

LOS GNÓSTICOS

I

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS

LOS GNÓSTICOS

I

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 59

LOS GNÓSTICOS

I

INTRODUCCIONES, TRADUCCIÓN Y NOTAS
JOSÉ MONTSERRAT TORRENTS



EDITORIAL GREDOS

Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL .

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por ANTONIO PIÑERO SÁENZ .

© EDITORIAL GREDOS, S. A.

Sánchez Pacheco, 85, Madrid, 1983.

www.editorialgredos.com

PRIMERA EDICIÓN , 1983.

ISBN: 9788424930806.

REF. GEBO182.

INTRODUCCIÓN GENERAL

I. DELIMITACIÓN DE LOS CONCEPTOS DE «GNOSIS» Y «GNOSTICISMO»

Arropándose en la ambigüedad histórica del término griego *gnōsis* este libro, que presenta el gnosticismo cristiano del siglo II, ha querido titularse simplemente *Los gnósticos*. Porque, si hay una gnosis clásica, ésta es, decididamente, la del siglo de los Antoninos y de la ancha paz romana. Los gnósticos por antonomasia seguirán siendo los Basíldes, los Valentines, los Ptolomeos...; todos los demás serán gnósticos por referencia a la prodigiosa especulación filosófica y teológica de aquellos grandes maestros.

La ambigüedad, sin embargo, después de contribuir a darle a este libro un título redondeado, de poco nos iba a servir. Mejor será proceder a disiparla, pues mal arranque sería para un historiador comenzar constatando que el objeto de su estudio no tiene la debida precisión.

Con el decidido propósito de delimitar los términos «gnosis» y «gnosticismo», se reunió en Mesina, en 1966, una sabia hueste de investigadores de la antigüedad. Entre disputas, proclamas y concesiones se llegó a lo que hubiera debido ser el punto de partida: un pacto. La asamblea depuso las armas y suscribió el siguiente documento definitivo:

Propuestas concernientes al uso científico de los términos «gnosis» y «gnosticismo»:

A. Para evitar un uso indiferenciado de los términos «gnosis» y «gnosticismo», parece útil identificar, a través de los métodos histórico y tipológico, un hecho determinado, el gnosticismo, partiendo de un cierto grupo de sistemas del siglo II d. C. que vienen siendo generalmente así denominados. Se propone, en cambio, concebir la «gnosis» como «conocimiento de los misterios divinos reservado a una élite».

B. Como hipótesis de trabajo se proponen las formulaciones siguientes:

1. El gnosticismo de las sectas del siglo II implica una serie coherente de características que pueden resumirse en la siguiente formulación: hay en el hombre una centella divina procedente del mundo superior, caída en este mundo sometido al destino, al nacimiento y a la muerte; esta centella debe ser despertada por la contraparte divina de su yo interior para ser, finalmente, reintegrada a su origen. Frente a otras concepciones de la degradación de lo divino, ésta se funda ontológicamente en un concepto particular de «degradación», cuya periferia (con frecuencia, llamada *Sophía* o *Énnoia*) debía entrar fatalmente en crisis y —de modo indirecto— dar origen a este mundo, del que, por otra parte, no puede desinteresarse, puesto que ha de recuperar el *Pneûma* que en él se encuentra. (Concepción dualista sobre fondo monista que se expresa por medio de un doble movimiento de degradación y de reintegración.)

2. El tipo de gnosis que implica el gnosticismo está condicionado por un cierto número de fundamentos ontológicos, teológicos y antropológicos. No toda gnosis es el gnosticismo, sino tan sólo aquella que, en el sentido ya expresado, implica la idea de una connaturalidad divina de la centella que debe ser reanimada y reintegrada; esta gnosis del gnosticismo comporta la identidad divina del cognoscente (el gnóstico), de lo conocido (la sustancia divina de suyo trascendente) y del medio por el cual conoce (la gnosis como facultad divina implícita que debe ser despertada y actuada). Esta gnosis es una revelación-tradición, de tipo distinto, sin embargo, que la revelación-tradición bíblica e islámica ¹.

Aunque estos acuerdos no resuelven todos los problemas, sí han contribuido a disipar conspicuos equívocos. Efectivamente, los estudios sobre el pensamiento en los siglos del Alto Imperio romano han adolecido, en los últimos cincuenta años, de una especie de fiebre pan-gnóstica. El gnosticismo afloraba por doquier. Gnósticos fueron Pablo y Filón y, después, Clemente de Alejandría, Orígenes y Plotino. Sobre la base de los acuerdos de Mesina, el planteamiento de la cuestión no debiera ya inducir a equívocos. Así, por ejemplo, no tiene sentido preguntarse por el gnosticismo de Filón. Efectivamente, Filón pertenece al siglo I, y el gnosticismo se ha definido

como una corriente del siglo II . Lo que sí cabe preguntarse es: primero, si hay en Filón gnosis, es decir, conocimiento especial reservado a una élite; la gnosis es, en efecto, un fenómeno rastreable en todas las religiones y en muchas filosofías; segundo, si hay en Filón temas o intereses característicos del gnosticismo. En este caso concreto la respuesta es afirmativa, pero esto no autoriza a buscar una caracterización de Filón basada en el gnosticismo. Una propuesta de este tipo carece de sentido. Otra cosa es rastrear en los gnósticos del siglo II los elementos filonianos. Esta búsqueda es productiva y fructífera por añadidura.

He dicho más arriba que los acuerdos de Mesina no resolvían todos los problemas. Las cuestiones residuales son, obviamente, las derivadas de la imprecisión de los límites de la extensión en todo concepto. Vienen, en primer lugar, las imprecisiones cronológicas: ¿entra en este siglo II el *Evangelio de Juan*? Y los gnósticos rebatidos por Plotino, que parecen de cepa valentiniana, ¿no sería lógico incluirlos en el gnosticismo? Vienen, luego, las imprecisiones conceptuales. Marción cae de lleno dentro del siglo II , pero ¿se le puede encuadrar en el gnosticismo? ¿Y Bardesanes? Está claro que no es necesario buscar principios y encontrar normativas para cuadrar estas cuestiones. Basta con que cada investigador sepa advertir si se mueve dentro de una línea límite y no pretenda forzar la terminología más allá de lo convenido.

II. FUENTES DEL GNOSTICISMO DEL SIGLO II

Los escritos originales en lengua griega de los gnósticos del siglo II han desaparecido casi por completo. Todo lo que de ellos nos queda son extractos, fragmentos y resúmenes insertos en las obras de los escritores eclesiásticos que les combatieron. Excepcionalmente, uno de tales documentos consiste en el texto íntegro de una carta dirigida por Ptolomeo a su discípula Flora.

Algunas obras de los gnósticos han llegado a nosotros a través de traducciones coptas y, secundariamente, armenias. Las versiones coptas son de los siglos v y vi , y la identificación de los autores traducidos o, por lo menos, de la secta o corriente gnóstica a la cual corresponden es, hoy por hoy, muy problemática. Por este motivo, el estudio del gnosticismo del siglo II se ve obligado a basarse en fuentes muy dispersas y de muy distinto valor, cosa que explica los dispares resultados a que llegan los investigadores de ánimo sistematizador.

Procederemos aquí a presentar un elenco completo de los documentos generalmente reconocidos como gnósticos, sin rehuir un juicio valorativo acerca de su fiabilidad.

FUENTES PRIMARIAS

Algunos estudiosos (por ejemplo, Foerster, Jonas, Farina) incluyen en el catálogo de escritos gnósticos del siglo II el Tratado I del *Corpus Hermeticum* , titulado *Poimandres* , cuyo texto griego se conserva íntegro. El campo de estudio del presente trabajo no permite englobar el *Poimandres* , lo que no es óbice para aceptar el extraordinario valor del escrito hermético como paralelo pagano de la gnosis cristiana.

En lengua copta, en sus dialectos sahídico, acmímico y fayúmico, se han conservado medio centenar de tratados gnósticos. A pesar de su problematicidad como fuentes del gnosticismo cristiano del siglo II , considero oportuno ofrecer una lista completa de los escritos.

A finales del siglo XVIII , el doctor A. Askew adquirió en Grecia el códice, posteriormente conocido por su nombre ² , que contiene cuatro tratados gnósticos denominados conjuntamente *Pistis Sophia* . En realidad, el título corresponde a los tres primeros tratados, cuyo original griego podría ser de mediados del siglo III . El libro cuarto es independiente y parece más antiguo.

El *Codex Bezae Cantabrigiae* ³ , actualmente en la Biblioteca Bodleiana de Oxford, es un papiro que contiene dos tratados: *El Misterio del Gran Logos (=Libro de Jehú citado en Pistis Sophia)* , en dos libros, y un escrito mutilado de carácter setiano. Los manuscritos son de los siglos v -vi .

El *Papyrus Berolinensis (BG) 8502* era conocido desde que, en 1896, C. Schmidt señaló su existencia a la Academia de Berlín, pero no fue editado hasta 1955 ⁴ . Contiene cuatro tratados: una parte del *Evangelio de María* (Magdalena); una recensión breve del *Apócrifo de Juan* ; la *Sophia Jesuchristi* ; los *Hechos de Pedro* . Los originales griegos podrían ser de los siglos II -III .

La colección más importante de textos gnósticos coptos es la que fue hallada en 1946 en la población egipcia de Nag-Hammadi, a unos 100 km. al Norte de Luxor, junto al antiguo cenobio de *Chenoboskion* . El material, trece códices de papiros, se dispersó, al principio, en manos de los anticuarios, pero en la actualidad está recogido en el Museo Copto de El Cairo y en el Instituto Jung de Zurich ⁵ . Las primeras descripciones del contenido de los códices se deben a Togo Mina, director del Museo Copto de El Cairo, a Jean Doresse y a H. Ch. Puech ⁶ . Recientemente se ha completado la edición facsímil de la biblioteca, editada bajo los auspicios del gobierno egipcio y de la UNESCO.

El conjunto comprende 53 tratados, papirológicamente datables en torno al 400, redactados en diversos dialectos coptos y copiados por diversas manos. He aquí la lista completa de los tratados (con los títulos en latín o en castellano, según el uso más frecuente):

CÓDICE I (JUNG CODEX):

1. *Apócrifo de Santiago* .
2. *Evangelio de Verdad* .
3. *Logos sobre la Resurrección=Epístola a Regino* ⁷ .
4. *Tratado tripartito=De tribus naturis* .
5. *Plegaria del apóstol Pablo* .

CÓDICE II:

1. *Apócrifo de Juan* [8](#) .
2. *Evangelio de Tomás* .
3. *Evangelio de Felipe* .
4. *Hipóstasis de los Arcontes* .
5. *El origen del mundo* [9](#) .
6. *Exégesis del alma* .
7. *Libro del atleta Tomás* .

CÓDICE III:

1. *Apócrifo de Juan* [8](#) .
2. *Evangelio de los Egipcios* [10](#) .
3. *Carta de Eugnosto el Beato* [11](#) .
4. *Sophia Jesuchristi* [12](#) .
5. *Diálogo del Salvador* .

CÓDICE IV:

1. *Apócrifo de Juan* [8](#) .
2. *Evangelio de los Egipcios* [10](#) .

CÓDICE V:

1. *Carta de Eugnosto el Beato* [11](#) .
2. *Apocalipsis de Pablo* .
3. *Primer Apocalipsis de Santiago* .
4. *Segundo Apocalipsis de Santiago* .
5. *Apocalipsis de Adán* .

CÓDICE VI:

1. *Hechos de Pedro y de los Doce Apóstoles* [13](#) .
2. *El trueno, la mente perfecta* .
3. *La doctrina auténtica* .
4. *El pensamiento de la Gran Potencia* .
5. *Tratado sobre la injusticia* .
6. *Discurso sobre la Ogdóada y la Enéada* .
7. *Plegaria de acción de gracias* .
8. *Apocalipsis de Asclepio* .

CÓDICE VII:

1. *Paráfrasis de Shem* .
2. *Segundo Logos del Gran Set* .
3. *Apocalipsis de Pedro* .

4. *Enseñanzas de Silvano* .
5. *Las tres estelas de Set* .

CÓDICE VIII:

1. *Zostrianos* .
2. *Carta de Pedro a Felipe* .

CÓDICE IX:

1. *Melquisedec* .
2. *El pensamiento de Norea* .
3. *Testimonio de Verdad* .

CÓDICE X:

1. *El poseedor de los tres poderes* [14](#) .
2. *Sobre consonantes y vocales* [14](#) .

CÓDICE XI:

1. *La interpretación de la gnosis* .
2. *Jesús el Demiurgo* . Cinco apéndices.
3. *Allogenes* .
4. *Hypsiphron* .

CÓDICE XII:

1. *Sentencias de Sexto* .
2. Fragmentos del *Evangelio de Verdad* .
3. Dos fragmentos no identificados.

CÓDICE XIII:

1. *Discurso sobre las tres apariencias* .
2. *Sobre el origen del mundo* [9](#) .

El carácter gnóstico de la biblioteca de Nag-Hammadi no deja lugar a dudas. Ahora bien, resulta imposible adscribir todos los tratados, o por lo menos la mayor parte de ellos, a una sola corriente gnóstica, ya se trate de las conocidas, ya se invente una hipotética escuela gnóstica de Nag-Hammadi. Ni por la lengua, ni por el contenido, ni por el contexto referencial es posible discernir unidad en la

biblioteca. El origen de la recopilación habría que buscarlo en motivaciones externas, ninguna de ellas verificable en el estado actual de nuestra documentación sobre los cenobios pacomianos del Alto Egipto en los siglos v -vi [15](#) . Säv-Söderbergh defendió en el Coloquio de Mesina la tesis de un uso heresiológico de la colección, punto de vista que se ha ido imponiendo como más ceñido a los datos de que se dispone [16](#) .

El material copto-gnóstico puede ser clasificado, desde el punto de vista de su contenido, en dos grandes grupos:

TEXTOS GNÓSTICOS CRISTIANOS :

1. Originariamente cristianos.
2. Con adiciones cristianas.

TEXTOS GNÓSTICOS NO CRISTIANOS :

3. Con contexto veterotestamentario y judaico.
4. Con contexto filosófico.

FUENTES SECUNDARIAS

Se trata de los escritos de los heresiólogos cristianos y de los filósofos que describieron o combatieron el gnosticismo del siglo II .

FUENTES DEL SIGLO II:

1. JUSTINO , *Apología Primera* (ca . 155).
2. IRENEO DE LYÓN , *Adversus Haereses* (180).
3. *Epistola Barnabae* (ca . 140).
4. *Epistola Apostolorum* (en versión etiópica completa y copta fragmentaria).

FUENTES DEL SIGLO III:

1. HIPÓLITO , *Refutatio* (también conocido por *Elenchos* y *Philosophoumena*) (222-230).
2. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA , *Stromata* (ca . 215). Contiene fragmentos de Valentín y Heracleón, entre otros; *Excerpta ex Theodoto* .
3. ORÍGENES , *In Joannem Commentarium* (ca . 220). Contiene fragmentos del *Comentario de Heracleón. Contra Celsum* (248).

4. TERTULIANO , *De Praescriptione haereticorum* (200); *Adversus Marcionem* (207); *Adversus Hermogenem* (202-203); *Adversus Valentinianos* (206-207); *Scorpiace* (213); *De carne Christi* (210); *De Carnis Resurrectione* (210-211); *De Anima* (210-213).
5. PSEUDO -TERTULIANO , *Adversus omnes haereses* .
6. PLOTINO , *Enneada* II 9.
7. PORFIRIO , *Vida de Plotino* .
8. *Hechos de Tomás* (contiene el «Canto de la Perla»).

FUENTES DEL SIGLO IV:

1. HEGEMONIO , *Acta Archelai* .
2. EPIFANIO , *Panarion* (374-377).
3. EFRÉN SIRIO , *Tres escritos contra Bardesanes, Marción y Mani* .
4. FILASTRIO , *Liber de haeresibus* (385-391).
5. PSEUDO -ORÍGENES , *De Recta in Deum fide* .
6. EUSEBIO , *Historia Eclesiástica* (303).
7. ARNOBIO , *Adversus Nationes* (303-310).

FUENTES DEL SIGLO V:

1. TEODORETO DE CIRO , *Haereticorum fabularum compendium* (ca . 453).
2. EZNIK DE KOLB , *Contra las herejías* (en armenio).

III. ESTADO ACTUAL DE LAS INVESTIGACIONES

La historiografía crítica del gnosticismo se abre con los trabajos de Neander (1818), Matter (1818), Gieseler (1830), F. Ch. Baur (1835) y Scherer (1841). Reaccionando contra una visión del problema demasiado ceñida a los datos de los heresiólogos, estos autores atribuían al gnosticismo cristiano del siglo II un origen diversamente «oriental» (Persia, Mesopotamia, India, etc.).

Fue gran mérito de R.-A. Lipsius (1860) haber establecido el carácter sistemático que subyace al abigarramiento de los mitos gnósticos. Por ello, desde finales del siglo pasado algunos investigadores sostuvieron el origen greco-helenístico del gnosticismo, aportando en su caso diversos correctivos, tales como influencias místicas, orientales, etc.: Joel (1880), Weingarten (1881), Harnack (1886, y antes en 1873), Hilgenfeld (1884).

La irrupción del método comparativo, a la vez que abrió interesantes perspectivas, aportó considerable confusión. Sin una cuidadosa elaboración de los conceptos, se pasó del «gnosticismo» a la «gnosis» y se buscó el origen de los sistemas gnósticos del siglo II en más o menos remotas corrientes orientales, sobre todo iránico-babilónicas. Entre los precursores de esta tesis cabe citar a Anz (1897) y a Dieterich (1891). Pero sus grandes representantes son Bousset (*Hauptprobleme der Gnosis*, 1907) y Reitzenstein, que adoptó, sucesivamente, diversos puntos de vista (1904, 1910, 1921), pero siempre dentro del ámbito sincretista-comparatista.

La desenfadada genética de los comparatistas impulsó, a una serie de historiadores de las religiones, a buscar un punto de apoyo más sólido que la mera constatación de paralelismos y coincidencias, por eruditos que fueran. Surgió así el método fenomenológico, todavía dentro del espíritu que los alemanes llaman *religionsgeschichtlich*, es decir: desde el punto de vista histórico-religioso. Los fautores de esta corriente han decantado una serie de actitudes existenciales propias de todas las gnosis y han estudiado, luego, sus diversas manifestaciones, guardándose, sin embargo, de establecer genealogías apriorísticas. Los más destacados representantes de este grupo son H. Jonas (*Gnosis und spätantiker Geist*, 1934-1954) y H.-Ch. Puech (diversos trabajos, desde 1934), seguidos por Widengren, Bultmann, Pétrement, etc.

Conviene advertir que todos estos autores, tanto los comparatistas como los fenomenólogos, trabajan sobre un extenso concepto de gnosis, que abarca las religiones de salvación orientales, el judaísmo, el cristianismo y sus sectas, el mandeísmo, el maniqueísmo y otros grupos árabes y cristiano-medievales. Jonas incluye también a Orígenes y Plotino.

A todo esto, los defensores del origen predominantemente helenístico del gnosticismo no cejaron,

como E. de Faye (*Gnostiques et Gnosticisme*, 2.^a ed., 1925) y Leisegang (*Die Gnosis*, 1924). Este último afirma que, si bien los contenidos proceden de Oriente, la forma de pensar es totalmente griega, rastreada hasta los presocráticos.

Desde los años cincuenta parece haberse impuesto una orientación fundamentalmente histórico-filológica. Se ha censurado a los fenomenólogos (sobre todo, a Jonas y a Bultmann) su excesiva dependencia de las concepciones existencialistas (heideggerianas en el caso de ambos). Se ha partido, entonces, del análisis riguroso de los textos y del contexto histórico. Los descubrimientos de Nag-Hammadi redoblaron el interés por el tema gnóstico, contribuyendo a engrosar la hueste de los investigadores.

El primer gran trabajo de este período, *La gnose valentinienne et le témoignage de S. Irénée*, de F. M. Sagnard (1949), dejó establecida la fiabilidad de Ireneo como fuente para el conocimiento del gnosticismo, fiabilidad que han corroborado los documentos de Nag-Hammadi. R. McL. Wilson (*The Gnostic Problem*, 1958, y otros trabajos) ha contribuido grandemente a clarificar los problemas y a deslindar los campos. Schoeps y Daniélou, por su parte, al poner de relieve los variados temas de la especulación judeo-cristiana, facilitaron la inserción del gnosticismo en su contexto propio. Hoy ya nadie duda de la influencia del judaísmo sobre el gnosticismo, aunque la intensidad y el ámbito de esta influencia siguen siendo tema de debate, en el que juegan un importante papel Quispel, Böhlig y Grant.

El considerable trabajo de Antonio Orbe (*Estudios Valentinianos*, 5 vols., 1955-1964) ha consagrado definitivamente la impostación filológica de los estudios. Orbe ha reconstruido, profundizando en temas solamente insinuados por Sagnard, toda la complejidad del sistema filosófico-teológico de los valentinianos, poniendo de relieve su íntima coherencia y su carácter racional. A través de las

casi tres mil páginas de su estudio, Orbe apenas si dedica una ojeada de paso a las tesis comparatistas y fenomenologistas.

La racionalidad del pensamiento gnóstico, y del valentinismo en particular, en conexión con su carácter fundamentalmente helenístico, ha seguido encontrando adeptos: Schneider, Krämer, Boyancé, Crahay, Eltester, Festugière, C. J. de Vogel, Langerbeck, etc.

El descubrimiento de la biblioteca gnóstica de Nag-Hammadi, en 1946, despertó grandes esperanzas entre los investigadores: por fin se establecía contacto directo con los textos de los mismos gnósticos. Ahora bien, a medida que se avanza en el conocimiento de la biblioteca aumentan las perplejidades y aun el desencanto. Demasiadas incógnitas rodean a los famosos trece códices: ¿De dónde proceden? ¿De un grupo herético o de una comunidad ortodoxa? ¿En qué época fue redactado cada uno de los tratados? ¿En qué lengua? Si todos los originales eran griegos, ¿de qué época eran? ¿A qué grupo o secta pertenecían? ¿Cuándo fueron traducidos? ¿Cuál es la extensión de los elementos propiamente coptos? Sin la respuesta a estas preguntas, la biblioteca de Nag-Hammadi es un meteorito caído de no se sabe qué planeta. Por más interesante que sea su contenido, su problemática conexión con el resto del mundo antiguo disminuye su valor aclaratorio y comprobatorio respecto al gnosticismo clásico. En resumidas cuentas, resulta más interesante para una tipología de la gnosis que para una historia del gnosticismo.

IV. LA GNOSIS JUDAICA

EL JUDAÍSMO EN LOS SIGLOS I Y II

Para la dilucidación de los orígenes del gnosticismo es sobremanera importante contemplar la evolución del judaísmo en los siglos I y II de nuestra era. Entiendo aquí por

judaísmo el conjunto de grupos religiosos que aceptaban como única escritura sagrada la Biblia de los hebreos, cualesquiera que fueran sus ulteriores elementos diferenciales: tradiciones orales o escritas, tendencias exegéticas, influencias helenísticas, anticualtialismo, antinomismo, mesianismo... En el ámbito de los documentos literarios del judaísmo así entendido, enumeraremos, en particular, los escritos esenios y de la secta de Damasco, Filón, Flavio Josefo, la apocalíptica y los apócrifos veterotestamentarios, el *corpus* cristiano que, más tarde, fue declarado canónico, otros escritos cristianos y parte de los Oráculos Sibilinos [17](#) .

Tal consideración unitaria del judaísmo de los dos primeros siglos responde a criterios estrictamente históricos. Los historiadores del cristianismo suelen separar de este conjunto los documentos que constituyen la proto-historia de la Iglesia y, en particular, cometen el anacronismo de agrupar a algunos de ellos bajo el epígrafe de «Nuevo Testamento» ya en el siglo I , cuando en realidad dicha denominación, válida siempre desde el punto de vista teológico, no puede aplicarse históricamente hasta entrado el siglo II . Durante todo el siglo I , el cristianismo fue una secta, y no precisamente uniforme, del judaísmo. Tratándose de «religiones del libro», no es conveniente hablar de un grupo totalmente diferenciado hasta la configuración de un nuevo *corpus* de libros sagrados. Y el Nuevo Testamento, como escritura de la nueva religión, no aparece hasta entrado el siglo II . Según Baron, la ruptura social entre la sinagoga y los cristianos no comenzó a producirse hasta finales del siglo I , y no fue un proceso instantáneo, sino que se prolongó hasta después del año 135. De acuerdo con el testimonio de Tertuliano, durante el siglo II hubo todavía en los poderes públicos una cierta confusión entre judíos y cristianos. Esto se debió, quizás, al hecho de que muchos grupos de la nueva religión se

ampararon en los privilegios legales de la sinagoga hasta el 135. Muestra de la literatura del período ambiguo son los llamados «padres apostólicos», mientras que los primeros escritos inequívocamente cristianos son los redactados por los apologistas [18](#) .

El judaísmo fue una de las comunidades que más se beneficiaron de la tolerancia del Imperio romano respecto a los grupos religiosos. Desde el punto de vista político y administrativo gozó de considerable autonomía. La intransigencia antipoliteísta de la religión hebraica, con su elevada concepción de la unicidad de Dios, le atrajo muchos adeptos. La sinagoga los aceptó bajo un doble estatuto: los que, circuncidándose, se integraban (prosélitos) y los que veneraban a Yahwé sin someterse a todos los preceptos de la Ley (*metuentes* , «temerosos de Dios»). Lo judío llegó a ponerse de moda. Los romanos curioseaban en las sinagogas (había trece en la ciudad a mediados del siglo I , según La Piana). Augusto, dice Suetonio, «felicitó a su nieto Cayo por haber atravesado Judea y no haber ofrecido sacrificios en Jerusalén». El mismo Suetonio afirma que en tiempo de Domiciano, aun después de la sublevación de Palestina, los prosélitos eran muy numerosos. También los documentos cristianos reflejan esa situación [19](#) .

El pueblo de la Biblia se hallaba, sin embargo, profundamente dividido tanto en lo doctrinal como en lo institucional. Al viejo cisma de los samaritanos fueron añadiéndose sucesivas marginaciones, como los esenios, la Comunidad de la Nueva Alianza (que llegó a ser reconocida por el Imperio), los cristianos... En la diáspora, los israelitas se abrieron al helenismo, al sincretismo, a la magia, o, según Filón, abandonaron simplemente toda observancia. En Palestina polemizaron tres sectas: los fariseos, los saduceos y los zelotas [20](#) .

Entiendo por gnosis judaica una exégesis del Antiguo Testamento que adapta los dogmas bíblicos a las categorías del pensamiento helenístico, principalmente platónico. El ámbito principal de esta reinterpretación es la cosmología, con apertura hacia la teodicea y la antropología. La exégesis versa fundamentalmente sobre los primeros capítulos del *Génesis*. Por su misma naturaleza, esta enseñanza se dirige a una minoría, por lo que responde a la definición convencional de «gnosis». Cronológicamente, este movimiento se inicia en el siglo I y, a través de la mística talmúdica, enlaza con el esoterismo judío medieval. Aquí nos interesa examinar las manifestaciones de la gnosis judaica cronológica y doctrinalmente más próximas al gnosticismo cristiano [21](#).

Desde el punto de vista de las concepciones religiosas, el judaísmo, ya desde los tiempos post-exílicos, se bifurcó en dos corrientes cada vez más distanciadas: una tendencia escatológico-mesiánica, que desembocaría en la apocalíptica del siglo I, y un movimiento de interiorización de la Ley, cuyos portavoces más conspicuos fueron los fariseos y cuyos rasgos distintivos pueden sintetizarse en las siguientes oposiciones: interesarse por el individuo más que por la comunidad; insistir en el cumplimiento de la Ley más que en el culto; oponer la sinagoga al Templo, y el sabio al sacerdote. Esta corriente experimentó una creciente influencia de la cultura helenística, en particular del estoicismo, primero, y del platonismo después. La tendencia a la interiorización de la Ley caracteriza al Sirácida y al *Libro de la Sabiduría*, a Filón, al *Libro IV de los Macabeos*, a la secta de Qumrán y al fariseísmo, culminando en el total rechazo por parte de Pablo de Tarso.

La destrucción del Templo en el año 70 contribuyó a crispar las actitudes. Se acentuó el dualismo subyacente en la aceptación de las categorías platónicas, dualismo que mantuvo un carácter escatológico en los grupos

apocalípticos, pero que se hizo decididamente cosmológico entre los elementos más helenizados de la corriente rabínica. El mundo y la divinidad se distanciaron progresivamente y el espacio intermedio se pobló de genios tomados de la angelología y la demonología irano-mesopotámicas. La derrota del pueblo judío llevó, incluso, a algunos espíritus airados a poner en duda los atributos de Yahwé, Dios creador y Dios nacional vencido ²² .

El movimiento que hemos denominado «gnosis judaica» representa los aspectos más especulativos de esta evolución doctrinal. En el ámbito de la definición propuesta se subsumirían tanto el *De Opificio* de Filón como el *Evangelio de Juan* . Pero en la perspectiva del gnosticismo cristiano nos interesa únicamente estudiar el grupo más radical dentro de esta gnosis: el de los que establecen distinción entre el Dios supremo y el creador.

Distinguiremos todavía dos posiciones:

a) Los que describen al Dios creador con trazos relativamente benignos: Cerinto, el *Libro de Baruc* de Justino.

b) Los que describen al creador o creadores con trazos malévolos: los simonianos, Menandro. A éstos habría que añadir un grupo de escritos de Nag-Hammadi, tales como la *Hipótesis de los Arcontes* y el *Tratado sobre el origen del mundo* , que responden plenamente a las características de la gnosis judaica aquí descrita, sólo que son bastante más tardíos.

En cuanto a Dositeo, lo poco que sabemos de él no nos permite insertarlo en ninguna de las corrientes reseñadas.

CERINTO .—Según Epifanio, provenía de la comunidad judía de Alejandría. Durante el tiempo de la predicación de los apóstoles cristianos pasó a Palestina y, luego, al Asia Menor. Se adhirió a la secta cristiana sin abandonar la observancia judaica, oponiéndose al antinomismo de la

cristiandad paulina. Una tradición que se remontaría a Policarpo narra un encuentro casual de Cerinto y Juan en las termas de Éfeso. Ireneo opina que Juan compuso su evangelio precisamente para demostrar la divinidad de Cristo contra Cerinto. No se conocen escritos cerintianos. Ireneo habla de una secta de los cerintianos, muy afín a los ebionitas, y Genadio, en el siglo V, los menciona todavía ²³.

La importancia de Cerinto radica en el hecho de que fue, con toda probabilidad, el primer teólogo judío que enseñó la distinción entre el Dios supremo y el Dios creador. No consta si identificó a este último con Yahwé.

EL «LIBRO DE BARUC».—Este escrito viene reseñado por Hipólito en el libro V de la *Refutatio* y atribuido a un tal Justino, personaje absolutamente desconocido por otras fuentes. La doctrina debe adscribirse a la gnosis judaica y no al gnosticismo: falta totalmente la tesis de «la centella divina presente en el hombre» y la figura del Salvador queda reducida a la de un mero profeta. El creador, Eloím, viene descrito con trazos relativamente benignos. La mayor parte del tratado consiste en una exégesis alegórica de los primeros capítulos del *Génesis*.

DOSITEO.—Hegesipo lo menciona entre los cinco fundadores de sectas palestinas. Orígenes dice que se proclamó mesías y que insistió en la observancia del sábado. Las *Homilías Pseudoclementinas* lo hacen samaritano, discípulo de Juan Bautista y maestro de Simón, que le sucedió en la jefatura de la secta. Orígenes observa que en su tiempo los dositeanos eran sólo una treintena; pero se los menciona todavía en el siglo X ²⁴.

SIMÓN.—Simón Mago constituye un capítulo muy importante y complejo en la historia del gnosticismo. Para evitar una dispersión de datos estudiaremos aquí tanto la

tradición samaritana como la forma tardía del simonianismo, ya próxima al gnosticismo [25](#) .

La tradición heresiológica iniciada por Ireneo presenta a Simón Mago, no como el primer gnóstico, sino como el primer «antepasado» de la herejía valentiniana, fundador de una secta y autor de escritos en los que se contiene un sistema teológico heterodoxo tanto respecto al judaísmo como respecto al cristianismo episcopal.

La noticia más antigua acerca de Simón es la que ofrecen los *Hechos de los Apóstoles* (cap. 8, 9 ss.). Se trata de una información tendenciosa destinada a reajustar la figura histórica de Simón para colocarla por debajo de Jesús, como se había hecho ya con Juan Bautista. Como nudo histórico, puede aceptarse que, en torno al año 40, el samaritano Simón desarrolló un activo proselitismo en el contexto geográfico y religioso de Samaria. El carácter mágico de su actividad podría ser una simple calumnia de sus competidores, aunque la frecuencia de las prácticas mágicas en el judaísmo de la época no hace inverosímil tal atribución [26](#) .

El libro de los *Hechos* permite, sin embargo, colegir un dato más importante: en la época de la redacción de los *Hechos* (finales del siglo I), Simón recibía culto como Dios. Su título divino era «la gran Potencia». ¿Se atribuyó el mismo Simón este título o lo hicieron posteriormente sus seguidores? Imposible discernirlo. De hecho, no faltaban profetas que se autoproclamaban dioses, según informa Celso. En todo caso, la constatación del culto a Simón es de enorme relevancia para la historia del cristianismo primitivo: Jesús no sería el único profeta o líder religioso divinizado por sus seguidores. Los avatares del simonianismo ofrecen un interesante paralelo del desarrollo de la primera comunidad cristiana, como ya señaló Waitz en 1904 [27](#) .

El testimonio más importante de este segundo estrato de la tradición simoniana es el apologista Justino. De sus

noticias se colige que Simón recibía culto de latría como *prótos theós* (Dios Primero), título sincréticamente asociado a Zeus. No consta explícitamente que Simón fuera adorado como Zeus, pero la suposición es plausible. En el monte Garizim, en Samaria, hubo un templo consagrado a Zeus en la época premacabea. Por otra parte, Celso se hace eco de los diversos nombres de Zeus en la religión sincretista de la época, hallándose entre ellos los de Adonai y Sabaot; sabemos, además, que un culto sincretista judío veneraba a Zeus *Hýpsistos* ²⁸ .

Justino hace referencia a una acompañante de Simón, Helena, a la que había sacado de un prostíbulo. El personaje pretende ser histórico y, al igual que Simón, pasó un proceso de demonización: los simonianos la llamaron «primer pensamiento» del dios Simón. La tradición acerca de su estancia en el prostíbulo es altamente significativa, pues deja entrever toda una especulación acerca de la caída del «primer pensamiento» y su salvación, por Simón ²⁹ . Estos datos configuran un conjunto doctrinal bastante desarrollado y próximo a las posiciones de los primeros gnósticos cristianos.

El tercer estrato de la tradición simoniana viene constituido por el sistema o los sistemas doctrinales descritos por Ireneo e Hipólito, construcciones éstas ya plenamente gnósticas tanto por su datación (mediados del siglo II), como por su contenido, que presenta contaminaciones cristianas.

La noticia de Ireneo se basa, probablemente, en el perdido *Sýntagma* de Justino (*Adv. Haer.* I 23, 1, 2 y 4) y en otra fuente distinta no identificada (I 23, 3). La especulación parte de los datos ya conocidos de la tradición simoniana, añadiendo curiosos desarrollos acerca de la figura de Helena (identificación con Helena de Troya). El conjunto configura un verdadero sistema teológico. La doctrina trinitaria de la noticia ireneana es modalista, el ciclo de la