

Elementos comunes a las cosmogénesis gnóstica y hermética

Juan Carlos Alby*

Universidad Católica de las Misiones (UCAMI)

Universidad Nacional del Litoral (UNL)

Fecha de recepción: 13-10-2020 | Fecha de aceptación: 18-12-2020

Resumen: Algunos escritos del *Corpus Hermeticum*, como el *Poimandres* (CH I) y el *Discurso sagrado* (CH III), contienen descripciones del origen del cosmos en las que están presentes la luz, las tinieblas, el viento y un espíritu sutil que es llevado sobre las aguas. Estos elementos pueden ser encontrados también en las complejas exégesis gnósticas al texto bíblico de Gn 1: 2, según lo atestiguan las noticias de Ireneo sobre los ophitas y de Hipólito acerca de los setianos y simonianos. También los valentinianos aluden en dos ocasiones al movimiento del Espíritu sobre la materia inferior; una de ellas de modo tangencial en ocasión de presentar la Tétrada “madre del universo” (Ireneo, *Adversus haereses* I, 18, 1) y la otra en función de la cosmogonía (Clemente de Alejandría, *Extractos de Teódoto* 47, 2-4). Esta última, por el uso del verbo “flotar” ($\epsilon\pi\varphi\epsilon\rho\sigma\theta\alpha\iota$) guarda un notable paralelismo con CH III, 1 y otros pasajes del *Corpus*. Además de los estratos de sabiduría egipcia que subyacen a estos textos, se detecta la presencia tanto de la gnosis arcaica como de la valentiniana en la configuración de la cosmogénesis hermética.

Palabras clave: cosmología – gnosticismo – hermetismo

Abstract: Some of the writings of the Corpus Hermeticum such as the Poimandres (CH I) and the Sacred Discourse (CH III) contain descriptions of the origin of the cosmos, in which light, darkness, wind, and a subtle spirit that is carried on the waters are present. These elements can also be found in the complex Gnostic exegesis of the biblical text of Gen 1: 2, as witnessed by Irenaeus' reports on the Ophites and Hippolytus' on the Setians and Simonians. Also, the Valentinians allude on two occasions to the movement of the Spirit on the inferior matter. One is tangential, when presenting the Tetrad "mother of the universe" (Irenaeus, Adversus haereses I, 18, 1), and the other refers to cosmogony (Clement of Alexandria, Excerpts from Theodotus 47, 2-4). The latter, due to the use of the verb "float" ($\epsilon\pi\varphi\epsilon\rho\sigma\theta\alpha\iota$), bears a remarkable parallel with CH III, 1 and other passages of the Corpus. In addition to the layers of Egyptian wisdom that

*Juan Carlos Alby es Doctor en Filosofía (UCSF); Posdoctorado en Filosofía en la modalidad Investigación (UNR); Licenciado en Filosofía (UCSF); Bioquímico (UNL). Docente e investigador de la UNL y de la UCAMI. Presidente del Consejo de Investigaciones de la UCSF. Profesor Titular Ordinario de Filosofía medieval y renacentista en la Facultad de Humanidades y Ciencias (UNL); Profesor Adjunto a cargo de Antropología en la Facultad de Ciencias Médicas de la UNL. Ha publicado: *Tiempo y acontecimiento en la antropología de Ireneo de Lyon* (2a. edición corregida y aumentada), Santa Fe, UCSF, 2016; *La medicina filosófica del cristianismo antiguo*, Santa Fe, UCSF, 2015. Libros en coautoría y como compilador: *Verdad, lenguaje y acción. Problemas filosóficos en torno al conocimiento y la sabiduría* (junto a Diana López y María Sol Yuan), Santa Fe, UNL, 2014; *Tegnosiis nnapókhriphon, "El conocimiento oculto". Homenaje a Francisco García Bazán* (junto a Patricia Ciner y Juan Bautista García Bazán), Buenos Aires, Trotta-Guadalquivir, 2020. Correo electrónico: jcalby@hotmail.com

underlie these texts, the presence of both archaic and Valentinian gnosis is detected in the configuration of hermetic cosmogenesis.

Keywords: cosmogony – gnosticism - hermetism

Introducción

La descripción que el segundo versículo del Génesis hace del origen del cosmos despertó un enorme interés entre los intelectuales cristianos del siglo II, según lo atestiguan las numerosas exégesis del texto, tan variadas como el número de escuelas gnósticas. También los Padres apologetas abordaron la cuestión con agudas interpretaciones y fino criterio teológico. La atención principal estuvo centrada en el rol del Espíritu divino en la demiurgía del mundo en los preliminares del *Hexaëmeron*.

Los primeros cristianos utilizaron el texto griego de la Septuaginta, en la cual Gn 1: 2 se lee de la siguiente manera: “Pero la tierra estaba invisible y desordenada y un hálito de Dios se deslizaba por encima del agua [καὶ πνεῦμα Θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδρατος]” (La Biblia griega. Septuaginta, Vol. I: Pentateuco, trad. en 2008, p. 51). En hebreo, el fragmento se lee *věrûah̄ ēlôhîm měrahepet ‘al-pěnē hamāyim*. La identificación del *πνεῦμα* con el Espíritu Santo según el principio hermenéutico por el cual el Antiguo Testamento debe leerse a la luz del Nuevo configuró una cosmogonía llena de matices propios de las lecturas gnósticas y de las ortodoxas, cuyas influencias se pueden apreciar en algunos tratados del *Corpus Hermeticum*.

En primer lugar, trataremos las semejanzas entre la cosmogonía hermética del tratado III, la de los ophitas y la de los valentinianos. En segundo lugar, presentaremos los elementos comunes a las cosmogénesis del tratado I, de los setianos y de los basilidianos. Finalmente, compararemos unos extractos de Estobeo con la cosmogonía de Simón el mago.

El Discurso sagrado, los ophitas y los valentinianos

Según C. H. Dodd, los paralelos bíblicos que encontramos en los tratados I y III del corpus no surgen de un interés en el judaísmo como tal, sino de la utilización del mito genesíaco del origen del cosmos como el recurso más apropiado para transmitir la verdad sobre Dios, el Mundo y el hombre (Dodd, 1965, p. 246).

Por su parte, F. García Bazán sostiene que la forma más primitiva de exposición hermética hunde sus raíces en la tradición literaria egipcia, cuyo carácter sapiencial se deja ver en antiguos libros como la *Enseñanza para Merikara* y la *Sabiduría de Amenemope*. Los *Extractos de Estobeo XI* conservan este tipo de transmisión, que puede ser estudiada a partir de la recuperación directa de un texto armenio analizado con intensidad en la década de 1970 y que resulta de la traducción en el siglo VI de un documento griego más antiguo aún. Se trata de las *Definiciones de Hermes Trismegisto a Asclepio*. El material recensionado por Estobeo contiene escritos doctrinalmente afines al texto armenio que, a su vez, pueden ser confrontados con los escritos herméticos-gnósticos del Códice VI de Nag Hammadi descubierto en 1945 con una encuadernación que data de la segunda mitad del siglo IV. Los tres escritos que cierran el códice de ocho libros denuncian un género hermético y se presentan en el siguiente orden: *Discurso sobre la Ogdóada y la Enéada*, *Oración de acción de gracias* y *Discurso perfecto a Asclepio*. Esta confrontación permitió a García Bazán formular una nueva imagen del hermetismo y elaborar una nueva clasificación de sus tratados, superadora de las rígidas y artificiales compilaciones modernas que no tuvieron en cuenta la influencia gnóstica en la configuración de esta sabiduría (García Bazán, 2017, pp. 31 y ss.).

La presencia gnóstica se descubre en el análisis de algunos elementos de su cosmogonía. Así, por ejemplo, en el Tratado III, conocido como *De Hermes: Discurso sagrado*, leemos:

Había una inextricable tiniebla en el abismo, agua y un aliento vital sutil e inteligente que existían en el caos por el poder divino. Fue proyectada entonces una sagrada luz y, procedentes de la sustancia húmeda, los elementos fueron consolidados [en la arena]. Y los distintos dioses distribuyeron esta naturaleza seminal. De los seres que estaban en un principio confundidos y sin organizar, fueron separados primero los elementos ligeros de los pesados; aquellos se elevaron, mientras que estos quedaron asentados sobre la arena húmeda. El universo quedó así dividido por la acción del fuego, mientras permanecía en suspensión para poder ser transportado por el aliento vital. Se vio aparecer entonces el cielo constituido por los siete círculos y los dioses se mostraron en apariencia de astros con todas sus constelaciones. Y, al fin, la naturaleza fue ajustadamente ensamblada con los dioses en ella contenidos y el círculo envolvente giró en el aire, dirigido en su curso circular por el soplo divino” (*Corpus Hermeticum (CH) III: Discurso sagrado*, 1, 1999, p. 113).

Los elementos egipcios son evidentes, tales como la imagen del caos líquido primordial o Nun, del que emergieron el sol y el cosmos; es el elemento básico de todas las cosmogonías¹.

En cuanto a los ophitas de San Ireneo, estos ya hablaban de un hábito sutil e inteligente que no se mezclaba con los elementos del cosmos, sino que se movía por encima de ellos. Por tratarse, según el Santo, del precedente más temprano de los valentinianos, consideramos primero la cosmogonía ophítica, en la cual el Espíritu Santo, con quien identifican al πνεῦμα de Gn 1: 2, es también llamado *Prima Femina*. El siguiente texto de San Ireneo nos proporciona la noticia de una de las primeras cosmogonías cristianas más elaboradas:

Otros más cuentan la prodigiosa narración de que en la potencia del Abismo hubo una Luz primera, dichosa, incorruptible e infinita que fue el Padre de todas las cosas, al que llaman el Primer Hombre. De él nació el pensamiento como hijo suyo: este es el Hijo del Hombre, es decir, el Segundo Hombre. Sobre estos está el Espíritu Santo, y sobre este Espíritu de lo alto se hallan separados los elementos agua, tinieblas, abismo y caos. Y dicen que el Espíritu se mueve sobre estos [*super quae ferri Spiritum dicunt*]², al que llaman Primera Mujer (S. Ireneo, *Adversus haereses*, I, 30, 1, en Rousseau & Doutreleau, 1979, p. 364).

Más adelante, se dice que la Mujer engendró con el Padre y el Hijo a Cristo y a Sofía, por lo cual fue llamada “Madre de los vivientes” (S. Ireneo, *Adv. haer.* I, 30, 2).

¹ Conocido también como Nuu, *nw(n)/nw*. La imagen de esta divinidad, que carece de culto, posee distintas representaciones regionales. En Hermópolis toma la figura de un hombre con cabeza de rana, mientras que en Heliópolis tiene aspecto humano y sujetada con sus brazos en alto la barca solar. Es el océano primigenio del cual surgió el primer trozo de materia. Véase Castel, 2002, pp. 161 y ss.

² Falta el texto griego.

En este esquema cosmogónico, el Espíritu ocupa un lugar intermedio entre el estrato superior formado por el Padre y el Hijo, y el inferior por los elementos separados (*segregata elementa*). También Basílides lo llama “Espíritu intermedio”:

Después de la primera y segunda ascensión de las filiedades, el Espíritu Santo permaneció en el mismo sitio, según hemos dicho, y fue colocado a modo de firmamento entre el lugar supramundano y el mundo. En efecto, para Basílides, todo se divide en dos partes adecuadas y principales, designada una como mundo, otra, como lugar supramundano, y en el lugar intermedio entre ambos se sitúa el susodicho Espíritu [τὸ μεθόριον πνεῦμα], que es santo y conserva en su seno el perfume de la filiedad [ψιότης] (Hipólito, *Refutaciones*, VII, 23, 1-2, en Montserrat Torrents, 2002, p. 193).

Como Madre de los Vivientes, el Espíritu Santo que está en el lugar intermedio fecunda y pone en movimiento las aguas inferiores, en el ejercicio de su causalidad como sabiduría creadora del mundo. El movimiento que le imprime a la materia informe es análogo al de la agitación racional propia de la Sabiduría creadora de Dios, tal como puede verse en Tertuliano:

Pues si en el Señor tuvo un comienzo lo que provino de él y estuvo en él mismo, es decir, su Sabiduría, nacida y creada [*nata et condita*] a partir del momento en que comenzó a moverse en el pensamiento de Dios para producir el ordenamiento de la creación del mundo [*ad opera mundi disponenda*], mucho más imposible es que no haya tenido un comienzo cualquier cosa que estuviera fuera del Señor. (Tertuliano, *Adversus Hermogenem*, XVIII, 2, en Chapot, 1999, pp. 126 y ss.).

Los ophitas de Ireneo se refieren más bien a este tipo de movimiento del pensamiento de Dios agitado por la Sabiduría que al del Espíritu sobre las aguas según Gn 1: 2.

Algo semejante se advierte en otro tratado hermético, a saber, el *Asclepio*:

El Dios denominado supremo, perceptible sólo para la inteligencia, es el guía y gobernador de este dios sensible que envuelve en su interior todo lugar, toda la sustancia de las cosas, toda la materia de la que nace y se reproduce todo, en suma, cualquiera que sea su cualidad o dimensión. A través del aliento vital son puestas en movimiento y dirigidas todas las especies que hay en el cosmos según la naturaleza que Dios asignó a cada una. En tercer lugar, la “*Yλη* o ‘materia’, que es el receptáculo de todos los seres, de sus cambios y de su multiplicidad. Y todo está gobernado por Dios que asigna a cada ser lo que necesita y lo llena todo con su aliento vital, insuflado de acuerdo con la naturaleza de cada uno (Asclepio II, 1, 16-17, en Renau Nebot, 1999, p. 449).

En el *Asclepio* de Nag Hammadi, por su parte, el lugar intermedio entre el cielo y la tierra está ocupado por el Demiurgo que se asocia al panteón griego:

Por esto Dios domina sobre el cielo superior. Está en todo lugar y vigila sobre todo. Su espacio carece de cielo y de estrellas. No tiene cuerpo. Por su parte, el Demiurgo domina sobre el lugar que hay entre la tierra y el cielo. Se lo llama Zeus, esto es, vida. (*Asclepio*, NHC VI 8, 75, en Montserrat Torrents, 2000, 9-15)

El texto nos recuerda un párrafo de la *Carta de Aristeas* a Filócrates en el que el autor de la carta trata de explicar a Tolomeo la concepción universalista del dios de los judíos: “Estos adoran al Dios que ve todas las cosas y las crea, al que todos veneran; sólo que nosotros, rey, lo llamamos de forma diferente *Zena* y *Día*” (*Carta 16*, en Diez Macho, 2015)³. El nombre de Zeus aparece aquí bajo la doble forma del acusativo *Zena* y *Día*, lo que responde a dos etimologías muy populares en la época helenística. El nombre Ζῆνα se relaciona con ζῆν, “vivir”, mientras que Δία, con la preposición homónima “a través de”, que hacia de la deidad la causa de todas las cosas. Si bien el texto no utiliza los mismos elementos que se observan en las cosmogonías hermética y ophítica, el lugar intermedio entre la región superior y la inferior es ocupado al igual que en aquellas por una entidad causal de todas las cosas vivientes.

A diferencia de los ophitas de Ireneo, estos gnósticos de los que da cuenta Celso introducen una variante en la cosmogénesis analizada hasta aquí. Orígenes nos aporta la noticia que permite descubrirla:

Mas tampoco afirmamos que el ‘espíritu del Dios sumo viniera a los hombres como a extraños’, según el texto: ‘El Espíritu de Dios era llevado sobre el agua’ (Gn 1: 2). Como tampoco afirmamos ‘que algunas cosas, malamente tramadas por otro creador, distinto del Dios grande, contra el espíritu de este, hayan requerido purificación, pues el Dios superior está retenido [ἀνεχομένου]’ (Orígenes, *Contra Celso* VI, 52, en Ruiz Bueno, 1967, p. 434 y ss.)⁴.

³ “τὸν γὰρ πάντων ἐπόπτην καὶ κτίστην θεὸν οὐτοὶ σέβονται, ὅν καὶ πάντες, ἡμεῖς δέ, Βασιλεῦ, προσονομάζοντες ἐτέρως Ζῆνα καὶ Δία”. Texto griego en Pelletier, A. (1962). Lettre d’Aristée à Philocrate. En *Sources Chrétiennes (SC) 89*, Paris: Cerf.

⁴ En este caso preferimos la traducción que hace Antonio Orbe al pasaje en cuestión en *Spiritus Dei ferebatur super aquas. Exégesis gnóstica de Gen. 1, 2b*, en *Gregorianum* 44 (1963), pp. 691-730 (aquí, p. 695).

El Gran Dios, al encontrarse retenido en su elevadísima región, no puede intervenir en los elementos inferiores de manera directa, por lo cual el espíritu del que habla Gn 1: 2 no es el del demiurgo creador, sino el del Dios supremo que se disemina en la materia para sembrar su simiente pneumática, esto es la “iglesia de los espirituales”. En esta materia extraña se producirá la multiplicación de sus hijos hasta su reintegración final en el ámbito de lo divino. De este modo, los ophitas de Orígenes mantienen la posición intermedia del Espíritu entre el Dios supremo y la región umbrátil, tal como en los ophitas de Ireneo. Pero proponen un segundo momento, en el que el Espíritu intermedio penetra en las aguas primordiales para fecundarlas con su semilla. Este movimiento del Espíritu permite, por un lado, salvar la trascendencia del Gran Dios retenido en su morada; por otro, justificar en clave cosmogónica el origen de la iglesia pneumática.

En el caso de los valentinianos, quienes según San Ireneo proceden de los ophitas (S. Ireneo, *Adv. haer.* I, 30, 15, en Rousseau & Doutreleau, 1979, pp. 384 y ss.), dos veces se menciona el texto de Gn 1: 2. Una de ellas en función de la cosmogonía, la otra, en ocasión de describir el Pleroma de los Eones. La que resulta de interés para la cosmogénesis aparece en los *Extractos de Teódoto*.

Y antes de todo, [Sophía] emitió al Dios psíquico, imagen del Padre, por medio del cual hizo el cielo y la tierra; es decir, los seres celestes y terrestres, los de la derecha y los de la izquierda. Este mismo [Dios], como imagen del Padre, se hace padre y emite al primer ser psíquico, a Cristo, imagen del Hijo; a continuación [emite] a los Arcángeles, imágenes de los Eones; después a los Ángeles, [imágenes] de los Arcángeles, de una sabiduría psíquica y luminosa, a la cual se refiere la palabra profética: “Y el Espíritu de Dios era llevado [ἐπεφέρετο] sobre la superficie de las aguas”, conforme a la combinación de las dos sustancias hechas por él, declarando que lo puro era puesto encima [ἐπιφέρεσθαι, “flotar”] mientras que lo pesado y material, lo enfangado, era puesto debajo [ὑποφέρεσθαι, “hundirse”]. Pero también se insinúa que al principio esa [combinación] era incorpórea, al decir que era “invisible”; con todo, no era invisible para cualquier hombre, que todavía no existía, ni tampoco para Dios, porque lo había creado; en cambio, declaró de alguna manera que era informe, sin imagen ni figura (Clemente de Alejandría, *Extractos de Teódoto* 47, 2-4, en Merino Rodríguez, 2010, pp. 125 y ss.)⁵.

⁵ En esta versión, el verbo ἐπεφέρετο es traducido por “aleteaba”.

La Sabiduría que habita en las alturas se orienta hacia el cosmos y emite al Demiурgo, por medio del cual Sophía hará todas las cosas, visibles e invisibles. Este Dios psíquico emitirá a su vez al Cristo psíquico, el Mesías judío, y luego a los arcángeles y ángeles que habitarán la Hebdómada de los cielos planetarios que rodearán a la materia informe de la creación sensible. Los elementos concomitantes son separados de acuerdo a su pureza y gravedad, de modo que uno flota en el otro. El demiурgo separa el cielo, o *πνεῦμα* psíquico llevado sobre las aguas, de la tierra, elemento hílico o irracional que permanece en el fondo. Por lo tanto, la sustancia luminosa que es llevada sobre las aguas no es el Espíritu del Dios supremo, sino el del Creador que es de naturaleza psíquica. Constituye el Alma del mundo intermedia entre la región superior de los Eones y la inferior sobre la cual imprimirá las simientes divinas de las cuales es portadora. De ahí que Ireneo acuse de platónicos a los valentinianos⁶. Sin embargo, no hay registro de que los valentinianos denominaran al espíritu del demiурgo *Anima mundi*, como sí parece insinuarlo Tertuliano⁷. Jerónimo, por su parte critica sin nombrar a quienes lo llaman de esta manera⁸.

La otra mención de los valentinianos a Gn 1: 2 no presenta interés cosmogónico porque aborda de manera tangencial el texto bíblico a los efectos de presentar la Tétrada divina formada por Dios, Principio, Cielo y Tierra⁹.

⁶ S. Ireneo, *Adv. haer.* II, 14, 3, en Rousseau & Doutreleau (1979, p. 135): “Además, cuando dicen que las cosas de este mundo son imágenes de las superiores, han asumido las ideas de Demócrito y de Platón”.

⁷ Le llama *animator uniuersitatis* en *Adv. Her.* 32, 2, p. 166. Es un neologismo de Tertuliano y significa “vivificador”, “que da vida”. En el *Apologético* 48, 7, llama al espíritu *omnium animator*.

⁸ Véase S. Jerónimo, *Hebraicae Quaestiones in Libro Geneseos*, c. 1 [3] 1, 2:

‘Y el espíritu de Dios estaba sobre las aguas’. Lo que en nuestros códices se escribe ‘era llevado’, en hebreo es *mērahepet*, que nosotros podemos decir ‘incubaba’ o ‘calentaba’ a la manera en que un ave da vida con el calor a los huevos. Por lo que entendemos que esto no se dice sobre el espíritu del mundo (*spiritu mundi*), como muchos han pensado, sino sobre el Espíritu Santo, que también es llamado desde el principio ‘vivificador de todos’ (*vivificator omnium*). Pero si vivificador, también creador; si creador, también Dios: ‘enviarás tu espíritu —dice— y serán creados’ (Sal 104, 30) (Herrera García, 2004, p. 9).

⁹ Véase S. Ireneo, *Adv. haer.* I, 18, 1, en Rousseau & Doutreleau (1979, pp. 272 y ss.):

Moisés, dicen, narra la obra de la creación mostrando desde el comienzo la Madre de todas las cosas, cuando dice: ‘En el principio hizo Dios el cielo y la tierra’ (Gn 1: 1). Al nombrar estas cuatro realidades: Dios, Principio, Cielo y Tierra, anunció de modo figurado la Tétrada. En seguida manifestó su condición de secreta e invisible, cuando dice: ‘Y la tierra era invisible y caótica’ (Gn 1, 2). Pretenden que con estas

El *Poimandres*, los setianos y los basilidianos

En la cosmogonía del *Poimandres* se pueden encontrar muchos elementos comunes a los que los setianos y naasenos recensionados por Hipólito comprometen en sus respectivos mitos sobre el origen del mundo.

Leemos en el primer tratado del *CH*:

La visión, de súbito, se había abierto ante mí y contemplé un espectáculo indefinible: todo se había tornado luz sobrenatural y serena y alegre, de la que me enamoré con sólo mirarla. Había entonces, surgida en una parte (de la luz), una tiniebla [σκότος ... ἥν, ἐν γεγενημένον] descendente que, espantosa y sombría, se esparcía tortuosamente en forma de <serpiente>, en lo que pude entrever. Y la tiniebla se transformó en una suerte de naturaleza húmeda que comenzó a agitarse de forma imposible de expresar mientras exhalaba un vapor similar al que produce el fuego y a emitir una especie de ruido, con un lamento indescriptible. Surgió de ella un gemido sin articular que me pareció un sonido de fuego. Salió entonces desde la luz un *Lógos* santo que alcanzó a la *physis* y un relámpago violento saltó hacia afuera, desde la naturaleza húmeda hacia arriba, hacia las alturas. Un fuego que, aunque ligero y sutil, era al mismo tiempo activo. Además, el aire que se había elevado hasta el fuego desde la tierra y el agua, acompañaba al soplo de tal modo que parecía suspendido de él. Por su parte, la tierra y el agua que permanecían debajo de ellos de tal modo mezcladas que no se podían distinguir una de otra, se movían a causa del *Lógos* espiritual, que llevado sobre ella [διὰ τὸν ἐπιφενόμενον πνευματικὸν λόγον εἰς ἀκοήν] se dejaba oír. (*CH I: Poimandres*, 2, 4-5, en Renau Nebot, 1999, pp. 73-77).

Según Hipólito, la Luz y las Tinieblas son la sustancia de los tres principios en la gnosis setiana. Cada uno de estos principios, posee a su vez infinitas potencias. Esto es común a otro pasaje del *Poimandres* según el cual la Luz consta de innumerables potencias¹⁰.

Luego de una breve introducción, Hipólito explica la cosmogonía de los setianos:

Pues bien, dicen, las sustancias de los principios son luz y tinieblas; en medio de estas hay un espíritu puro [πνεῦμα ἀκέραιον]. El Espíritu establecido en medio de las tinieblas, que están abajo, y de la luz, arriba, no es un espíritu como un soplo de viento [ώς ἀνέμου ρίτη] o de un brisa ligera [λεπτή τις αὔρα] que se puede sentir, sino que es como el perfume de la mirra [οιονεὶ μύρου τις ὄσμη] o de un incienso preparado con mezcla, potencia ligera que se expande con una fragancia inconcebible, superior a lo que puede expresarse con palabras. Puesto que arriba está la luz y abajo las tinieblas, y en medio de ellos, del modo que dejo descrito, el espíritu, la luz vino a brillar por su misma naturaleza desde lo alto, como un rayo de sol sobre la tiniebla subyacente, y la fragancia del espíritu [ἡ τοῦ πνεύματος εὐωδία], que ocupa el lugar intermedio, se extiende y es

palabras habría revelado la segunda Tétrada nacida de la primera, cuando habló del Abismo y las tinieblas, en las cuales se agitaban las aguas sobre las que revoloteaba el Espíritu (Gn 1: 2)".

¹⁰ Véase *CH I*, 2, 7 (Renau Nebot, 1999, p. 77 y ss.): "[...] pude contemplar en mi pensamiento que aquella luz, que constaba de innumerables potencias, se convertía en un cosmos sin límite".

llevada por todas partes [φέρεται πανταχῆ], tal como hemos visto que sucede con el incienso que echamos al fuego, cuya fragancia se extiende por doquier. Tal es la potencia de las sustancias que hemos dividido en tres: entonces, la potencia del espíritu y de la luz está simultáneamente en las tinieblas establecidas debajo de ellos (Hipólito, Ref. V, 19, 2-5 en Montserrat Torrents J., 2002, pp. 84-86).

Se mantiene el conocido esquema según el cual el Espíritu se encuentra en un lugar intermedio entre la luz y las tinieblas. Entre los setianos, no son el viento impetuoso, ni el fuego ligero y sutil de los hermetistas, ni la brisa suave lo que mejor ilustra la acción del Espíritu sobre la materia. Estos tres elementos se encuentran en el conocido pasaje bíblico de 3R 19, 11-12 que describe la experiencia del profeta Elías recluido en la cueva de Horeb durante la hora de su mayor desolación:

Y dijo: ‘Parte mañana y permanece ante el Señor en el monte, y mira: el Señor pasará, también un viento fuerte, potente, destruyendo montañas y rompiendo piedras delante del Señor. No está en el viento el Señor. Y con el viento, un temblor de tierra. No está en el temblor el Señor. Y con el temblor de tierra, fuego. No está en el fuego el Señor. Y con el fuego, un sonido de brisa suave [φονὴ αὐρας λεπτῆ] (La Biblia griega. Septuaginta, Vol. I: Pentateuco, 2008, p. 367).

En cambio, el Espíritu se comporta aquí a la manera de una fragancia que se extiende por doquier. A esta imagen le subyace también un motivo bíblico que puede haber dado origen a la “teología de la fragancia”, muy difundida en el cristianismo primitivo. En el Antiguo Testamento, destaca el Salmo 132 (133), 2: “Como ungüento sobre la cabeza que baja sobre la barba, la barba de Aarón, que baja sobre el cuello de su vestido” (La Biblia griega. Septuaginta, Vol. I: Pentateuco, 2008, p. 182). En el Nuevo Testamento, por su parte, se relata la escena en Betania, en la casa de Simón el leproso, en que María ungíó la cabeza de Jesús con una libra de nardo puro y la fragancia se esparció por toda la casa¹¹. Ignacio de Antioquía fue uno de los primeros en apropiarse de esta memorable escena que sería recordada dondequiera que se anunciara el Evangelio y la asocia a la incorrupción de la Iglesia¹².

¹¹ Véase Mt 26, 6-13; Mc 14, 3-9; Jn 12, 1-8.

¹² “La causa, justamente, porque el Señor consintió en recibir ungüento sobre su cabeza, fue para infundir incorrupción a la Iglesia. No os dejéis ungir del pestilente ungüento del príncipe de este mundo, no sea que os lleve

Entre los grandes gnósticos, el tema aflora en la teología de Basílides:

Así, pues, la filiedad lo abandonó cerca de aquel lugar feliz que no se puede concebir ni describir con palabras, pero no quedó del todo abandonado ni separado de aquella. Sucece como con un recipiente repleto de perfume oloroso, que por más que se lo vacíe con todo cuidado sigue oliendo a perfume y conservando un rastro de olor, aunque se le limpие a fondo; es decir, el vaso huele a perfume aunque no contenga perfume. De la misma manera el Espíritu Santo, al quedar separado y privado de la filiedad, guarda en sí mismo, cual un recipiente, la potencia de su perfume. Este es el sentido de la frase ‘como perfume sobre la cabeza de Aarón, que resbala por su barba’, que se refiere al suave olor que el Espíritu Santo trae consigo al descender desde el lugar superior hacia acá abajo, el lugar donde habitamos, amorfo y apartado, de donde se arrancó la filiedad para elevarse, como llevada por las alas de un águila en el carro de sus espaldas. Todas las cosas, efectivamente, tienden a elevarse hacia lo alto, de lo peor a lo mejor. Y entre los seres mejores ninguno hay tan inconsciente que descienda al mundo inferior. La tercera filiedad, por su parte, la necesitada de purificación, permaneció en el amontonamiento grande y variado del germen universal, haciendo el bien y beneficiándose. Veremos luego con las propia palabras de Basílides, de qué manera hace el bien y se beneficia. (Hipólito, *Ref.* VII, 22, 13-16, en Montserrat Torrents, 2002, pp. 191-193).

Según Hipólito, para Basílides todo lo existente se divide en dos partes adecuadas y principales, designadas una como mundo; otra, como lugar supramundano, y en el lugar intermedio entre ambas sitúa al Espíritu, que es Santo y conserva en su seno el perfume de la filiedad. Una vez ascendidas la primera y segunda filiedades, el Espíritu Santo permaneció en el mismo sitio y fue colocado a modo de firmamento entre el lugar supramundano y el mundo¹³. El Espíritu penetra en las tinieblas y lleva consigo propiedades divinas, a la manera de un aroma o fragancia de la luz. Este tema que se encuentra tanto en los ophitas como en los basilidianos, encuentra un paralelismo valentiniano en el *Evangelium veritatis*:

Porque el Padre es dulce y lo que hay en su voluntad es bueno. Ha tomado conocimiento de lo que es nuestro para que podáis reposar en Él. Porque por los frutos se toma conocimiento de las cosas que son suyas, ya que los hijos del Padre son su fragancia, pues existen desde la gracia de su rostro. Por esta razón el Padre ama su fragancia y la manifiesta en toda región, y si la mezcla con la materia, da su fragancia a la luz y en su Silencio la hace superar toda forma y todo sonido, pues no son los oídos los que perciben la fragancia, sino el hálito (*πνεῦμα*) el que tiene el sentido del olfato y atrae la fragancia hacia sí y se sumerge en la fragancia del Padre, de manera que así lo protege y

cautivo lejos de la vida que nos ha sido propuesta como galardón (Ignacio de Antioquía, *Carta a los Efesios* XVII, 1, en Ruiz Bueno, 1993, p. 457).

Para la doctrina de la incorrupción conferida a la Iglesia según el simbolismo de la unción en Betania, véase Orbe, 1961, pp. 5-13.

¹³ Véase Hipólito, *Ref.* VII, 23, 1-2; en Montserrat Torrents, 2002, p. 193.

lo lleva al lugar de donde vino, de la fragancia primera que se ha enfriado como algo en una obra psíquica, semejante al agua fría que se congela sobre la tierra que no es firme y que los que la ven piensan que es tierra, pero después de nuevo se disuelve. Si un soplo la atrae, se calienta. Las fragancias, pues, que se han enfriado, proceden de la división. (*Evangelio de la Verdad (EvV)* (NHC I 3), 33, 39-34, 29, Piñero, Montserrat Torrents & García Bazán, 2016, p. 156s).

La fragancia está relacionada al πνεῦμα en este pasaje y es posible que se lo vincule a su vez con el crisma de buen olor¹⁴. La expresión siríaca para “buen olor” es la misma que se utiliza para “espíritu” y está relacionada en textos mandeos con el incienso¹⁵: ריחא נבטים. Pero en cuanto al aceite, como señala Segelberg, no está comprobado que los Mandeos lo consideraran de “buen olor”¹⁶. También πνεῦμα es la palabra griega para “viento”, al igual que en hebreo רוח, el otro elemento que aparece en ambas cosmogonías.

En el texto de Basílides, la metáfora de las alas no representa una exégesis gnóstica del *Fedro* porque no se trata de una pérdida de alas en sentido desfavorable, como lo ha demostrado Orbe¹⁷. Basílides une las dos metáforas, la de las alas y la del aroma, permitiendo imaginar que la identidad entre las alas del Salvador que este tuvo en el principio de los tiempos para volar hacia Dios, y el Espíritu Santo, puede dar lugar a la igualdad entre el espíritu y las Alas del Alma, considerando Alma a la tercera filiedad, esto es, a los hombres pneumáticos diseminados en el mundo por el pecado de su madre Sofía¹⁸. La diferencia principal entre la teología de Basílides y la de Ignacio de Antioquía respecto del aroma, radica en que, mientras para el gnóstico es una participación en la filiedad o sustancia divina del Salvador, para el antioqueno constituye una participación en la incorruptibilidad divina. Ambos personajes asocian el

¹⁴ Véase S. Ireneo, *Adv. haer.* I, 21, 3.

¹⁵ Véase Drower, E. S. (1959). *The Canonical Prayerbook of the Mandeans*, Leiden: Brill. (p.5).

¹⁶ Véase Segelberg, E. (1959). *Evangelium Veritatis. A confirmation homily and its relation to the odes of Salomon*. En *Orientalia Suecana, Vol. III*. Estocolmo: Almqvist & Wiksell. (pp. 1-42; aquí, p. 12, n. 2 y p. 27).

¹⁷ Véase Orbe, A. (1954). Variaciones gnósticas sobre las alas del Alma (A propósito de Plot. II, 9, 3, 18-4, 12). En *Gregorianum 35*. (pp. 18-55).

¹⁸ Para las diferencias entre la concepción de Basílides sobre las alas de un águila (el gnóstico no menciona el Alma), la de Taciano y la de los gnósticos de Plotino, véase Orbe, A., *art. cit.*, pp. 45ss.

ungüento con el Espíritu Santo pero avanzan por caminos completamente diferentes a partir de la misma analogía; no obstante, por la mediación de la teología de Ireneo que identifica la incorruptibilidad divina en el hombre con la participación en la sustancia divina del Salvador, podrían acercarse ambas posturas más de lo que la crítica ha podido reconocer¹⁹.

La triple filiedad de Basílides como la trilogía setiana Luz-Espíritu-Tinieblas, convergen ambas en Gn 1: 2 en una concepción cosmogónica en la que bien encajan los primeros versículos del Cantar de los Cantares:

[...] Qué buenos son tus pechos sobre el vino, y la fragancia de tus perfumes sobre todas las especias. Perfume derramado, tu nombre. Por eso te amaron las muchachas; te atrajeron. ¡Detrás de ti hacia la fragancia de tus perfumes correremos! (Ct 1, 3; LXX, p. 397).

Podría verse aquí la naturaleza divina atrapada en el mundo, en intento de separarse de él atraída por el perfume derramado sobre ella por el Espíritu Santo²⁰.

Los setianos utilizan el verbo φέρεται, φερομένη, el mismo que se usa en Gn 1: 2. Como ya hemos visto, el *Poimandres* utiliza la variante ἐπιφερόμενον del mismo verbo²¹. En el texto hermético, el *Logos espiritual* sensible al oído surge de la fusión entre la Luz y el Espíritu; según la cosmología setiana, el resultado de tal fusión es el Espíritu luminoso. Entre los naasenos se le da gran importancia al sentido del oído. A los cuatro sentidos del niño en el seno de la madre, le corresponden los cinco libros de Moisés, como medio propedéutico de maduración hasta adquirir el “oído gnóstico”. Quienes lo poseen escuchan con claridad los oráculos paganos²². De modo que esa referencia del *Poimandres* puede vincularse muy bien a los setianos de la *Paráfrasis de Sem*, quienes denuncian el mismo esquema Luz-Espíritu-Tinieblas, pero involucrando

¹⁹ Véase Orbe, A., *art. cit.*, p. 45, n. 79.

²⁰ Véase Orbe, A., *art. cit.*, p. 40, n. 81.

²¹ Véase CH I, 2, 5.

²² Hipólito, *Ref.* VI, 16, 1, p. 125.

ahora el oír y el hablar, de acuerdo al pensamiento de la Luz que unifica la perfección de la Gnosis, esto es, del oír, con la de su manifestación, a saber, el hablar²³.

Basílides menciona las alas del águila en referencia a Dt 32, 11, que es una de las únicas tres veces en que aparece en la Biblia el verbo en cuestión, además de Gn 1: 1 y Jr 23, 9.

La expresión *vērūah ēlōhîm* que designa el hálito de Dios es traducida por la LXX como καὶ πνεῦμα θεοῦ, y por ἐπάνω τοῦ ὕδατος la fórmula *mērahepet ‘al-pēnē hamāyim*, que designa la superficie del agua. Por su parte, con el verbo ἐπεφέρετο la Septuaginta traduce el participio femenino del verbo *rhp* (ףַרְתָ), *mēra-hepet*, que significa que ese aliento divino está en proceso de sobrevolar²⁴.

²³ Derdequeas se le revela a Sem:

Oí una voz que me decía: ‘Sem, puesto que provienes de un poder incontaminado y eres el primer ser sobre la tierra, oye y entiende lo que te diré en primer lugar en relación con las grandes potencias que existían en el comienzo, antes de que manifestara. Había Luz y Tinieblas y el Espíritu en medio de ellas. Puesto que tu raíz ha caído en el olvido y este era el estado del Espíritu inengendrado, estoy mostrándote lo preciso sobre los poderes. La Luz fue pensada plena en el oír y en la palabra (*logos*). Estaban unidos en una idea única. Y las Tinieblas eran viento en las aguas, [bien que] poseyendo el intelecto envuelto en un fuego agitado. Y el Espíritu, que está en medio de ellos, era una luz tranquila y humilde. Son estas las tres raíces. Reinaban cada una en sí mismas solas y se cubrían entre sí, cada una con su poder. La Luz, sin embargo, puesto que poseía un gran poder, conoció la ruindad de las Tinieblas y su desorden, pues la raíz no era recta. La irregularidad de las Tinieblas, sin embargo, carecía de facultad perceptiva, o sea, cree que ninguno hay sobre ella (*Paráfrasis de Sem* (NHC VII 1), 1, 20 - 2, 15; introducción, traducción y notas de F. García Bazán (2000). En Piñero, A., Montserrat Torrents, J. & García Bazán, F. *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi III: Apocalipsis y otros escritos*, Madrid: Trotta, 2000, p. 139 y ss.).

El oído como facultad privativa de los espirituales, aparece también en los *Actus Vercellenses* (AV), versión latina de los *Acta Petri*:

Así que le colgaron [a Pedro] como él quiso [cabeza abajo] y volvió a decir: ‘[Vosotros] hombres, a quienes es propio el oír (ἄνδρες, οἵς ἔστιν ἴδιον τὸ ἀκούειν), atended a lo que ahora, sobre todo, crucificado como estoy, os voy a anunciar’; (AV 97, 6ss., en Orbe, A., *Estudios Valentinianos V: Los primeros herejes ante la persecución*, Roma, Analecta Gregoriana, 1956, p. 181).

Como señala este autor, ἄνδρες, οἵς ἔστιν ἴδιον τὸ ἀκούειν es la expresión técnica para *gnósticos* o *auditores* privilegiados y corresponden a los ἄνδρες ὄρατικοι de Filón. Véase Orbe, A., *ibidem*, n. 1.

²⁴ En el fr.30 de Numenio, el verbo ἐπιφέρομαι se convierte en ἐμφέρομαι en la prófrica de Numenio que hace Porfirio en el *Antro de las Ninfas* 10:

Llamamos propiamente ninfas náyades a las potencias que presiden las aguas y también los pitagóricos llamaban así en general a todas las almas que bajan a la generación. Porque creían que las aguas estaban unidas al agua, a la que anima un soplo divino, como dice Numenio: ‘el espíritu de Dios era llevado sobre la superficie del agua (ἐμφέρεσθαι ἐπάνω τοῦ ὕδρατος)’. (García Bazán, F. (1991). *Oráculos caldeos con una selección de testimonios de Proclo, Psello y M. Itálico. Numenio de Apamea. Fragmentos y Testimonios*, Madrid: Gredos, p. 276).

El prefijo *mē-* no es un pre-verbo que se corresponda con el griego ἐμ-, pero la designación del participio en la forma causativa denominada *piel*, significa aquí que la acción del πνεῦμα es repetida o corresponde a un ir y venir. Véase Jourdan, F. (2015). *Traditions Bibliques et Traditions Egyptiennes au service d'une exégèse du mythe d'Er: Numénius et l'allégorie d'Homère dans le fragment 30 Des Places*. *Les Études philosophiques*, 3(153), 431-452; aquí, p. 435, n. 17.

Los setianos de Hipólito recurren a elementos bíblicos y a otros tomados de la cosmología pagana, según afirma el apologista²⁵. Entre los primeros, el texto de Ex 10, 22 en el que Moisés dice: “Tinieblas y oscuridad y torbellino”. Estos son los tres *logoi* de los que hablan los setianos. O también cuando dice que en el paraíso hubo tres: “Adán, Eva y la serpiente”. Los elementos paganos provienen principalmente del *Timeo*²⁶, en su versión mítica del “movimiento desordenado, confuso y turbulento de la materia” que se expresa en el viento fuerte de la cosmogonía. Tertuliano le reprochará esto mismo a Hermógenes²⁷.

Los gnósticos de *Sobre el origen del mundo*, en cambio, trabajan en un nivel más profundo de la cosmogénesis. Su especulación se ocupa de la penetración en las aguas tenebrosas como momento posterior de la demiurgía que trazaban los ophitas. Además, el movimiento local del Espíritu sobre el agua constituye aquí un simbolismo del movimiento interno al pensamiento del Magno Arconte.

El arconte [Yaldabaoth] veía su propia grandeza; en realidad se veía únicamente a sí mismo y a ninguna otra cosa, fuera del agua y oscuridad. Entonces pensó que él era el único existente. Su pensamiento se completó con la palabra. Y esta palabra se manifestó como un espíritu que iba y venía sobre las aguas. Y cuando este espíritu se manifestó, el arconte separó a un lado la sustancia de las aguas, poniendo lo seco al otro lado. Y a partir de la materia se construyó un habitáculo propio y lo llamó cielo. Y a partir de la materia el arconte construyó un escabel y lo llamó tierra. (NHC II 5 100, 30 – 101, 10, en Piñero, Montserrat Torrents y García Bazán, 2018, p. 397).

En esta alusión a Gn 1: 2, el espíritu que va y viene sobre las aguas no es el de Dios, sino el del Gran Arconte Yaldabaoth. Solo frente a la oscuridad primordial, el arconte cree ser el único Dios, pero tal pensamiento vuelto hacia adentro se vuelve infecundo.

²⁵ Véase Hipólito, *Ref. V*, 20, 1, p. 90s.

²⁶ Véase Platón (2006). *Timeo* 34 a (traducción, introducción y notas de Francisco Lisi, F.) En *Platón. Diálogos VI: Filebo. Timeo. Critias. Cartas*. Madrid: Gredos. (p.171); Calcidio (1975). In *Timaeum CCCI*. En Waszink, J. H., *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus* (2^a ed.). Leiden, Warburg Institut: Brill (pp. 17 y ss.).

²⁷

Vuelvo al movimiento para mostrar que en todas partes eres inconstante. ‘El movimiento de la materia fue desordenado, confuso y turbulento’; así, en efecto, expones su similitud con una olla en total ebullición. ¿Y cómo afirmas en otro lado que es diferente? En efecto, cuando pretendes presentar a la materia como ni buena ni mala, dices: ‘Así, pues, la materia subyacente, que tiene un movimiento uniforme, no está inclinada ni hacia el bien ni hacia el mal’. (Tertuliano, *Adv. Her. XLI*, 1, p. 188).

En cambio, el pensamiento del Dios supremo vuelto hacia afuera en orden a la creación es el único que resulta vivificante. El movimiento de su espíritu de una parte a otra sobre las aguas primigenias simboliza la agitación y turbulencia de su pensamiento. Le sigue la separación entre la sustancia líquida o cielo de los arcontes, de la seca o tierra sublunar²⁸.

Estobeo y los simonianos

Estobeo atribuye a Hermes una difundida doctrina de los tres tiempos: “O para evidenciarlo en el tema de los tres tiempos, vemos que no son en sí y no se unen, y, a la vez, se unen y son en sí mismos” (Renau Nebot, 1999, p. 307). Lo que el autor pretende poner en evidencia, es lo que se afirma en el extracto anterior, que Dios está más allá del tiempo, es inengendrado e inexistente.

La materia, hijo, ha llegado a ser pero, a la vez, ya era antes, porque la materia es el receptáculo de la generación y la generación es el modo de actividad de lo inengendrado y preexistente de Dios; de manera que accedió a la existencia al recibir la semilla de la generación. Y nació mutable, obteniendo las formas a medida que era conformada, pues la que diseña con arte las distintas apariencias de la alteración la gobierna mientras se transforma. Por tanto, en el caso de la materia, ‘ser inengendrada’ era ‘ser informe’; es decir, su génesis es ser activada (Renau Nebot, 1999, p. 305).

Una página de Hipólito sobre los simonianos refleja como ninguna los tres momentos de la historia de la salvación:

Según Simón, ‘aquel ser bienaventurado e incorruptible se encuentra en todo escondido en potencia, no en acto, y es el que permaneció, permanece y permanecerá firme (ό ἐστως στὰς στησόμενος): permaneció (έστως) firme en lo alto, en la Potencia ingénita; permanece (στὰς) firme acá abajo, engendrado en imagen en el fluir de las aguas; permanecerá (στησόμενος) firme en lo alto donde la Potencia bienaventurada e incorruptible, si se hace imagen exacta. Tres son, en efecto, los que permanecen firmemente. Sin la existencia de los tres eones que permanecen (έστωτες) firmemente no se producirá cosmogonía superior del ser engendrado que, según ellos, se cierne sobre las aguas, del ser celeste, perfecto, replasmado a semejanza, bajo ningún aspecto inferior a la Potencia ingénita’. Este es el sentido de una de sus sentencias: ‘Tú y yo somos uno, tú eres antes que yo, yo soy el que viene después de ti. Esta es la potencia única, que se divide hacia lo alto y hacia abajo, que se engendra a sí misma, que se desarrolla a sí

²⁸ Véase Orbe, A., “*Spiritus Dei ferebatur super aquas. Exégesis gnóstica de Gen. 1, 2b*”, p. 704.

misma, que se busca y se halla a sí misma, que es madre, padre, hermana, consorte, hija, hijo de sí misma, madre-padre en uno, raíz de todo. (Hipólito, *Ref. VI*, 17, 1-3, p. 126s).

Los discípulos de Simón comienzan su relato tres días antes de la creación del sol y de la luna. Estaban el *Noûs* (el cielo), la *Epinoia* (la tierra) y la *Dynamis* séptima (Sophía o Espíritu Santo)²⁹, equivalentes a los elementos de la tríada setiana: Luz (Espíritu puro = cielo), Espíritu intermedio (Sophía), Tinieblas (tierra).

Parten de la igualdad entre Sophía, Espíritu de Dios y *Dynamis* séptima y recurren a Pro 8, 23, 25 para la exégesis de Gn 1: 2, con lo cual atribuyen a la Sabiduría divina su cualidad ordenadora del cosmos, la que como Espíritu de Dios llevado sobre las aguas introduce a la iglesia espiritual en el cosmos. De los tres momentos sucesivos de la historia de la salvación, ἐστὼς στὰς στησόμενος, el segundo corresponde al Espíritu llevado sobre las aguas, la Sabiduría divina diseminada en el mundo. La imagen de la forma celeste reflejada en el agua, nos remite de nuevo al *Poimandres*:

Así el hombre, puesto que tenía pleno poder sobre el mundo de los seres mortales y de los animales irracionales, se asomó a través de la armadura de los círculos, rompiendo, al atravesarla, su cubierta. Y mostró de este modo a la naturaleza conducida abajo, su hermosa imagen divina. La naturaleza, al contemplar la inagotable hermosura de esta imagen y toda la energía de los gobernadores en ella contenida, sonreía con amor a la divina forma; pues la imagen de la hermosísima forma del hombre se reflejaba en el agua, a la vez que su sombra se proyectaba sobre la tierra. Pero el hombre, cuando vio su forma en sí misma reflejada en el agua, se enamoró de ella y deseó habitarla. Al punto, su deseo se hizo acto y habitó la forma irracional: la naturaleza acogió a su

²⁹ Véase Hipólito, *Ref. VI*, 14, 1-6, pp. 121-123:

Simón se proclama a sí mismo Dios, al alterar el orden que sigue el texto de Moisés cuando dice: ‘En seis días hizo Dios el cielo y la tierra, y en el séptimo descansó de todos los trabajos. Cuando se dice que hay tres días antes de la creación del sol y de la luna, los refieren al *Noûs* y a la *Epinoia*, es decir al cielo y a la tierra, y a la séptima *Dynamis* infinita; pues estas tres potencias nacieron antes que todas las demás. El texto que reza: ‘Me ha engendrado antes de todos los tiempos’ (Prov. 8, 23, 25), lo considera referido a la séptima *Dynamis*. Esta es la que se encontraba como potencia en la Potencia infinita y es la que fue engendrada antes de todos los tiempos. Esta es la séptima *Dynamis* de la que dice Moisés: ‘Y el Espíritu de Dios era llevado sobre las aguas’, es decir, el espíritu que lo contiene todo en sí mismo, imagen de la Potencia infinita’, respecto de la cual Simón escribe: ‘Imagen procedente de una forma incorruptible, ella sola ordena todas las cosas. En efecto esta potencia que era llevada sobre las aguas, nacida de una forma incorruptible, ordena sola todas las cosas’. De esta manera aproximadamente tuvo lugar, según ellos, la creación del mundo. ‘Después plasmó Dios al hombre tomando barro de la tierra’. Y no lo creó simple, sino doble, ‘a imagen’ y ‘a semejanza’. ‘Una imagen es el espíritu que era llevado sobre las aguas. Si no se hace imagen exacta, perecerá con el mundo, permaneciendo únicamente en potencia sin ser pasado a acto. A esto se refiere el siguiente texto: ‘A fin de que no seamos condenados con el mundo’ (1Co 11, 32). Pero si se hace imagen exacta y nace, lo pequeño se hará grande a partir de un punto indivisible’, como está escrito en la *Apófasis [Megalé]* de Simón. ‘Lo grande existirá por la eternidad infinita e inmutable, y ya no volverá a nacer’.

amado, lo envolvió por entero y se unieron, pues se habían enamorado. (*CH I*, 14, p. 83 y ss.).

Este es, para los simonianos, el hombre atrapado en la materia. Imagen del Espíritu llevado sobre las aguas, que si no se hace una imagen exacta perecerá con el mundo, quedando únicamente en potencia sin llegar a ser actualizado. De esta manera, la soteriología simoniana se explica a la luz de su cosmogonía.

Conclusiones

Detrás de los relatos cosmogónicos de los tratados III y I del *Corpus Hermeticum* es posible detectar corrientes gnósticas que resultaron de inspiración. En el caso del *Discurso sagrado* encontramos elementos comunes a los ophitas de San Ireneo y de Celso, si bien estos últimos con ciertos matices diferenciales. Se mencionan la luz, la tiniebla, el agua y un aliento sutil e inteligente. En la génesis hermética sobreviene la separación de la materia liviana de la pesada. El esquema triádico del universo según el cual la Luz permanece arriba, las tinieblas abajo y el espíritu vital intermedio entre ambas, es sostenido por la mayoría, sino todas, de las familias gnósticas. Por su parte, los ophitas de Celso recensionados por Orígenes avanzan un poco más allá de este esquema y se aventuran a introducir una segunda etapa en la cual el Espíritu intermediario penetra en las aguas para diseminarse en la materia y que, de este modo, la Iglesia espiritual se multiplique en el cosmos. La separación de los elementos en la demiurgía, según el criterio establecido, encuentra notables paralelismos con los valentinianos de los *Extractos de Teódoto*. Para estos es el espíritu psíquico del Demiurgo el que era llevado sobre las aguas y separa los elementos ligeros de los pesados, decantándose en el fondo la materia hídrica irracional.

El *Poimnadres*, por su parte, permite descubrir la influencia de la compleja cosmogonía setiana relatada con gran detalle por Hipólito. Se destaca en ambos registros el Espíritu como fragancia, cuya metafísica fue elaborada al máximo por Basílides en su hipótesis de las tres filiedades.

Los gnósticos de Nag Hammadi también están presentes en las comparaciones anteriores, como el *Asclepio* gnóstico en el que el lugar intermedio es ocupado por una entidad divina vivificante a la que llama Demiurgo. Por otro lado, los gnósticos de *Sobre el origen del mundo* convierten el movimiento local, físico, del espíritu que era llevado sobre las aguas, en intencional o discursivo, esto es, el pensamiento de Yaldabaoth en orden a la creación del cosmos. Este giro es semejante al que fue detectado en los valentinianos de Teódoto. La exégesis de *Sobre el origen del mundo* no discurre al nivel del Espíritu Santo, sino a uno inferior que penetra en las aguas tenebrosas durante la primera etapa de la demiurgía. En los ophitas el esquema triádico podía leerse como: arriba, Gran Dios – Luz; en el centro, Espíritu intermedio – Pneûma; abajo, Materia informe-Tinieblas. Los gnósticos de *Sobre el origen del mundo*, sin contradecir el esquema anterior, operan sobre el último nivel del esquema ophítico obteniéndose la siguiente estratificación: arriba, Gran Arconte (Yaldabaoth)-Cielo; en el centro, Espíritu del Gran Arconte-pneûma psíquico; abajo, materia árida-tierra.

Esta cosmogonía se refiere a la creación intencional del cielo y de la tierra, tal como estaban en la mente de Yaldabaoth antes de ejecutarlos con su palabra.

Finalmente, hemos comparado el tema tan recurrido de los tres tiempos en la sabiduría hermética con la cosmogonía simoniana. Los extractos X y IX que Estobeo le atribuye a Hermes, encuentran notable parecido con la *Apófasis Megalé* de Simón el mago en su declaración acerca de “el que estuvo, el que está y el que estará”.

La preocupación que generó la interpretación de Gn 1: 2 entre los primeros cristianos no puede exagerarse. Resulta sorprendente una vez más la influencia que ejercieron los gnósticos sobre otras corrientes posteriores o contemporáneas de sabiduría con sus primeras exégesis cristianas del libro del Génesis. En este sentido, el interés en los orígenes del cosmos por parte de los paganos se vio adelantado por aquellos a quienes Orbe llama “los profesionales de la ciencia cristiana” (Orbe, 1963, p. 692).

Referencias bibliográficas

- Castel, E. (2002). *Gran diccionario de mitología egipcia*. Madrid: Aldebarán.
- Chapot, F. (1999). *Tertulien. Contre Hermogène, SC 439*. Paris: Cerf.
- Diez Macho, A. (2015). *Apócrifos del Antiguo Testamento II*. Madrid: Cristiandad.
- Dodd, C. H. (1965). *The Bible and the Greeks*. 3a ed. Londres: Hodder & Stoughton.
- Drower, E. S. (1959). *The Canonical Payerbook of the Mandeans*. Leiden: Brill.
- García Bazán, F. (1991). *Oráculos caldeos con una selección de testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico. Numenio de Apamea. Fragmentos y Testimonios*. Madrid: Gredos.
- García Bazán, F. (2017). *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos III: gnósticos libertinos y testimonios hermético-gnósticos, alquímicos y neoplatónicos*. Madrid: Trotta.
- Herrera García, R. M. (2004). *Obras completas de san Jerónimo*. Madrid: BAC.
- Jourdan, F. (2015). Traditions Bibliques et Traditions Égyptiennes au service d'une exégèse du mythe d'Er: Numénus et l'allégorie d'Homère dans le fragment 30 Des Places. *Les études philosophiques*, (3), 431-452.
- La Biblia griega. Septuaginta, Vol. I: Pentateuco. (2008). (N. Fernández Marcos, M. V. Spottorno Díaz Caro, & J. M. Cañas Reillo, Trads.). Salamanca: Sígueme.

- Lisi, F. (2006). *Platón. Diálogos VI: Filebo. Timeo. Critias. Cartas*. Madrid: Gredos.
- Merino Rodríguez, M. (2010). *Clemente de Alejandría. Extractos de Teódoto. Éclogas proféticas. ¿Qué rico se salva? Fragmentos*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Montserrat Torrents, J. (2000). Asclepio (NHC VI 8), 75. En J. Montserrat Torrents, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: Tratados filosóficos y cosmológicos*. Madrid: Trotta.
- Montserrat Torrents, J. (2002). *Los gnósticos. Textos II*. (J. Monstserrat Torrents, Trad.) Madrid: Gredos.
- Orbe, A. (1954). Variaciones gnósticas sobre las alas del Alma (A propósito de Plot. II, 9, 3 18-4, 12). *Gregorianum*, 35, 18-55.
- Orbe, A. (1956). *Estudios Valentinianos V: Los primeros herejes ante la persecución*. Roma: Analecta Gregoriana.
- Orbe, A. (1961). *Estudios valentinianos III: La unción del Verbo*. Roma: Analecta Gregoriana.
- Orbe, A. (1963). Spiritus Dei ferebatur super aquas Exegesis gnóstica de Gen. 1,2b. *Gregorianum*, 44 (4), 691–730.
- Piñero, A., Montserrat Torrents, J., & García Bazán, F. (2016). *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II. Evangelios, Hechos, Cartas*. 5a ed. Madrid: Trotta.
- Piñero, A., Montserrat Torrents, J., & García Bazán, F. (2016). *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi III. Apocalipsis y otros escritos*. 3a ed. Madrid: Trotta.
- Piñero, A., Montserrat Torrents, J., & García Bazán, F. (2018). *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: Tratados filosóficos y cosmológicos*. 5a ed. Madrid: Trotta.

- Renau Nebot, X. (1999). *Textos Herméticos*. (X. Renau Nebot, Trad.) Madrid: Gredos.
- Rousseau, A., & Doutreleau, L. (1979). *Irénée de Lyon. Contre les hérésies, Livre I, Tome II, SC Nro. 264*. Paris: Cerf.
- Ruiz Bueno, D. (1967). *Orígenes. Contra Celso*. Madrid: BAC.
- Ruiz Bueno, D. (1993). *Padres apostólicos*. 6a ed. Madrid: BAC.
- Segelberg, E. (1959). *Evangelium Veritatis. A confirmation homily and its relation to the odes of Salomon. Orientalia Suecana, 1-42*.
- Waszink, J. H. (1975). *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*. Londres/Leiden: Warburg Institut-Brill