la Prónoia y en otros textos «setianos»— no implican una devaluación axiológica de los gnósticos; cf. F. Bermejo, «The Logic of a Gnostic Symbolism: Some Reflections in the Light of the Second Tractate (James) from the so-called Codex Tchacos»: *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, en prensa.

192. *ApocJn* (NHC II 1) 45, 34-35.

193. El mal es aquí identificado, en todo caso, con «los ángeles de la indigencia» y «los demonios del caos»; la negatividad está causada por otros, «todos los que te entranpan (ΝΕΤΒΟΛΧ ΜΜΟΚ ΤΗΡΟΥ)»: *ApocJn* (NHC II 1) 31, 18-19.