

# **La existencia terrena como violencia en dos textos de Nag Hammadi: *La enseñanza autorizada* (NHC VI,3) y *La exégesis del alma* (NHC II,6)**

Lautaro Roig Lanzillotta\*  
Universidad de Groningen

Traducción del inglés: Lic. Martina Somodi

Fecha de recepción: 02/10/2020 | Fecha de aprobación: 29/10/2020

**Resumen:** El artículo analiza la equiparación de la existencia humana con la violencia en dos tratados del corpus de Nag Hammadi, la *Exposición sobre el Alma* (NHC II, 6; *ExAlma*) y la *Enseñanza autorizada* (NHC VI, 3; *EnAut*). Se argumenta que ambos textos presentan un dualismo que no es tan extremo como afirman los heresiólogos, sino más bien cercano al de Platón, ya que se ocupan del obstáculo que tanto el cuerpo como el mundo físico suponen para nuestra realización ética y epistemológica. En ambos textos, la violencia es aquello que perpetúa el dualismo, manteniendo al alma separada del Padre, forzándola a vivir en el exilio, en un lugar extraño y agobiante. Con este fin, primero se aborda la condición humana actual y el lugar que, según la *EnAut*, ocupa en su entorno. Se ofrece, a continuación, un *flashback* que describe la naturaleza original del alma, su degradación y, finalmente, su encarnación en el testimonio de la *Exposición sobre el Alma*. Esto crea el contexto para un breve tratamiento de la ética como curación, pues es por medio de la misma que ambos textos intentan superar el sufrimiento del alma e invertir su situación presente. Por último, algunas conclusiones cierran el trabajo.

**Palabras clave:** Nag Hammadi – existencia humana – violencia – dualismo – ética

**Abstract:** The article examines the equation of human existence with violence as found in the *Exegesis on the Soul* (NHC II, 6) and the *Authoritative Teaching* (NHC VI 3). I will argue that both texts show a sort of dualism that is not as dramatic as heresiologists would claim but closer to Plato's, since it expresses the obstacles put forth by both body and world to our ethical and epistemological achievements. In both Nag Hammadi writings, consequently, violence is that which perpetuates dualism, keeping the soul far removed from the Father and forcing her to live exiled in an alien and distressful environment. In order to so argue, I will first focus on the current human condition and environment as described by *AuthTeach*; I will then proceed to a flashback describing the soul's pristine nature, its degradation, and finally its embodiment as expressed in the *Exegesis on the Soul*. This will provide the context for a short reference to ethics as healing, as that by means of which both texts intend to supersede suffering and turn around that present situation. I will close with some conclusions.

**Keywords:** Nag Hammadi – human existence – violence – dualism - healing

La idea de que los gnósticos tenían una valoración negativa del cuerpo y del mundo sensible en el que se veían forzados a vivir es un *topos* bien conocido<sup>1</sup>. Según el

\* Lautaro Roig Lanzillotta es catedrático de Nuevo Testamento y Cristianismo primitivo en la Facultad de Teología e Historia de las Religiones de la Universidad de Groninga (Países Bajos). Estudió Lenguas Clásicas en la Universidad Complutense de Madrid, Literatura Bizantina y Griega Moderna en la

esquemático planteamiento de los escritos antiheréticos, todas las sectas gnósticas eran dualistas anticósmicas, pesimistas y misántropas, que rechazaban todo aquello que fuese producto de la creación del Demiurgo o dios creador subalterno<sup>2</sup>. De acuerdo con los heresiólogos, esta actitud tenía importantes consecuencias que afectaban a su cosmología, teología, antropología, epistemología y, lo que es más importante, a su ética<sup>3</sup>. El desprecio por este mundo implicaba no solo un relativismo ético, sino también un desinterés misantrópico *vis-à-vis* con el prójimo, lo que parecería negar el principio del amor fraternal central en el cristianismo.

Gracias al descubrimiento del corpus del Nag Hammadi, tenemos hoy en día una visión más matizada de estos cristianos heterodoxos. En efecto, entre los cincuenta y un tratados que lo conforman encontramos un gran espectro de actitudes y conceptos frente al cuerpo y el mundo, que van desde su rechazo radical hasta su aceptación implícita<sup>4</sup>. Sin duda, algunos de los heterodoxos ilustrados por los tratados del Nag Hammadi tenían una valoración negativa de la realidad sensible, pero aún en este caso su postura no difería demasiado de la visión platónica de la Antigüedad Tardía. La misma puede apreciarse en el ascetismo de Plotino, quien de acuerdo a la *Vita de Porfirio*, se avergonzaba de vivir en un cuerpo (Porfirio, *Vita Plot*, 1). Es posible que entre ellos hubiera algunos casos extremos, en especial aquellos que atribuían la creación del cuerpo y del mundo a un dios creador maligno, ignorante, incluso estúpido. Sin embargo, esto no era la norma:

---

Universidad de Tesalónica, y Teología en la Universidad de Groninga. Es doctor en Clásicas (1997, Univ. Complutense) y en Teología (2004, Univ. Groningen). Sus áreas de especialización son la literatura paleocristiana, en especial los apócrifos y los escritos de Nag Hammadi, y la filosofía griega tardía. Es *Editor-in-Chief* de los siguientes proyectos: *Gnosis: Journal of Gnostic Studies*; la *Nag Hammadi Bibliography Online*; y la serie *Brill's Plutarch Studies*. Sus libros más recientes son *Acta Andreae Apocrypha* (Ginebra, Patrick Cramer, 2007); *Gnostic Countercultures* (Leiden, Brill, 2016), *Diccionario de Personajes del Nuevo Testamento* (Barcelona, Herder, 2017), *Frederick E. Brenk on Plutarch, Religious Thinker and Biographer* (Leiden, Brill, 2017), *Sharing and Hiding Religious Knowledge in Early Judaism, Christianity, and Islam* (Berlín, De Gruyter, 2018); *A Man of Many Interests. Plutarch on Religion, Myth, and Magic* (Leiden, Brill, 2019); y *Plutarch Religious Landscapes* (Leiden, Brill, 2021). Acaba de terminar su última monografía: *The Apocalypse of Paul (Visio Pauli) in Sahidic Coptic. Critical Edition, Translation and Commentary* (Leiden, Brill, 2022), en colaboración con Jacques van der Vliet. Correo electrónico: f.l.roig.lanzillotta@rug.nl

<sup>1</sup> En manuales del siglo XX abundan estas descripciones. Por ejemplo, ver Logan (1996), *Gnostic Truth and Christian Heresy. A Study in the History of Gnosticism*, pp. 167-168; Jonas (2001), *The Gnostic Religion*, pp. 55-57; Marksches (2001), *Die Gnosis*, p. 25.

<sup>2</sup> Acerca de la caricatura del gnosticismo por los heresiólogos, ver Williams (1996), *Rethinking "Gnosticism": an Argument for Dismantling a Dubious Category* y King (2003), *What is Gnosticism*.

<sup>3</sup> Ver Ireneo, *Adversus Haereses*, 1.6.2-3; Jonas (2001), pp. 270-271. Para una crítica de la aceptación de Jonas del punto de vista de los heresiólogos, ver King (2003), pp. 123-124 y 201-208. En contra de los reclamos de heresiólogos respecto al libertinismo gnóstico, ver Benko (1967), “The Libertine Gnostic Sect of the Phibionites according to Epiphanius”, pp. 103-119; Buckley (1994), “Libertines or Not: Fruit, Bread, Semen and Other Body Fluids in Gnosticism”, pp. 15-31; Williams (1996), pp. 163-193.

<sup>4</sup> Ver sobre el asunto, King (2003), pp. 192-201.

exageraciones tales como las descritas por Epifanio deben descartarse como simples caricaturas con una clara intención polémica<sup>5</sup>.

En su tratamiento del llamado dualismo gnóstico, los estudiosos señalan a menudo la supuesta distancia que lo separaría de las tendencias dualistas de la filosofía griega, que, según el consenso general, nunca derivó en un rechazo del cuerpo o del mundo. En mi opinión, sin embargo, esta visión tiene su origen en un uso selectivo de las fuentes a nuestra disposición: por un lado, el dualismo gnóstico extremo se establece sobre la base del veredicto heresiológico y no de la exposición, mucho más matizada, de los tratados del Nag Hammadi<sup>6</sup>. Por otro lado, la supuesta actitud optimista del pensamiento griego suele basarse en una visión más bien idealizada de la filosofía griega, que no siempre tiene en cuenta la totalidad de nuestros testimonios<sup>7</sup>.

De hecho, hay más vínculos entre el dualismo filosófico griego y el dualismo gnóstico de los que los estudiosos están dispuestos a admitir. No me refiero necesariamente a los desarrollos tardíos, tales como el neopitagorismo, el platonismo medio o el neoplatonismo, que otorgan el marco teórico para los conceptos gnósticos. Más bien, apunto a una clara reticencia respecto al mundo sensible, la cual puede encontrarse ya en los primeros momentos de la filosofía griega: la percepción sensorial no es un medio confiable para entender la realidad, menos aún el verdadero ser; Parménides rechaza el camino aparente basado en los sentidos en pos del Camino de la Verdad, que yace oculto bajo de la realidad tangible y que, por ende, requiere la revelación de la Diosa<sup>8</sup>. Heráclito, de manera similar, reclama el valor superior de un orden que se encuentra más allá del visible; Empédocles, yendo más allá, atribuye la creación del mundo material y el exilio del hombre a un demiurgo malvado llamado Odio.<sup>9</sup>.

---

<sup>5</sup> Ver arriba nota 3.

<sup>6</sup> Para una revisión del llamado “dualismo” gnóstico y la nueva visión proporcionada por los nuevos materiales de los escritos del Nag Hammadi, ver King (2003), pp. 191-201.

<sup>7</sup> Armstrong. (1978). “Gnosis and Greek Philosophy”, pp. 81-117; Armstrong. (1987). “The Hidden and the Open in Hellenic Thought”, pp. 87-124. Jonas. (2001). *The Gnostic Religion*, capítulo 10, “The Cosmos in Greek and Gnostic Evaluation”; Mansfeld. (1989). “Bad World and Demiurge: A Gnostic Motif from Parmenides and Empedocles to Lucretius and Philo”, XIV, pp. 261-314, y pp. 294-303 para ver la “cosmología optimista” griega. Ver *contra* Crahay. (1967). “Éléments d'une mythopée gnostique dans la Grèce classique”, pp. 323-339.

<sup>8</sup> Ver Parménides frags. B2, B6, B8 D-K. Ver Mansfeld. (1964). *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, capítulo I; Mansfeld (1981), “Bad World and Demiurge: A 'gnostic' Motif from Parmenides and Empedocles to Lucretius and Philo,” en M. J. Vermaseren and Roel B. van den Broek (eds.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions Presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday* 261-314.

<sup>9</sup> Ver Empédocles fr. 17; ver también Aristóteles, *Metaph.* 985A6-7 y 985A 24-27,29-31; Burkert. (1975). “Plotin, Plutarch und die platonisierende Interpretation von Heraklit und Empedokles”, pp. 137-146 y p. 143 y n. 45; Bianchi. (1978). “Il dualismo come categoria storico-religiosa”, pp. 49-62 y p. 52; Mansfeld, 1981, pp. 278-290.

Sin embargo, lo que más me interesa para el propósito de este trabajo es el dualismo de Platón, que parece heredar mucho de las tendencias dualistas de la filosofía presocrática, al integrarlas en su oposición básica entre ideas y materia. Esta distinción ontológica entre el verdadero Ser y el mundo cambiante redunda en una bipartición cosmológica entre el reino divino y el material, y esto tiene un impacto en la antropología, en la cual se distingue una parte del hombre que pertenece al primero y otra, al segundo. Más importante aún es el dualismo epistemológico de Platón, que opone la verdad a la opinión y, como consecuencia, distingue dos modos de conocimiento: el intuitivo y el discursivo. Como era de esperar, la filosofía de Platón relega al ser humano al mundo de las ilusiones y lo equipa con medios limitados, si no inexistentes, para aprehenderlo. Por lo tanto, no sorprende que, según Platón, la culminación del proceso ético fuera la *homoiosis theo*, “la asimilación al dios tanto como sea posible”, cuyo objetivo último es sobrepasar las deficiencias de la existencia humana para ascender desde las sombras de la caverna hacia el luminoso reino de los dioses<sup>10</sup>.

Las próximas páginas analizarán la equiparación de la existencia humana a la violencia, tal como la encontramos en dos tratados del Nag Hammadi, a saber, *Exposición sobre el alma* (NHC II, 6; *ExAlma*) y *Enseñanza autorizada* (NHC VI, 3, *EnAut*). Hasta cierto punto sus enseñanzas son complementarias: mientras el primero describe principalmente la violencia de la encarnación en el cuerpo, la cual fuerza al alma a soportar una relación física antinatural, el segundo pondera cuán violentamente la realidad sensible se impone sobre el alma y cuáles son los impedimentos externos y materiales para una vida espiritual. Mi objetivo será afirmar que ambos textos muestran un tipo de dualismo que no es tan extremo como afirman los heresiólogos. A pesar de la equiparación de la existencia terrenal a la violencia, su dualismo es más bien cercano al de Platón, pues se refieren a los obstáculos que tanto el cuerpo como el mundo suponen para nuestra realización ética y epistemológica. En tal sentido, en ambos escritos de Nag Hammadi la violencia es aquello que perpetúa el dualismo, pues mantiene al alma separada del Padre, forzándola a vivir en el exilio, en un lugar extraño y agobiante. Con este fin, me centraré, primero, en la condición humana actual y en el lugar que ocupa en su entorno tal como aparece en la *EnAut*; seguiré, a continuación, con una descripción de la naturaleza original del alma, su degradación y, finalmente, su encarnación, tal como describe la *Exposición sobre Alma*. Esto creará el contexto idóneo para un breve

---

<sup>10</sup> Ver Roig Lanzillotta. (2013). “A Way of Salvation: Becoming like God in Nag Hammadi”, pp. 71-102.

tratamiento de la ética como cura, pues es el medio que ambos textos proponen para superar el sufrimiento del alma e invertir su situación presente. Finalizaré con algunas conclusiones.

### **La presente condición del hombre: *Enseñanza autorizada***

*EnAut* es el tercer tratado del NHC VI. El texto, que no ha recibido especial atención por parte de los académicos, es descrito por MacRae (1979) como una “exposición metafórica sobre el origen, condición y destino último del alma” (p. 257). La presentación no es muy directa e incluye numerosas repeticiones, recapitulaciones, y a veces, incluso contradicciones. Tal vez esto se deba al hecho de que *EnAut*, de manera similar a *ExAlma*, combina diferentes fuentes o pasajes de un florilegio sobre el alma<sup>11</sup>. Sin embargo, el escritor o compilador detrás del *EnAut* no es tan hábil como el de *ExAl*, y su adaptación a un marco cristiano está lejos de ser perfecto.

Luego de las tres primeras páginas fragmentarias que describen la encarnación del alma, desde la página veinticinco en adelante, el foco se mueve hacia el mundo hostil al que el alma debe enfrentarse. Los términos que describen la vida del alma no dejan lugar a dudas acerca de su carácter negativo: lucha ( $\pi\acute{o}\lambda\epsilon\mu\circ\varsigma$ ), golpes, ceguera, bestias devoradoras de hombres, suciedad, violencia ( $\beta\acute{I}\alpha$ ), engaños, anzuelo, adversario ( $\grave{\alpha}\nu\tau\kappa\epsilon\acute{I}\mu\epsilon\nu\circ\varsigma$ ), necesidad ( $\grave{\alpha}\nu\acute{a}\gamma\kappa\eta$ ), diablo ( $\delta\acute{I}\alpha\beta\circ\lambda\circ\varsigma$ ), dolor ( $\lambda\acute{u}\pi\eta$ ), etc.<sup>12</sup>. Sin embargo, gracias a un breve comentario cosmológico al final de la página, sabemos que estamos tratando con un texto monista, ya que la totalidad del cosmos se origina en el Padre. En efecto: “Antes de que nada existiera, existía solamente el Padre. Antes de que aparecieran los mundos celestes, ni el mundo supraterrestre, ni principado, ni potestad, ni potencia alguna [habían comenzado a existir] [...] pues nada sucede sin su voluntad” (*EnAut*, 25.27-34, 2018, p. 487).

Pese a la visión negativa de la realidad tangible, este pasaje nos permite afirmar que no hay un desprecio absoluto de la materia o el cuerpo en la *EnAut*. Ciertamente, la existencia terrenal es descrita con términos oscuros; se la presenta como un exilio y como

---

<sup>11</sup> Para un posible uso de un florilegio del alma por el escritor de *ExAl*, ver Scopello, (1977), “Les ‘Testimonia’ dans le traité de ‘L’exégèse de l’âme’ (Nag Hammadi, II, 6)”, pp. 159–171; Scopello, (1977), “Las citations d’Homère dans le Traité de L’Exégèse de l’âme”, pp. 3–12; Scopello, (1985), *L’exégèse de l’âme: Nag Hammadi codex II, 6/introd. trad. et commentaire*, pp. 22-24.

<sup>12</sup> Lucha: 28.14-16.32; golpes: 34.25.27; ceguera: 27.29; 28.5.16; bestias devoradoras de hombres: 29.18; suciedad: 29.16; violencia ( $\beta\acute{I}\alpha$ ): 29.31; 31.15; engaños: 30.3; anzuelo: 29.21.28; 30.4; 31.14; adversario ( $\grave{\alpha}\nu\tau\kappa\epsilon\acute{I}\mu\epsilon\nu\circ\varsigma$ ): 26.21; 30.6; 31.11; diablo ( $\delta\acute{I}\alpha\beta\circ\lambda\circ\varsigma$ ): 30.27; 33.26; necesidad ( $\grave{\alpha}\nu\acute{a}\gamma\kappa\eta$ ): 30.22; dolor ( $\lambda\acute{u}\pi\eta$ ): 27.23; 30.29.

la búsqueda continua, padeciendo hambre y sed, de un lugar para reposar en una región desolada<sup>13</sup>. No solo se dice que el alma vive en una “casa miserable”, sino también que ella (al igual que en *ExAl* el alma es vista como una entidad femenina) es atacada día y noche por “fuerzas hostiles”, enemigos que no le dan tregua. Sin embargo, en un último análisis, el origen de todo lo que existe debe buscarseDios, quien es responsable de la existencia de todo, así lo explicitan las últimas líneas de la cita previa.

¿Cómo es posible que siendo producto de Dios la creación sea descrita de manera tan negativa? Inmediatamente después de presentar la creación como resultado de la voluntad de Dios, el texto introduce una interesante teodicea que explica la existencia del mal desde una doble perspectiva. Por un lado, la existencia terrenal sirve como una contienda para el alma, como una prueba de su calidad y de su determinación para elegir una vida apartada de lo material; por el otro, este proceso de desapego del mundo mostrará al alma el camino de vuelta hacia Dios:

Pero el Padre, que quería manifestar su riqueza y su gloria, puso en el mundo esta gran lucha, con el propósito de que los luchadores se hicieran manifiestos y que todos los contendientes abandonaran las cosas del devenir y las menospreciaran por medio de un conocimiento superior e inaccesible, y se apresuraran a acudir cabe el existente. (*EnAut* 26.8-20, 2018, 487).

Según MacRae, tenemos aquí un eco del extendido *motif* del ḡyōv o “contienda” (1979, pp. 257–289)<sup>14</sup>. En mi opinión, sin embargo, hay mucho más, pues el significado de ḡyōv se combina con el de la purificación del alma como condición para alcanzar el conocimiento divino. Dos referencias, en Porfirio (1969, fr. 11, 1, 39\*. 4 B.; frg 11, 4, 41\*. 22 B)<sup>15</sup> y en Jámlico (2002, 380.10), muestran que nos estamos moviendo dentro del contexto de la tradición platónica que explicaba la estancia del alma en la tierra como un medio para conocer el mundo y desapegarse de la materia para alcanzar el retorno al Padre<sup>16</sup>. De hecho, San Agustín parafrasea la opinión de Porfirio de la siguiente manera: “Dicit (scil. Porphyry) etiam ad hoc Deum animam mundo dedisse, ut materiae cognoscens mala ad Patrem recurreret nec aliquando iam talium polluta contagione teneretur” (*Civitas dei* X 30, XII 21)<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> *EnAut* 27.14-21, 2018, p. 488: “Nosotros, por nuestra parte, caminamos hambrientos y sedientos, con la vista puesta en nuestra morada, el lugar hacia el que miran nuestro proceder y nuestra conciencia, sin ligarnos a las cosas del devenir, antes bien nos apartamos de ellas”.

<sup>14</sup> Ver también Pfitzner. (2014). *Paul and the Agon Motif Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature*.

<sup>15</sup> Ver también *Ad Marcell.* 10.

<sup>16</sup> Festugière, 1953, pp. 63-118 y pp. 79-82.

<sup>17</sup> “También dice [Porfirio] que Dios dio alma al mundo para esto: para que, conociendo los males de la materia, retornara al Padre y ya nunca estuviera contaminada por el contacto con aquella.”

Parece obvio que *EnAut* está utilizando un texto doxográfico platónico sobre el alma, no solo por la función expiatoria de la encarnación, sino también por la acumulación adicional de elementos platónicos: en primer lugar, se presenta la descripción de cómo el mundo amenaza a la naturaleza racional del alma. Se plantea que la materia “golpea sus ojos con la intención de cegarla” (*EnAut* 27.28-29), una clara referencia al modo en que la realidad se impone a los sentidos, en especial a la vista. La naturaleza del remedio que el alma usa para curar estos golpes es también platónica: el alma persigue el *λόγος*, la palabra, aplicándola a sus ojos como un colirio (*EnAut* 27.30-32; 28.10-22). El uso médico del *λόγος*, tanto en forma de hechizo como de medicina que cura las heridas del alma, está bien testimoniada en contexto platónico<sup>18</sup>.

Especialmente interesante, por sus abundantes concordancias platónicas, en segundo lugar, es la comparación de la existencia humana con la vida de los peces en las profundidades del océano: “Esto es cabalmente lo que nos sucede en este mundo, como si fuéramos peces” (*EnAut* 30.3-6, 2018, p. 489). El símil es utilizado por Sócrates, en el *Fedón*, para destacar la ilusión epistémica del ser humano respecto del verdadero ser. Según este diálogo, los hombres no viven en la superficie de la tierra sino en concavidades debajo de la superficie (Platón, *Fedón* 109C-110A). Sin embargo, así como sucede en el mito de la caverna en la *República* de Platón (Platón, *República*. 514-517), seguimos ignorantes de nuestra verdadera condición: tal como alguien que viviera en las profundidades del agua pensaría que la superficie del mar es el cielo, Sócrates afirma que, de la misma manera, vivimos en la ignorancia, con respecto a la verdadera realidad, al considerar que el agua por encima de nosotros es el aire. Asimismo, la *República* considera al alma encarnada como inmersa en la vida humana (Platón, *República*. 612a 5-6) y la compara con el dios del mar Glauco, cuya verdadera naturaleza está enteramente cubierta por extrañas acreciones como “conchas, algas y piedras” que impiden la percepción de su verdadero ser (Platón, *República*. 611d4-6)<sup>19</sup>.

En la *EnAut*, sin embargo, la cuestión está adaptada a un contexto cristiano. La existencia corporal del alma inmersa en el mar de la vida material se combina con una figura típicamente cristiana, el adversario (*ἀντικείμενος*, *ἀλιεύς*, *διάβολος*), quien “nos vigila, acechándonos como un pescador que quiere capturarnos y que se alegra ante la

<sup>18</sup> Acerca de este asunto, ver Roig Lanzillotta. (2007). *Acta Andreeae Apocrypha. A New Perspective on the Nature, Intention and Significance of the Primitive Text*, p. 151 y la nota 115; pp. 169-170; p. 172. En general, Laín Entralgo. (1970). *The Therapy of Word in Classical Antiquity*, capítulo 3.

<sup>19</sup> Para una interpretación de las uniones mencionadas en el *passus* como “deseos”, ver Lorenz. (2006). “The Analysis of the Soul in Plato’s Republic”, pp. 146-165 y p. 162.

perspectiva de devorarnos” (*EnAut* 30.6-10). Distraídos por la introducción de este nuevo elemento, los comentadores consideran esta sección como una variación negativa del motivo del “pescador de hombres”, tema que en la Biblia tiene, normalmente, un sentido positivo<sup>20</sup>. Aun cuando aparece algo radicalizado por su combinación con el motivo del “devorador de hombres,” la procedencia platónica es todavía perceptible:

Por esta razón nosotros no nos dormimos y no olvidamos las redes tendidas en lo oculto, emboscadas para cautivarnos. Pues si somos capturados en una sola red, nos absorberá en su boca, mientras el agua nos cubrirá a ramalazos. Y seremos arrastrados hasta el fondo de la red y no seremos capaces de librarnos de ella, porque las aguas nos recubrirán, precipitándose desde arriba y ahogando nuestro ánimo en un espeso barrizal. (*EnAut* 29.3-16, 2018 [con cambios], 488).

Es cierto que la influencia de la materia ya no es en sí misma suficiente para explicar la distracción del alma. El texto introduce la personificación del adversario como un elemento externo proactivo que explica la pérdida del alma de su condición originaria. De todas formas, la percepción sensible al modo platónico todavía facilita la contaminación desde afuera: una combinación de olfato, vista, gusto y tacto es responsable de la primera aparición de los deseos que atraparán aún más al alma en el mundo sensible. De la misma forma que el pescador arroja comida al agua y el pez la percibe, así somos nosotros atraídos por la comida: “toda esta clase de cosas las prepara el adversario primorosamente y las expone ante el cuerpo con el propósito de hacer que lo más íntimo del alma se incline hacia una de ellas, y así pueda [scil. el diablo] dominarla” (*EnAut*, 31.9-15, 2018, 489)<sup>21</sup>. Una vez que la engañosa idea de de lo externo se establece en el alma, las pasiones surgen en ella como consecuencia lógica. Las apariencias continúan engañándola “hasta hacerle concebir el mal y parir frutos materiales y hacerla habitar en la inmundicia por el hecho de lanzarse tras una serie de concupiscencias y de apetencias, mientras el placer carnal la atrae a la ignorancia” (*EnAut*, 31.10-20, 2018, 489). A pesar del vocabulario cristiano, el trasfondo de la noción platónica de “pasión” es clara; la combinación de la percepción sensible y los deseos definitivamente han terminado de apartar al alma de su inclinación racional natural.

### ***Flashback: el descenso del alma en Exposición sobre el alma***

---

<sup>20</sup> Ver MacRae. (1972). “A Nag Hammadi Treatise on the Soul”, pp. 471-79; MacRae. (1979). *Authoritative Teaching*, nota 274-275.

<sup>21</sup> Esta similitud da cuenta suficiente de la participación de tres de los cinco sentidos, a saber, olfato, vista y gusto. En cuanto al tacto, ver la sección en cómo el diablo inyecta dolor en nuestros ánimos en 30.28-33.

Para entender cómo una combinación de percepción sensible y deseo puede desgarrar el alma, debemos retroceder unos pasos para observar el momento en que se produce la encarnación del alma. Para ello, me ocuparé ahora de la *Exposición sobre el alma*, sexto tratado del segundo códice de Nag Hammadi<sup>22</sup>, compuesto, probablemente, en griego alrededor del 200 d.C., y que incluye una interesante descripción de la caída del alma de su condición divina original<sup>23</sup>.

La *ExAl* declara que mientras se encontraba en su morada divina, el alma era andrógina y virgen<sup>24</sup>. Sin embargo, debido a su encarnación, el alma tiene ahora naturaleza y nombre femeninos e, incluso, tiene una matriz (*ExAl* 127.19–22)<sup>25</sup>. Esta referencia es muy importante para el marco conceptual y literario del texto. Por un lado, sirve al mensaje del tratado, pues se dice que el alma puede concebir buena o mala prole, dependiendo de las parejas que elija (*ExAl* 134.2–3; 128.23–26); una idea de clara procedencia platónica,<sup>26</sup> inspirada en el discurso de Diotima en *El Banquete* (Platón, 189C–193E)<sup>27</sup>. Por otro lado, la descripción del útero del alma “vuelta al exterior como las partes naturales de los varones, que son exteriores” (*ExAl* 131.25–26, 2018, p. 223) parece brindar los medios para su contacto lo externo, proporcionándole, por así decirlo, antenas externas.

Luego de esta breve referencia, el texto vuelve a centrarse en el descenso del alma desde su morada divina. La *ExAl* es ambigua en lo que respecta a la causa última de la devolución del alma<sup>28</sup>, pues la presenta, primero, como una víctima involuntaria del

---

<sup>22</sup> En oposición a *EnAut*, hay numerosos estudios interesantes sobre este texto: ver Robinson. (1970). “The Exegesis on the Soul”, pp. 102–17; Ménard. (1975). “L’Evangile selon Philippe et l’Exégese de l’âme”, pp. 56–81; Bethge. (1976). “Die Exegese über die Seele ... eingeleitet und übersetzt vom Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften”, pp. 93–104.

<sup>23</sup> Acerca del platonismo en *ExAl*, ver Roig Lanzillotta. (2010). “Platonism and the Expository Treatise on the Soul (NHC II,6)”, pp. 345–62.

<sup>24</sup> Ver, para una visión similar, *EnAut* 25.6–9, 2018, pp. 486–487, que describe el contacto del alma con el mundo y la aparición subsecuente de los deseos como una “contaminación” de la virginidad del hombre: “...pues un pensamiento de concupiscencia, cuando penetra en un hombre virginal, lo mancilla”.

<sup>25</sup> Acerca del tema ver Barb. (1953). “Diva Matrix. A Faked Intaglio in the Possession of P.P. Rubens and the Iconology of the Symbol”, pp. 193–214; Aubert. (1989). “Threatened Wombs: Aspects of Ancient Uterine Magic”, pp. 412–449.

<sup>26</sup> Layton. (1978). “The Soul as a Dirty Garment”, pp. 155–169, está en lo correcto al afirmar esto, al contrario de Nock y Festugière, (1960), *Corpus Hermeticum I: Traité I–XII*, p. 101, nota 9, el origen platónico del tema. En mi opinión no hay necesidad de recurrir a una combinación de elementos platónicos y orientales para explicar el tema. Una lectura atenta del discurso de Diotima en el *Banquete* (201D–212B) muestra que la idea puede llegar a proceder de este diálogo.

<sup>27</sup> Ver Kulawik. (2006). *Die Erzählung über die Seele*, p. 285–288, quien proporciona un comentario interesante sobre *ExAl* y el *Banquete* de Platón. Sin embargo, en mi opinión, la mediación de Filón de Alejandría (p. 285, nota 45) no es necesario para dar cuenta de esta influencia.

<sup>28</sup> Sin embargo, esta ambigüedad no es tan extraña en el contexto de *descensus animae* en la Antigüedad Tardía: ver sobre este tema Festugière. (1953). *La révélation d’Hermès Trismégiste. III: Les doctrines de*

movimiento descendiente al afirmar que, cuando ella “se precipitó en un cuerpo y accedió a esta vida mundana, cayó en poder de muchos bandidos” (*ExAl* 127.18-30, 2018, p. 221). Luego, sin embargo, vemos que “muchas son las aflicciones que acarrea por haber abandonado su casa” (*ExAl* 129.4-5, 2018, p. 222), que hace responsable al alma de la condición en la que se encuentra. Quizás estemos frente a una combinación de ambas, pues un primer alejamiento voluntario del Padre podría haber ocasionado una serie de consecuencias involuntarias e inesperadas.

Sin embargo, la *ExAl* es más que clara en su concepción negativa de la encarnación del alma, que se representa como una humillación equivalente a la prostitución. La *ExAl* relata cómo el alma perdió su condición original como resultado de su encarnación cuando “algunos abusaron de ella [por la fuerza], mientras otros la persuadieron con el engaño de un regalo” (*ExAl* 127.29–31, p. 221). El motivo de la violación y prostitución del alma no debe concebirse como una referencia a la sexualidad<sup>29</sup>, sino como una descripción metafórica de la interacción del alma con el mundo sensible<sup>30</sup>. En lo que concierne a lo primero, la violación, la realidad sensible se impone violentamente sobre el alma por medio de la percepción sensorial: la continua afluencia de información a través de los sentidos la fuerzan a prestar atención al mundo exterior, por lo cual se altera esencialmente su naturaleza. Sin embargo, esto es solo el principio: una vez que la percepción sensorial ha creado una imagen ilusoria de su existencia corporal, el alma se verá naturalmente atraída por ella. La mención de aquellos que “la seducen con un regalo [δῶρον]” es, por lo tanto, una referencia a las pasiones o deseos que implican un consentimiento hacia lo que proviene del exterior. Tal como era el caso en el descenso del alma<sup>31</sup>, vemos una combinación de factores voluntarios e involuntarios<sup>32</sup>. Como dice la *EnAut*:

---

*l'âme*, pp. 63–118 y Dillon. (1980). “The Descent of the Soul in Middle Platonic and Gnostic Theory”, pp. 357–364.

<sup>29</sup> De acuerdo con algunos académicos, la metáfora no es una metáfora en absoluto, sino una descripción del estado actual del alma con un cuerpo y su consecuente promiscuidad. Así, Scopello. (1985), pp. 58–59; Robinson. (1970). “The Exegesis on the Soul”, pp. 137–38. Sin embargo, en mi opinión el contexto hace esta interpretación apenas sostenible, ya que todavía nos estamos moviendo exclusivamente en la esfera del alma: en este punto no hay referencia alguna del cuerpo. ¿Cómo puede el texto referirse a la sexualidad? El texto no puede estar describiendo la primera prostitución, sino algo más.

<sup>30</sup> Sobre esta cuestión, Roig Lanzillotta. (2010), pp. 349-351.

<sup>31</sup> Ver arriba, la misma combinación en la explicación del movimiento descendente del alma.

<sup>32</sup> Los elementos voluntarios e involuntarios son recurrentes en la descripción de la interacción del alma con el mundo. Fuerza y seducción por medio de un engañoso “regalo” (δῶρον) usualmente son utilizadas para describir el efecto de lo externo en el hombre. *Acta Andreae* (AA), e.g., describe la seducción por el diablo de la humanidad por medio del término “regalos” (δῶρα, 18 [V<sup>r</sup> 252; 256]) e implícitamente asocia βίος “vida” y βία “violencia” (AA 17 [V<sup>r</sup> 231–33]). La misma combinación puede encontrarse en *TrimProt*

Éstos son los alimentos con los que nos acecha el diablo: en primer lugar, arroja una aflicción en tu ánimo hasta hacerte sentir un íntimo dolor por cualquier insignificancia de esta vida; luego nos derriba con sus venenos; viene luego el deseo de un vestido para pavonearte con él, y ya avaricia, vanagloria, orgullo, envidia que envidia otra envidia, belleza del cuerpo, malicia. (*EnAut.* 30.25-35 a 31.1-2, 2018, p. 489)

Esta incesante búsqueda de una consumación efímera de las pasiones es descrita en *ExAl* de una forma más metafórica. Se dice que el alma ha tenido relaciones sexuales con diversos adúlteros, que la abandonan tan pronto la han usado, sin otorgarle lo que esperaba recibir de ellos: “Pero al apartarse de aquellos adúlteros corría de nuevo hacia otros, los cuales la forzaban a estar con ellos y a servirlos como a señores sobre su cama [...] Al cabo, sin embargo, la abandonaban y se iban” (*ExAl* 128.7-17, 2018, p. 221)<sup>33</sup>.

No obstante, su fea experiencia no ha sido en vano. El sufrimiento era necesario para producir conocimiento. Gracias a la conciencia adquirida durante su exilio, el alma es ahora capaz de discernir entre lo correcto y lo incorrecto o entre lo que es o no conveniente. La descripción de su comercio violento con la realidad sensible no tiene la simple intención de afirmar el terrible carácter de la existencia terrenal, sino de enfatizar el objetivo corrector de su encarnación.

### **La inversión del proceso por medio del esfuerzo ético**

Podemos ver, por lo tanto, que ninguno de los textos presenta al alma como simple víctima inocente de las circunstancias, sino que, en cierto sentido, la hace responsable de su condición actual. La mezcla de factores voluntarios e involuntarios, tanto en la narración de sus relaciones con la materia como en la de su encarnación, parece implicar, en efecto, que el alma tiene parte de responsabilidad en su estado actual, si bien la ignorancia se encuentra detrás de todas sus acciones. En consecuencia, su sufrimiento en la Tierra parece estar destinado a producir el conocimiento que puede ayudarla a corregir su error. Para ello, sin embargo, el arrepentimiento es *conditio sine qua non*. Aunque la *EnAut* no dedica mucha atención a este proceso, sí hace hincapié en el punto de partida; gracias a su nueva conciencia, el alma rechaza, en primer lugar, su actual modo de vida:

Pero el alma que ha probado tales cosas se percata de que las suaves pasiones son efímeras. Ha entendido su malignidad y se aparta de ellas. Entonces adopta una nueva conducta. En adelante menosprecia por efímero este género de vida y se afana tras los alimentos que la conducirán a la vida. (*EnAut* 31.24-35, 2018 [con cambios], 489-490).

---

(NHC XIII,1) 144.12-13; *Gospel* (NHC II,3) 65.16-18. Sobre esto en Ménard. (1964). *L'Évangile selon Philippe*, p. 56; Ménard. (1977), *L'Authentikos Logos*. Ver también Longus, *Daphnis and Chloe* XV,1.

<sup>33</sup> Ver también 131.13-16.

Las elecciones voluntarias la liberan del hechizo de lo externo. Aquí comienza el proceso ético que terminará con una separación completa del mundo, con el fin de centrarse únicamente en el conocimiento de Dios; para trabajar en esta empresa, mientras soporta la angustia corporal, fatigando sus pies en pos de los evangelistas en su búsqueda para aprender acerca del Inescrutabte (*EnAut* 35.3-7). Esto, sin embargo, no es un proceso automático. De hecho, hay quienes son tan irreflexivos que no aprenden: “los que se hallan en la ignorancia no buscan a Dios, ni indagan acerca de su morada [...] antes bien se conducen bestialmente” (*EnAut* 33.6-9, 2018, p. 486). El hombre insensato escucha el llamado, pero no sabe a dónde ha sido llamado.

*ExAl* continúa la narración en torno al destino del alma tras el proceso ético impulsado por el conocimiento. Cuando el alma racional vuelve en sí y se arrepiente, provoca la intervención redentora del Padre<sup>34</sup>:

Pero cuando el Padre que está en el lugar superior la visita, baja su mirada hasta ella y ve cómo se lamenta [...] y cómo se arrepiente de la prostitución que había obrado y comienza a [invocar] su nombre [...] el Padre la juzgará digna de piedad. (*ExAl* 128, 26–129, 4).

En *ExAl* la redención del alma es iniciada por medio de una especie de purificación física que, simbólicamente, corta su contacto con el mundo. El Padre, primero, mueve la matriz de lo exterior a lo interior y luego la limpia de toda la impureza<sup>35</sup>:

De esta manera, cuando la matriz del alma, por el querer del Padre, se vuelve hacia el interior, recibe un bautismo y queda inmediatamente purificada de la contaminación externa que la había marcado como [vestidos] sucios colocados sobre [...] y sacudidos hasta eliminar la suciedad y quedar limpios. (*ExAl* 131, 27–34, 2018, pp. 223-224).

## Conclusiones

Es momento de presentar algunas conclusiones:

Creo que es evidente que, a diferencia de otros tratados de Nag Hammadi, *EnAut* y *ExAl* no incluyen el llamado dualismo anticósmico. A pesar de la visión claramente negativa tanto del cuerpo como del mundo, ninguno de los dos textos los rechaza por completo en tanto producto de la actividad de una deidad subalterna maligna. Ambos textos evalúan la influencia negativa que el cuerpo y la materia tienen sobre los logros más altos del alma racional, pero nunca los condenan del todo. Estamos ante un tipo moderado de dualismo, comparable al que se encuentra en los diálogos más pesimistas de Platón, como el *Fedón* o la *República*.

<sup>34</sup> *ExAl* 128,26–129,4, “Pero cuando el Padre que está en el lugar superior la visita, baja su mirada hasta ella y ve cómo se lamenta (...) y cómo se arrepiente de la prostitución que había obrado y comienza a [invocar] su nombre (...) el Padre la juzgará digna de piedad”.

<sup>35</sup> Ver Wisse. (1975) “On Exegeting the ‘Exegesis on the Soul”, pp. 68–81.

En consecuencia, desde una perspectiva teológica puede afirmarse el monismo del texto. Dada la ausencia de una deidad subalterna, el cuerpo y el mundo parecen ser el producto del Dios único: no solo la cosmología monista explica la existencia de la materia como una emanación de Dios, sino que se dice además que la voluntad de Dios también se encuentra detrás de la encarnación y exilio del alma en la Tierra.

- En este sentido, debido a la ausencia de un dios —o dioses— creador y maligno responsable tanto del mundo como del descenso del alma, la cosmología de los textos es claramente bipartita antes que tripartita, como es el caso de la mayoría de los tratados del Nag Hammadi. Dada la ausencia de una región astral o planetaria, el marco cosmológico simplemente opone la región divina a la terrena.
- A diferencia de aquellos textos que incluyen una región planetaria desarrollada en la que se ubican los planetas y/o arcontes, cuyas energías dan cuenta de las pasiones humanas, los textos ofrecen una explicación epistemológica y psicológica de las pasiones del alma. *EnAut* y *ExAl* incluyen una explicación evolutiva que atribuye su aparición a una combinación de elementos involuntarios (percepción sensible) y voluntarios (atracción por lo externo y consentimiento del alma).
- Esta combinación de causas voluntarias e involuntarias enfatiza la perspectiva epistemológica que explica tanto el descenso del alma como su interacción con el mundo sensible. En ambos casos, el error es debido a la ignorancia, lo cual nos ubica inmediatamente en el planteamiento socrático-platónico de que nadie se equivoca voluntariamente. En dicho contexto, es de esperar la aparición del sufrimiento y arrepentimiento como modos de producir conocimiento. Esto es exactamente lo que sucede en *EnAut* y *ExAl*.
- Consecuentemente, el plan de Dios, que incluye el descenso del alma y su posterior reclusión en el mundo sensible, al igual que su sufrimiento, no debe entenderse como punitivo, sino como correctivo, ya que su intención es generar sufrimiento y arrepentimiento para, luego, producir el conocimiento que conlleva la corrección de un error voluntario, pero nacido de la ignorancia. La función correctiva del castigo, entendida como productora de conocimiento, tal como se la expone en el *Fedro* de Platón, es obvia en ambos textos.

Como ya he señalado, el estilo y el carácter de *EnAut* y de *ExAl* parecen apuntar al uso de un florilegio acerca del alma, del cual ambos extraen su material: la acumulación de motivos y descripciones de la estancia del alma en la tierra, las numerosas repeticiones y la aparición de ciertas contradicciones parecen indicar el trabajo editorial que combina

una fuente ya existente con el punto de vista del autor. En mi opinión, la amplia presencia de elementos platónicos en ambos textos señala el carácter platónico de este trabajo doxográfico o florilegio sobre el alma. Pero esto nos permite afirmar aún más. La coherencia del sistema en su conjunto y la clara conexión entre cosmología, teología, antropología, ética y epistemología de ambos textos parecieran indicar que ambos compiladores hicieron algo más que simplemente seleccionar e integrar algunos ejemplos útiles en su trabajo. La consistencia del panorama general muestra claramente que se no estamos ante nociones platónicas generales que circulaban en el contexto cultural, o de ecos una *koiné* platónica muy extendida. Antes bien, nos encontramos frente a una influencia platónica mucho más directa y substancial.

## Referencias bibliográficas

- Agustín de Hipona, *Civitas dei* X 30, XII 21 en McCracken, *Augustine. City of God* (Cambridge, MA., 1957).
- Aristóteles. (1924). *Metaphysics* (trad. W. D. Ross). Oxford: Oxford University Press.
- Bidez, J. (1913). *Vie De Porphyre, Le Philosophe Néo-Platonicien : Avec Les Fragments Des Traité Peri Agalmatoon Et De Regressu Anima*. París: Hachette Livre BNF.
- Empédocles (1960). Fr. 17. En Diels, H. y Kranz, W. (eds.). *Die Fragmente Der Vorsokratiker, Griechisch Und Deutsch*. Berlín: Weidmann.
- Jámblico. (2002). *De anima* (trad. J. F. Finamore & J. Dillon). Leiden: Brill.
- MacRae, G. W. (1979). *Authoritative Teaching*, in D. Parrot (ed.), *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8501, 1 and 4*. Leiden: Brill.
- Mansfeld, J., "Bad World and Demiurge: A 'gnostic' Motif from Parmenides and Empedocles to Lucretius and Philo," en M. J. Vermaseren and Roel B. van den Broek (eds.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions Presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday* (Leiden: Brill, 1981) 261-314.
- Parménides. (1960). Fr. B2. En Diels, H. y Kranz, W. (eds.). *Die Fragmente Der Vorsokratiker, Griechisch Und Deutsch*. Berlín: Weidmann.
- Parménides. (1960). Fr. B6. En Diels, H. y Kranz, W. (eds.). *Die Fragmente Der Vorsokratiker, Griechisch Und Deutsch*. Berlín: Weidmann.
- Parménides. (1960). Fr. B8. En Diels, H. y Kranz, W. (eds.). *Die Fragmente Der Vorsokratiker, Griechisch Und Deutsch*. Berlín: Weidmann.
- Pfitzner, V.C., *Paul and the Agon Motif Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature* (Novum Testamentum, Supplements 16; Leiden: Brill, 2014 [1967]).
- Platón. (2017). Phaedo. En Emlyn-Jones, C. y Preddy, W. (eds.). En *Plato, Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo*. Cambridge: Harvard University Press.
- Platón. (2017). Republic. En Emlyn-Jones, C. y Preddy, W. (eds.). En *Plato, Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo*. Cambridge: Harvard University Press.
- Porfirio. (1969). Vita Plotini. Fr 1. En Armstrong, A. H. y Henry, P. *Ennead I: Porphyry on the Life of Plotinus*. Cambridge: Harvard University Press.
- Porfirio. (1969). Regressu animae. Fr. 11, 1, 4B. En Pötscher, W. *Porphyris, Πρὸς Μαρκέλλαν. Griechischer Text, Herausgegeben, Übersetzt, Eingeleitet Und Erklärt*. Leiden: Brill.

Porfirio. (1969). Regressu animae. Fr. 11, 4, 22B. En Pötscher, W. *Porphyris, Πρὸς Μαρκέλλαν. Griechischer Text, Herausgegeben, Übersetzt, Eingeleitet Und Erklärt*. Leiden: Brill.

Porfirio. (1969). Ad Marcellam. Fr. 10. En Pötscher, W. *Porphyris, Πρὸς Μαρκέλλαν. Griechischer Text, Herausgegeben, Übersetzt, Eingeleitet Und Erklärt*. Leiden: Brill.