

EL GNOSTICISMO UNA VISIÓN CRÍTICA DESDE LA FILOSOFÍA

*Llamas Martínez, J.A.
UNED Centro Asociado de Asturias*

Origen del pensamiento gnóstico - fuentes esenciales diversas tesis sobre el origen

Analizar el origen del Gnosticismo significa abordar una de las cuestiones más disputadas entre los autores que han reflexionado sobre la H^ª de las religiones o de las ideas filosófico-religiosas. Nuestro objetivo no es muy ambicioso y nos conformaremos con una sucinta exposición de las tesis que aceptan la mayoría de los estudiosos.

La complejidad en precisar el origen de este movimiento estriba, en opinión de Antonio Piñero,¹ en la imposibilidad de definir el Gnosticismo y de establecer un marco conceptual donde situar este fenómeno ideológico. En este sentido no hay acuerdo en calificar al Gnosticismo como religión en sí, ya que ciertas ideas esenciales eran comunes a varios grupos religiosos. En definitiva no hay metas suficientes en el Gnosticismo que le definan como una religión independiente. Una de las hipótesis más antiguas, sostenida ya por W. Anz en 1.897 es la de asignar al Gnosticismo un origen precristiano. La misma tesis fue defendida por Bousset (1.913), Bultmann, H. Schlier y H. J. Schoeps (1.956) Esta última posición ha sido criticada por Colpe (1.961) y Yamuchi (1.973).

Últimamente se ha recuperado la hipótesis sostenida en el siglo pasado por Friedländer, del origen judaico del Gnosticismo, y defendida, entre otros por A. Böhlig, G. Quispel, etc.

Quizá la posición más tradicional, procedente ya de los apologistas y heresiólogos, incluso filósofos no cristianos, como Celso y Plotino, es la que considera al Gnosticismo como un movimiento originado en el interior del cristianismo. Esta misma tesis es apoyada por H. Harnak, E. de Faye, Sagnard, etc. Simone Petrement ya desde los años 1.960, 1.980 y 1.984, viene defendiendo el gnosticismo como originado en el cristianismo, desde las ramas paulina y jonhanea. Esta última visión es apoyada por autores más recientes como M. Desjardins (1.990) o M. Simonetti (1.991) No obstante estos últimos autores se distancian ya de una visión apologética y no contemplan el gnosticismo como una herejía, en el sentido de una degeneración a partir de una supuesta pureza dogmática,

Mucho más recientemente otros autores como Couliano (1.990) y Magris (1.997), ponen en tela de juicio las hipótesis anteriores, afirmando que la comprensión del

¹ [Piñ95] p. 197

gnosticismo exige huir de una causa única y específica, obedeciendo más bien a un trasfondo cultural mucho más complejo, inserto en la misma cultura filosófico-religiosa del helenismo tardío ².

Analizando el origen del gnosticismo desde una perspectiva más globalizadora podemos rastrear una serie de impulsos ideológicos o motivos que en conjunto influyeron en el nacimiento de esta corriente. Realizando un resumen de algunos de estos motivos tendríamos:

1. La religiosidad indo-iraní, que remarca el dualismo y la influencia de fuerzas espirituales actuando en las esferas de lo divino y lo humano.
2. Los mitos de salvación de las religiones místicas.
3. Las concepciones sapienciales judías; e igualmente la misma escatología que se desprende de la apocalíptica judía.
4. Las doctrinas Orfíco-pitagóricas, así como el dualismo platónico desde el helenismo filosófico.
5. La difusión de la exégesis alegórica de los textos bíblicos, así como la misma concepción cristiana de un redentor ³

Todo este conjunto de motivos es más que suficiente para explicar la mayoría de las tesis que defiende el gnosticismo, como por ejemplo, la plasmación de un profundo antagonismo cósmico, donde lo material y lo espiritual aparecen como fuerzas encontradas. Sólo la realidad espiritual, consustancial con la divinidad, deberá retornar al Uno y fundirse con él. Esta liberación y este asemejarse a la divinidad, que expresará Platón con aquella fórmula: ομοιωσις θεῷ, se producirá por el recto conocimiento: *Gnosis*. Posteriormente el gnosticismo derivado del cristianismo introducirá la figura de un Redentor que, enviado desde el mundo superior, iluminará y recordará los preceptos gnósticos, con ayuda de los cuales podrá acceder a la divinidad.

Así pues, ese conjunto de ideas procedentes de las religiones orientales, en combinación con aportaciones filosóficas y religiosas griegas, unidas a una interpretación alegórica de la Biblia, realizada por intelectuales judíos como Filón, constituyen los precedentes gnósticos precristianos. Todas estas ideas se asocian de manera sincrética con las aportaciones cristianas dando lugar en el siglo II y III d. C. a todas las versiones conocidas del gnosticismo.

El gnosticismo desde el judaísmo

Es muy destacable, como ya hemos indicado, el papel del judaísmo en la aparición del gnosticismo. La Gnosis judaica se inicia entre los intelectuales judíos del siglo I de nuestra era, y consiste en nuevas exégesis del A. Testamento, especialmente del *Génesis*. Estos autores tenían entre otros objetivos el de adaptar los dogmas bíblicos a las categorías helenísticas. Los más destacados intelectuales fueron:

² Para una mayor abundancia en la comprensión de estas hipótesis conviene consultar la obra de Fernando Bermejo Rubio: *La escisión imposible*. [Ber98].

³ [Piñ95].. p. 216
2

Filón, Cerinto, Dositeo y Simón Mago. La influencia de Filón se notará en la aportación de la alegoría como género literario y como método de la exégesis bíblica. Sin embargo, fueron los otros teólogos citados quienes dejarán su sello gnóstico en la defensa de tesis asumidas plenamente por los gnósticos posteriores. Entre estas tesis destacamos la diferencia entre el Dios Supremo y el Dios creador o demiurgo, la introducción de los Arcontes o ángeles, como intermediarios entre el mundo superior y el mundo material. De entre ellos destacamos a Simón Mago como uno de los predecesores del gnóstico Valentín, de acuerdo con la opinión manifestada por los heresiólogos: Hipólito de Roma e Ireneo de Lyon. Casi todos los heresiólogos hacen referencia al papel decisivo jugado por Simón el Mago, considerándole como el primer gnóstico de la Hª.

Las referencias que se hacen de este personaje en los *Hechos de los Apóstoles*, nos dan una idea de la figura histórica, quizá un poco distorsionada, como practicante de la magia y que detestaba el cristianismo. De todas formas, en la medida que tanto Ireneo como Justino, como Hipólito, nos colocan a Simón en el punto de partida de otras muchas desviaciones gnósticas, hemos de concluir que fue una de las figuras claves en el origen del gnosticismo en lo que tiene de raíz judía.

Algunas claves para situar el origen desde el cristianismo

A lo largo del siglo I se inicia la redacción de los libros que componen el N. Testamento. No podemos poner en duda que dicha redacción, hasta que se hace definitiva, pasará por ciertos avatares como reflejo de diferentes tradiciones que se van sumando hasta la redacción final. Es algo evidente que dentro de los libros del N. Testamento existen visiones diferentes que van desde un reflejo fiel de los hechos a una visión más espiritualista y simbólica de la vida y enseñanzas del Maestro.

Otro dato a tener en cuenta durante este primer siglo es la proliferación de libros apócrifos que en épocas de rigor fueron excluidos por no ajustarse a las enseñanzas o tradición de los apóstoles o primeros Padres. Todas estas razones nos confirman que durante los siglos I y II el cristianismo vivió un proceso de debate y maduración, así como de proliferación de interpretaciones, a la vez que se depuraban las ideas. Todo esto nos indica que la aparición del gnosticismo, como una interpretación especulativa más de la relación entre Dios y el mundo, fuera una realidad resultante de las condiciones antes descritas. Tendrán que aparecer los distintos concilios, focos excepcionales para la clarificación de los dogmas cristianos, que se encargarán de filtrar y seleccionar las verdades doctrinales que se ajustaban a la ortodoxia evangélica. A partir del concilio de Nicea (s. III) y de los de Éfeso y Calcedonia, la doctrina se clarifica evitando así nuevas apariciones del gnosticismo.

En esta misma línea Montserrat Torrens ⁴ reduce acertadamente a dos los factores que determinaron el nacimiento del gnosticismo en la esfera cristiana. En primer lugar el estudio y exégesis bíblica (*Génesis* especialmente), que ya había iniciado el judío Filón, significará un primer paso en la aparición del gnosticismo. Pero además se caracterizaron por llevar hasta la exageración la metodología alegórica en sus comentarios, lo cual les hace desembocar en muchas de las tesis que

⁴ [GarXXa] p. 36

configuran el gnosticismo, como: la generación de las hipóstasis divinas, la diferenciación entre el Demiurgo y el Ser Supremo, la inserción del *emphysema* divino en el hombre, etc.

El otro factor es de orden más filosófico. Sabemos que los intelectuales cristianos no están al margen de la especulación filosófica del momento. En este sentido sintonizan con la corriente filosófica de moda en los siglos I y II, como es el platonismo medio, corriente que se caracteriza por una interpretación peculiar de algunos diálogos platónicos como *Timeo*, *Teeteto*, *Fedro*, etc., todos ellos imbuidos de una interpretación más metafísica y religiosa de la realidad. Los intelectuales cristianos contaban además con Filón, un verdadero predecesor de esta misma versión platónica y de la correspondiente adaptación de su filosofía a los esquemas bíblicos. Esta visión platonizante del cristianismo tuvo tratamientos moderados, recogiendo todo lo bueno que ofrecía Platón, pero sin caer en la visión espúrea y fanática, en intelectuales cristianos como Justino y Clemente de Alejandría. No en vano este último califica a Platón como el autor que más se aproxima a la filosofía cristiana.

Frente a esta actitud de moderada adaptación al platonismo, los gnósticos valentinianos, entre otros, exageraron la exégesis alegórica sacrificando la doctrina y tradición neotestamentaria a la estructura netamente platónica. Así por ejemplo si aceptaban la absoluta diferencia y separación entre los dos mundos platónicos no les quedaba otra opción que establecer un sinnúmero de intermediarios para unirlos. No dudaban en acudir a esa estructura filosófica como solución atípica para explicar la relación entre Dios y el mundo que ofrecía el cristianismo. Se puede concluir, por lo tanto, que el gnosticismo es, sobre todo, un planteamiento filosófico de raigambre platónica y a la vez un precedente de la filosofía de Plotino, tal como defiende Kramer [Kra64].

Fuentes para conocer el gnosticismo

Hacer una relación de la literatura gnóstica es un tema muy complejo, pues la mayoría de los escritos gnósticos han desaparecido. Solamente restan algunos breves tratados aislados, de forma que para conocer este movimiento filosófico-religioso es necesario acudir a fuentes secundarias como son los autores que estudiaron y criticaron las teorías gnósticas.

Para un estudio pormenorizado de este apartado contamos con la extraordinaria obra en castellano del citado Montserrat Torrens repleta de referencias sistemáticas y exhaustivas. De acuerdo con este autor y otros estudiosos podemos clasificar las fuentes del gnosticismo en dos modelos:

- a) **DIRECTAS:** Estas primeras se refieren a los tratados o fragmentos que han llegado hasta nosotros procedentes de los propios escritores gnósticos. De entre ellas destacamos algunas de gran interés para adentrarnos en el mundo y en los postulados de esta doctrina. Tenemos por ejemplo en primer lugar los tratados incluidos con el nombre *Pistis Sofia* (s. III), recopilados en un códice denominado *Codex Askewianus*, editado por J. Peterman en 1.851 y que permanece en el British Museum.

Otra fuente es el *Codex Brucianus*, que contiene dos tratados: *Misterio del gran Logos* (Libro de Jehú) y un escrito de carácter Setiano (s. V-VI.)

El *Papyrus Berolinensis* que contiene cuatro tratados: *Evangelio de María*, *Apócrifo de Juan*, *Sophia Jesuchristi*, y *los Hechos de Pedro* (s. II-III)

La *Carta a Flora* del valentiniano Ptolomeo.

También podemos considerar fuentes directas los tratados y fragmentos transmitidos literalmente por Clemente de Alejandría y Orígenes, como son el *Excerpta ex Theodoto*, y otros de Basílides, de Valentín, Heracleón, etc.

Sin duda la mayor recopilación de tratados gnósticos es la encontrada cerca de la antigua Chenosokion en Egipto, escrita en varios dialectos coptos, y denominada *Biblioteca copto-gnóstica de Nag-Hammadi*. Es de una gran riqueza, aunque necesitada todavía de estudios comparados, pues como explica el profesor Montserrat Torrents: " El carácter gnóstico de Nag-Hammadi no deja lugar a dudas,... aunque resulta imposible adscribir todos los tratados, o la mayor parte de ellos a una sola fuente gnóstica" ⁵.

Para este mismo autor existen dos grandes grupos de textos en esta colección: Gnósticos cristianos, originariamente cristianos y con adiciones cristianas y Gnósticos no cristianos, basados en contexto véterotestamentario y judaico y con tema filosófico.

También podríamos considerar gnóstico, como fuente directa, un tratado del siglo II: *Tratado I del Corpus Hermeticum*, que se conserva íntegro y cuya literatura de carácter teológico es paralela en el ámbito pagano a la teología de la gnosis cristiana.

- b) INDIRECTAS: Se trata de todos los escritos pertenecientes a Heresiólogos cristianos que criticaron y polemizaron con los gnósticos tachando de heréticas sus doctrinas; así como otros escritos de filósofos de la época que rechazaron la validez de tales doctrinas. De entre los primeros destacamos, siguiendo un criterio cronológico los siguientes:

El filósofo Justino en el siglo II con su *Apología Primera*

Del mismo siglo Ireneo, obispo de Lyon, quien nos dejó una de las obras más importantes de la historia heresiológica, y fuente indispensable para el conocimiento de las doctrinas gnósticas.

En el siglo III destacamos a Clemente de Alejandría por las innumerables referencias y críticas hacia los gnósticos, vertidas en sus obras: *Los Strómata*, *Pedagogo* y *Excerpta Extheodoto*.

⁵ [GarXXa] pp. 15-16

Orígenes con su *In Joannem Comentarium* y su *Contra Celsum*.

Hipólito de Roma, también del siglo III recoge en su *Refutatito*... un resumen de las doctrinas gnósticas.

Tertuliano también de este mismo siglo nos deja algunas obras clásicas donde recoge la crítica a las distintas versiones gnósticas: *De Praescripcone haereticorum*, *Adversus Marcionem*, *Adversus Valentinianos*, etc.

Ya en el siglo IV, Epifanio de Salamina resume también en su *Panarion* las principales herejías gnósticas.

En relación con los filósofos de la época, no cristianos, destacaremos a Plotino, quien en su *Eneada II*, 9, hace también una crítica a los gnósticos, centrada en los conceptos de creación y de "caída" del alma creadora. No habían en el esquema plotiniano las ideas gnósticas y de ahí su rechazo por el filósofo neoplatónico.

Jesús Igal en la introducción a las *Eneadas* de Plotino, resume de forma magistral las críticas de Plotino a los gnósticos en los siguientes términos: a) antihelenismo, b) absurda teología, c) mezquina cosmología y d) antropología elitista⁶.

Porfirio: en su *Vida de Plotino*, también hace referencia a la crítica gnóstica, aludiendo a las refutaciones que Plotino hizo de los gnósticos. En concreto en el cap. 16, 9-12, hace referencia a algunos gnósticos: Zostriano y Alógenes, que aparecen también en textos de la Biblioteca de Nag-Hammadi.

Celso: En su libro III (*Verdadero Discurso contra los cristianos*) cap. 64 y 65, se hace referencia a un cierto caos dentro del cristianismo por las distintas sectas gnósticas que pululaban. Aquí Celso ya sugiere un primer origen del gnosticismo, a partir del judaísmo, al oponer el Dios creador (Demiurgo), como opuesto al Dios eterno y trascendente. Por otra parte cita también en el cap. 65, con ánimo de desacreditar todo, a un grupo de sectas gnósticas, como eran los: Simonianos, Carpocratianos, Marcionitas, etc. La falta de unidad en la doctrina y las contradicciones entre las sectas constituyen un motivo más que tiene Celso para ridiculizar y poner en tela de juicio la validez del cristianismo.

⁶ [Por82] p. 484.

Concepto, significado y tipos de gnosticismo

Introducción

En este apartado nos detendremos en el significado que el término gnosticismo tiene para los estudiosos y por lo tanto de qué modo han configurado su definición. Del distinto origen que tiene para los autores ya hemos hablado en el capítulo anterior, por lo que no vamos a insistir más en esa temática.

Hemos escogido algunas definiciones y características de esta escuela que consideramos más significativas, aunque siempre en esta elección cabe el personal posicionamiento de quien las elige, aspecto que suponemos lleva implícito el beneficio de la duda. Aunque desde un análisis etimológico el término gnóstico procede, como sabemos, del término griego γνῶσις (conocimiento), un significado conceptual aceptado del término sería: "una fórmula particular de conocimiento místico, ya existente en corrientes prebudistas y cristianas (oráculos caldeos y persas), pero sobre todo vigente en algunas sectas inspiradas en aspectos doctrinales del cristianismo"⁷.

Para dos estudiosos de la Hª. de las Religiones, como Lebreton y Zeiller, el gnosticismo constituye: "Un hecho histórico determinado por la existencia en el siglo II de un complejo de doctrinas y sectas que recibieron este nombre, entendiéndose por Gnosis el conocimiento de los misterios divinos reservados a una élite" [Leb76] pp. 10-11.

Hablar de las características del gnosticismo es hablar de las fuentes en las que sus representantes se inspiraron para construir dichas doctrinas, por lo tanto esta sería la mejor crítica que podemos hacer al gnosticismo, ir a sus fuentes. En síntesis podemos decir que la mayor parte del esquema conceptual y doctrinal del gnosticismo está tomado de las religiones místicas greco-persas, de la filosofía platónica y de la revelación judeo-cristiana; por lo tanto sus tesis se apoyan en una combinación más o menos sincrética de tales fundamentos.

Algunos presupuestos básicos

El hilo conductor de este apartado me viene sugerido por las orientaciones recogidas de A. Piñero, Montserrat Torrents, Fernández Ardanaz, etc., todos ellos citados en la bibliografía general. La Gnosis representa un conocimiento especial, algo así como una verdadera ciencia cuya meta es identificarse con el propio objeto a conocer. Ese objeto no es otro que la divinidad. En esto son fieles seguidores del *Teeteto* 176, a, b, de Platón quien ansiaba la huida y semejanza con la divinidad. En el conocer ponen ellos todo su énfasis, pues quienes son privilegiados por ese don serán gnósticos gozando de la salvación que implica el conocer.

⁷ [Rea83] p. 356. Este mismo autor afirma concretando más el término: "Es una nueva manera de conocer a Dios, un conocimiento que ya no se fundamenta en la razón, sino en una especie de iluminación directa, mediante la cual se entra en contacto con la divinidad y por lo tanto con una especie de revelación".

La Gnosis tiene, pues, la finalidad de unir esos dos polos abismalmente separados como son lo divino y lo humano. Este ejercicio de conocimiento se traduce en un comportamiento religioso y en definitiva en una doctrina filosófico-religiosa.

El dualismo platónico, especificado en la afirmación de los dos mundos que configuran la realidad, es traducido de forma peculiar por la doctrina gnóstica. En este sentido piensan que todo lo existente en este universo material humano tiene su contrapartida en el mundo "de arriba" o de la divinidad. Este mundo es, como diría Platón, un reflejo del divino. Para el gnosticismo los seres de este mundo no son más que hipóstasis de las realidades del mundo superior. Tales hipóstasis son concebidas por los gnósticos como realidades intermedias entre el mundo superior o divino y el mundo material humano.

En definitiva, el gnóstico crea toda una mitología entretejida de conceptos filosóficos y religiosos que le sirven para dar una explicación global de lo existente en ambos mundos. En esta misma línea A. Piñero dice textualmente: "Por este motivo cuando el gnóstico especula sobre las entidades divinas, las puede describir en comparación con las realidades naturales o históricas, puesto que éstas son su reflejo. Así, puede engendrar, basándose en lo que deduce de lo que ve en el mundo, un sistema ordenado de conceptos que explique tanto la divinidad y su entorno, como la entidad o universo intermedio, que se imagina existente entre Dios y los humanos, y el mundo visible en el que vive. Se genera así un sistema especulativo articulado que es una explicación universal de la divinidad y de los primeros principios (Teología-Teodicea), del origen del mundo (Cosmología-Astrología), y de los seres intermedios (Pneumatología), del hombre (Antropología), y del modo como éste debe salvarse (Soteriología)"⁸.

Finalmente conviene recalcar que uno de los presupuestos conceptuales que invade todas las formas de gnosticismo es el manifiesto dualismo. La pugna entre lo bueno y lo perverso, el bien y el mal se va a dar en la Teología, en la Cosmología, en la Antropología y en la Soteriología.

Algunos rasgos ideológicos generales propios del gnosticismo.

TEOLOGÍA

La Teología gnóstica es imposible reducir a pocas nociones, pues en cada corriente cobra específicas formulaciones el mito teológico. No obstante todos los gnosticismos hablan de un ser supremo, imposible de conocer, que admite nombres diversos en la medida que se esté más o menos próximo al platonismo. Así el Bien, el Uno, etc. Ese Dios se halla acompañado de una proyección de sí mismo a la que denominan Paz o Silencio. De aquí surge un segundo principio que es el Intelecto, y entre los dos dan origen a un tercero que se llamará Alma, Espíritu o Sabiduría,

⁸ [Piñ95] p. 200. Sin embargo voces muy autorizadas en esta temática sobre la investigación del gnosticismo se inclinan no por un dualismo radical, sino por un dualismo secundario. Así piensan Orbe, Bianchi, Petrement, etc. Cfr. [Ber98] p. 257.

según las distintas denominaciones dadas por los diversos gnosticismos. Este último principio jugará un papel clave en la generación del Cosmos.

Todos estos principios, emanaciones divinas surgidas del Uno-Bien-Trascendente, constituirán lo que se denomina en esta ideología el PLEROMA o plenitud de la divinidad. No existe un pleno acuerdo acerca de la entidad o sustancialidad de esos principios divinos del Pleroma. Para unos tienen auténtica realidad como hipóstasis subsistentes, para otros son modos de esa sustancia única que compone la divinidad, en la línea de lo que siglos más tarde pensará Spinoza.

Los valentinianos, que contaban con una teología muy perfeccionada, defendían en el principio a un ser perfecto, que denominaban Pre-Padre, con el que convivía su Pensamiento. En un deseo de comunicarse engendró al Unigénito y ambos engendraron la Verdad. Estos seres emiten una nueva pareja de Eones Divinos (Logos- Vida). Estos últimos emiten otra nueva pareja (Hombre - Iglesia) Si observamos nos daremos cuenta del proceso dual que eligen los valentinianos para el desarrollo de su Teología. Todos estos seres forman "la Ogdoadá" (ocho eones) Posteriormente irán emitiendo toda una serie de eones hasta llegar a treinta.

En la formación del Pleroma hay que distinguir dos momentos: el referido a su generación como ser y el referido al conocimiento por el que pasará a reconocerse como divino. Constituido el Pleroma los valentinianos reconocen que en el Padre hay un deseo de manifestación, de derramamiento hacia el exterior; de ese modo se iniciará el proceso cosmológico.

COSMOLOGÍA

La mayoría de las versiones gnósticas coinciden en una explicación común del universo. El nacimiento del universo es resultado de una "degradación" de la divinidad. Luego los matices de cada corriente varían en función de las peculiaridades y el lenguaje mitológico que utilizan.

En este sentido para los seguidores de Valentín, el origen del universo radica en una pasión o deseo prematuro del Eón Sabiduría o Logos por conocer al Padre. Tal pasión provoca la "caída" o pecado de la Sabiduría. Esta caída significará el principio de la materia, del universo y será el origen del mal. Hay aquí en esta caída una dimensión teológica pretendida por los valentinianos y nada ajena a la dimensión soteriológica implícita también en el cristianismo. Ese pecado o caída exigía un Salvador y éste era también pretendido por el Padre. Existen, pues, unas relaciones muy estrechas entre ambas teologías, la católica y la valentiniana.

No pretendo hacer una exposición exhaustiva de la cosmología valentiniana, sino simplemente completarla con la existencia de otras entidades o eones emitidos por el Padre, como son el Límite, cuya función es separar la Sabiduría pleromática arrependida de su pasión, de la Sabiduría inferior, separada del Pleroma por dicho Límite.

También interviene el Eón Cristo-Logos en la formación sustancial de la Sabiduría inferior dotándola de capacidad para entender al Padre.

De las pasiones divinas de esta sabiduría nace el Demiurgo, entidad clave en la Cosmología. Sobre él existen multitud de interpretaciones según los distintos gnósticos, que de modo sincrético mezclan cristianismo, judaísmo y filosofía griega.

El Demiurgo es también un eslabón entre la materia inteligible y la materia sensible. Hay, por lo tanto, un intento artesanal de unir el relato del *Génesis* con categorías platónicas, en el intento de resolver el mundo y sus seres.

No podía faltar en esta creación la aparición de las tres sustancias que tendrán especial importancia en la antropología determinista propia del gnosticismo, como son: La Pneumática o divina, sólo existente dentro del Pléroma, la Psíquica y la Hílica, ambas pertenecientes al mundo subpleromático.

El Demiurgo actuará, en definitiva, conformando las formas o modelos superiores, ya inscritos en el intelecto divino, en la materia inteligible primera, después será ayudado por ángeles y arcontes que operan sobre la materia inferior, plasmando dichas formas en ella, dando así lugar a los seres sensibles que observamos en el universo visible.

ANTROPOLOGÍA

La antropología gnóstica es uno de los capítulos más controvertidos y problemáticos, pues se halla estrechamente ligado a la Soteriología, e incluso a la Escatología.

La cuestión básica a responder la plantea con toda claridad Fernando Bermejo en los siguientes términos: " ¿Depende el destino del ser humano de su conducta y praxis o este mismo ser nace con una esencia que le determina a priori?"⁹.

Responder a esta cuestión implica, por un lado, exponer en líneas generales las tesis antropológicas de los gnósticos y por otro las interpretaciones de las críticas a dichas tesis en las que no existe unanimidad. La posición más tradicional, ya defendida por los conocidos heresiólogos: Ireneo, Hipólito, Clemente de Alejandría, Orígenes, etc., es la que postula la existencia en el ámbito antropológico gnóstico tres clases o géneros de hombres: El hombre Hílico (material), creado por el Demiurgo a su imagen. El Psíquico en el que el Demiurgo insufla su propia sustancia psíquica. Finalmente el Pneumático, en el que se insufla no sólo el soplo psíquico sino también la chispa divina o espiritual. No hace falta decir qué soteriología le corresponde a cada uno. Mientras los Pneumáticos están determinados a la salvación por esencia, sólo algunos Psíquicos se salvarán por la praxis y los Hílicos de ninguna manera accederán a la salvación.

Esta posición que viene avalada por los textos de los gnósticos y por las críticas de los heresiólogos es catalogada como "sustancialista". Frente a esta posición tradicional se levanta otra interpretación de la antropología gnóstica, la cual surge de una interpretación más benévola de los textos gnósticos. Los heresiólogos, según esta moderna teoría pretendieron ridiculizar a los gnósticos. Esta última teoría sostiene que el naturalismo determinista que se desprendía de los textos gnósticos ha sido mal interpretado y no responde a la verdadera intención de sus autores.

⁹ [Ber98] p. 267.

Esta corriente quiere ver en esos tres géneros de hombres los tipos que nos encontramos en la vida corriente: es decir, los que viven apegados al mundo material (Hílicos), los que tienen respuesta o comportamientos intermedios (Psíquicos), y los verdaderos gnósticos (Pneumáticos), que siguen por el conocimiento el deseo de salvación. Esta opinión anularía cualquier rescqueo de determinismo antropológico natural. A esta teoría se la denomina Dinamicista¹⁰.

Dejamos a un lado la explicación mitológica con la que cada corriente gnóstica explica la aparición del hombre, esto nos parece anecdótico. He creído más importante detenerme en los problemas que se derivan del correspondiente planteamiento antropológico. En definitiva, podemos afirmar que, a pesar de las buenas intenciones de la teoría Dinamicista y de su peculiar interpretación de los textos gnósticos, valentinianos, sobre todo, la teoría sustancialista, que defiende el determinismo antropológico, sigue tan vigente como en el siglo III de nuestra era.

Podemos resumir finalmente algunas conclusiones que se derivarían de la antropología gnóstica:

- a) para los gnósticos lo humano se mide en relación con su participación en lo divino.
- b) Aparece un determinismo antropológico: el hombre es o no según el puesto que ocupa su naturaleza en el universo.
- c) Si la plenitud del hombre se alcanza en la semejanza con Dios, ¿cómo conciben tres tipos cerrados herméticamente en su anillo cósmico?. La razón está en que no podían escapar a su dualismo: lejanía entre Dios y la materia.

SOTERIOLOGÍA

Esta dimensión tiene como finalidad articular, relacionar las dos esferas ya analizadas: la esfera cosmológica pleromática y la esfera antropológica, entre las que existe un cierto paralelismo.

Con la Soteriología se consigue liberar al hombre de ese estado tremebundo y desesperado, ajeno a su naturaleza, en el que vive. Esta es la parte, quizá, más teológica, y acometer esta doctrina significa entrar en el núcleo del gnosticismo, sobre todo valentiniano.

También aquí se plantean posiciones antagónicas sobre la soteriología y su necesidad, según la interpretación que se tenga del gnosticismo. Así tenemos los que postulan una consustancialidad ontológica entre Dios y el hombre¹¹, haciendo innecesaria la figura de un Salvador. Por otra parte, afirman, la figura de un Salvador

¹⁰ Para un conocimiento exhaustivo de los autores que defienden esta posición conviene consultar a [Ber98] o.c. p. 268, nota 3 y 4.

¹¹ QUISPÉL 1.951; RUDOLFH 1.980; LEISEGANG 1.985; COULIANO 1.990. Todos estos autores manifiestan una clara defensa de la consustancialidad ontológica.

relativizaría la dignidad ontológica del sujeto, al plantear la Soteriología como un proceso de autoconocimiento.

Por el contrario los que inciden más en la radical diferencia entre Dios y el hombre al interpretar el gnosticismo, proponen que la salvación es un producto de la gracia (*χαρις*), ofrecido libremente por el donador ¹².

A pesar de todo lo dicho, si hacemos un detenido análisis de las fuentes, sobre todo valentinianas (Adv. Haer, Exc. Ex. Theodt; de los textos del Nag.-Hammadi: *Evangelio de la Verdad, Tratado Tripartito*, etc), se concluye que, aún radicando el concepto de Salvación en una especie de "autoconocimiento", como ya hemos aludido, éste no es susceptible en el gnosticismo, de ser obtenido por los propios medios humanos ¹³.

El sujeto en ese estado previo a la recepción de la gnosis se halla en una situación de verdadera alienación, pérdida de sí, embriaguez, sueño, cautiverio, todas ellas metáforas tomadas del Nag-Hammadi, como el alma platónica en el cuerpo humano. De tal profundo estado sólo puede ser liberado por una instancia externa, en definitiva, por la figura de un Salvador. Pudiera haber reticencias sobre la naturaleza del Salvador, si es la divinidad o no. En este sentido no existen argumentos en los textos valentinianos que se opongan a la misma de modo que tal realidad permite sostener a Petrement (1.984 p. 28) que la figura de un Salvador en el gnosticismo tiene claras influencias cristianas.

Aceptado el Salvador los gnósticos valentinianos no dudan en razonar sobre el concepto de gracia. La salvación no es resultado del propio esfuerzo, sino por concesión graciosa de la divinidad. De aquí se derivan consecuencias innegables: que el Pneuma humano es distinto del divino, y que la salvación constituye un don inmerecido.

A pesar de este reconocimiento del Salvador por los gnósticos, sin embargo hay que advertir la existencia de claras diferencias entre una Soteriología cristiana y una gnóstica. Sin pormenorizar diremos que para el cristianismo la encarnación, pasión, muerte y resurrección del Salvador contienen en sí capacidad salvífica, sin embargo para el gnosticismo valentiniano tales actos apenas cuentan. Por otra parte la figura del Salvador gnóstico se concibe como un iluminador, como un revelador del camino hacia la inmortalidad (Nag-Hammadi. Así mismo el gnóstico jamás achacaría la necesidad de la salvación a ningún pecado o culpa de la humanidad.

El Salvador gnóstico es un ser puramente espiritual y divino, aunque necesite un cuerpo humano (Jesús) para desempeñar su función salvadora. No hay posibilidad de Encarnación en el Sistema gnóstico, pues un abismo (el Límite) separa al Pléroma del mundo material. El papel del Soter gnóstico, está bien claro, revelar al gnóstico, como ya hemos indicado, el camino de la salvación. Dicha salvación será eficaz solamente en los Pneumáticos, de ninguna manera en los Hílicos, y en los Psíquicos, sólo si prestan oído a los consejos del Salvador, podrán acceder,

¹² ORBE, A.: 1.958, I, 1; MONSERRAT TORRENS, J.: 1.987.

¹³ [Ber98] p. 312.

desprendidos de la materia al cielo inferior de la Ogdoada, parte superior del universo, donde llevarán, junto al Demiurgo y sus arcontes buenos, una vida bienaventurada.

Finalmente recogemos los aspectos más esenciales de la Soteriología gnóstica, siguiendo las orientaciones de un gran experto en esta temática, ya citado, como lo es A. Piñero¹⁴ :

1. La parte esencial del ser humano es el Pneuma (Espíritu), la cual se asemeja a un soplo consustancial de la divinidad de la que procede.
2. Debido a un desgraciado y complicado proceso (mito gnóstico) esa chispa divina cae y vive prisionera en el cuerpo humano.
3. El proceso soteriológico consistirá en la vuelta de esa chispa divina al Pléroma de donde partió.
4. Para completar la Soteriología un ser divino (el Salvador), desciende del Pléroma y con su revelación recuerda al gnóstico el camino para alcanzar la salvación y para que de hecho ese hábito divino retorne a donde partió.

Principales movimientos gnósticos

INTRODUCCIÓN

Pretender una síntesis de los autores y movimientos gnósticos con verdadero significado supone algunas dificultades, pues no hay acuerdo entre los investigadores sobre esta temática. Un acontecimiento como fue el Congreso de Mesina (1966) puso un cierto orden en las notas esenciales que deberían reunir los mismos términos *Gnosis* y *Gnosticismo* y consecuentemente qué líneas y autores quedaban encuadrados en tal denominación.

Entre las primeras precisiones emanadas del congreso se destaca que la noción de Gnosticismo surge a partir de un cierto grupo de sistemas filosófico-religiosos que tienen lugar en el siglo II d. de C.. Así pues si aceptamos las conclusiones de este congreso quedarían excluidos todos los sistemas anteriores al siglo II.

A pesar de lo dicho y siendo fiel a la realidad histórica, hemos de reconocer que todo el conglomerado al que denominamos Gnosticismo no aparece ex nihilo y de forma espontánea, sino más bien como resultado de un proceso largo y que se inicia mucho antes, recogiendo ideas de otros sistemas y autores

Para no desviarnos por las ramas, nos ha parecido muy completa la relación de autores y sistemas que propone A.Montserrat Torrens en su *Gnósticos I y II* de Ed. Gredos. Según este autor existe una gnosis judaica, anterior al s. II, a la que hay que hacer mención por la gran influencia que tendrá en los sistemas gnósticos posteriores. De alguna manera ya enunciaron presupuestos que fueron decisivos en los postulados gnósticos del siglo II. Dentro de esta gnosis cabe hablar de Cerinto, el

¹⁴ [Piñ95] p.210

libro de Baruc, quienes ya defienden tímidamente la distinción entre el Dios Supremo y el Dios Creador. Otro grupo de autores gnósticos judíos como los simonianos, Menandro y ciertos escritos de Nag-Hammadi describen al Dios Creador de forma peyorativa, idea clave que se mantendrá en los sistemas posteriores.

SISTEMAS GNÓSTICOS DEL SIGLO II d. C.

Hay todo un conjunto de movimientos y autores de carácter menor, a los que hacen referencia sobre todo los heresiólogos y que, según Montserrat Torrens, basan su gnosis en una exégesis del A.T., entre los que destacamos:

- a) Satornilo, al que hace referencia el apologeta Justino.
- b) Barbelognósticos, a los que critica Ireneo, y que se fundamentan en una exégesis del A.T. y son precedentes de los valentinianos.
- c) Los Ofitas, en cuya denominación estarían determinadas sectas cristianas que rendían culto a la serpiente del Paraíso, atribuyéndole una importancia doctrinal. El filósofo Celso hace referencia a estas sectas al criticar en su *Verdadero Discurso...* al cristianismo. Orígenes zanjará esta cuestión descubriendo la verdadera naturaleza de los Ofitas como secta que pretendían una exégesis excesivamente alegórica del A.T. Dentro de este grupo que tributaba culto a la serpiente entrarían también los Naasenos y los Peratas, de los cuales da buena cuenta Hipólito en su obra *Refutatio*.

Los verdaderos sistemas gnósticos son los que centran su doctrina en una exégesis del N.T., aunque su cosmología y antropología tengan que ver también con el *Génesis*.

En este gran grupo destacaríamos a Basílides y sus discípulos: Aunque son varios los autores que hablan de Basílides, como Epifanio, Ireneo, Hipólito, Orígenes, etc. la fuente más fiable y objetiva es Clemente de Alejandría, quien en su *Strómata II y III*, critica entre otros aspectos su peculiar ética y antropología. Merece también la pena consultar la *Refutatio* de Hipólito, pues responde bastante fielmente a la cosmogonía y soteriología basilidianas: Sostiene Basílides como los valentinianos que hay hombres que se salvan por naturaleza¹⁵. Tiene también una peculiar doctrina sobre el pecado y el martirio, divinizando también a la serpiente¹⁶.

Los Valentinianos: constituyen con mucho la escuela de mayor prestigio entre los gnósticos, siendo la que conserva una doctrina más compacta y unitaria a pesar de la proliferación de autores.

Siguiendo la investigación de Montserrat Torrens, el valentinismo acepta el A.T., interpretándolo a veces con ciertos matices, tal como se observa en la conservada *Epístola a Flora* del valentiniano Ptolomeo.

¹⁵ [Ale96b] pp13, 89-90.

¹⁶ [Ale96b] pp.12, 81-83.

Existe plena coincidencia entre los autores ¹⁷ sobre la fuente platónica como inspiradora de la doctrina valentiniana. Pero incluso Kramer, se atreve a sostener que el valentinismo es una pieza clave en la evolución del platonismo desde la Antigua Academia hasta el Neoplatonismo de Plotino, del que es fuente inmediata. Sus tesis más significativas constituyen los pilares del gnosticismo en general:

- d) La soteriología se apoya en la auténtica gnosis o conocimiento.
- e) Señalan una clara distinción entre el Dios Supremo y el Dios Creador.
- f) Poseen una teología trinitaria muy avanzada para su época.
- g) Su antropología se destaca por la postulación de las tres razas de seres.
- h) Su maestro es Valentín (s. II)

Entre los discípulos más cualificados se destacan, según Hipólito:

- a) De línea itálica: Ptolomeo, Heracleón, Florino, etc.
- b) De línea oriental: Teodoto, Axiónico y Marcos.

UNA VISIÓN POSITIVA DEL VALENTINISMO

De los gnósticos y en concreto de los Valentinianos ha prevalecido una visión sesgada y en parte negativa, forjada según la tradición heresiológica. Esta idea siempre ha estado teñida por su color teológico y por el papel jugado por esta herejía en la configuración del dogma y tradición cristianos.

Sin desmerecer la aportación heresiológica, e incluso la de otras fuentes filosóficas como Plotino y Celso, todas ellas van dirigidas más a destacar errores que a reconocer innovaciones y aciertos. Es nuestra intención abordar esta escuela destacando el papel positivo que la misma significó para la historia, tanto en el ámbito teológico como filosófico.

Entre los aspectos positivos que podemos enunciar de esta escuela destacaremos los siguientes:

- a) Analizando la especulación gnóstica desde un enfoque histórico-filosófico se concluye el carácter netamente platónico de la misma. En esto coinciden tanto las fuentes heresiológicas como las filosóficas. Es más, de esta doctrina se puede afirmar que es un eslabón esencial de toda la evolución platónica y un precedente, mal que le pese a Plotino, del neoplatonismo.
- b) En el ámbito teológico, y siguiendo las investigaciones de Harnak [Har24], podemos sostener que los valentinianos fueron los primeros exegetas escriturísticos. Un ejemplo de lo cual es el primer comentario

¹⁷ [Kra64]; [GarXXa] p. 57.

al *Evangelio de Juan*, del valentiniano Heracleón, comentado de manera espléndida por el P. A. Orbe.

- c) La ingente investigación del jesuita P. Orbe demuestra y coloca a los valentinianos como los primeros " intelectuales del cristianismo ". E incluso no sólo se adelantan a los eclesiásticos, sino que obligan a los heresiólogos a discutir y a moverse dentro de su temática [Ber56]
- d) Se adelantan igualmente, dentro del cristianismo, e introducen el análisis alegórico aplicado a la Escritura. Así mismo prevén una cierta evolución e interpretación de los textos revelados de modo que no se diera por definitiva ninguna interpretación. Los mismos, a pesar de mantener estas discrepancias, se sentían vinculados a la εκκλησια. Esta discrepancia no debe rasgar nuestras vestiduras, pues era muy normal que en estos primeros siglos, al carecer de una ortodoxia doctrinalmente encauzadora de estas discusiones teológicas, surgieran tales conflictos.
- e) La importancia que tuvieron las ideas de los valentinianos en el debate teológico, lo demuestran dos de los grandes tratados sistemáticos del siglo II y III, como lo son el *Adversus Haereses* de Ireneo y *las Eneadas* de Plotino.
- f) Es un hecho que los valentinianos nos legaron de sus fructíferos debates toda una serie de interrogantes que, si fueron polémicos en su época, no lo fueron menos en la posteridad. De entre ellos destacamos:
 - Su doctrina sobre si el sistema es un dualismo al estilo platónico o por el contrario es más un monismo metafísico.
 - ¿ El destino del ser humano dependía de su conducta personal o viene determinado por la naturaleza de cada individuo?
 - ¿Cuál es el verdadero significado de su peculiar y tripartita antropología? ¿Se trata de una interpretación de la misma en su burda literalidad o se esconde algo más?
 - ¿Cuál es el papel de la gracia (χαρις) y de la ομοιουσια en la soteriología valentiniana?. Enunciada de otro modo. ¿ La salvación es algo donado por el Salvador o el ser humano viene salvado por su propia naturaleza?.

Tratamiento del gnosticismo por los filósofos de la época

Porfirio

De manera muy escueta Porfirio en su obra *Vida de Plotino*,¹⁸ capítulo 16 hace una alusión a una secta dentro de los mismos cristianos. Literalmente Porfirio comienza así: " Entre otros muchos cristianos existentes en tiempo de Plotino (algunos incluso serían oyentes del maestro), destacaron como miembros de una secta derivada de la antigua filosofía, los adeptos Adelfo y Aquilino..."

El inicio del capítulo 16 nos confirma que Porfirio nos habla de una secta dentro de los cristianos. Estos ya estaban plenamente establecidos y contaban con intelectuales de fama, entre los que posiblemente estuviera el mismo maestro de Plotino: Amonio Sacas, que enseñó en Alejandría. La actitud de Porfirio es evidente, no comparte las enseñanzas de esta secta, que sin duda está formada por algunos gnósticos, cuyas enseñanzas enlazaban con las fuentes orientales como Zoroastro.

El ataque de Porfirio se centra, entre otros argumentos, en la pseudofilosofía que enseñaban y sobre todo en la falsa interpretación del pensamiento platónico, de cuya ortodoxia presumían los neoplatónicos. En definitiva, Porfirio los tacha de embaucadores y falseadores de la originalidad de las doctrinas, haciéndolas proceder de un pensamiento anterior a los griegos como era el de Zoroastro. Esta doctrina no podía ser aceptada por los neoplatónicos y en general por quienes tuvieran al mundo filosófico griego como prototipo y referencia creadora de la más alta filosofía.

En el fondo de esta cuestión está latiendo un modo de pensar sectario y nacionalista exclusivamente griego como lo era el de Porfirio. Este no podía aceptar la existencia de ideas filosóficas anteriores a los griegos, como las que se podían derivar del propio Platón (*Leyes IV*, 715 e y 716 a) cuando afirma; "Dios, según un dicho antiguo", entendiéndolo por "dicho antiguo" revelaciones o sabiduría anteriores a los griegos, ya fueran persas, judíos o egipcios.

La crítica, por tanto, a los gnósticos tiene estas claves que conviene tener en cuenta. Hay razones para aceptar la opinión de Porfirio, cuando censura las falsas interpretaciones gnósticas, pero el mismo es muy renuente también a la aceptación de ideas no griegas o de críticas al pensamiento filosófico griego.

Plotino

La crítica de Plotino a los gnósticos se expone en la *Eneada* II, cap. 9. Porfirio, recopilador de las obras de Plotino estructura este apartado: "Contra los gnósticos" en una especie de tetralogía que desglosa fundamentalmente en la *Eneada* II, cap. 9, quizá porque la temática se ajustaba mejor al contenido cosmológico de esta segunda *Eneada* [Iga82].

¹⁸ [Por82] p. 154

Plotino demuestra un alto conocimiento de la doctrina, así como del peso que tienen sus argumentaciones filosóficas y teológicas. Este dominio de las teorías gnósticas le viene a Plotino no sólo del manejo superficial de sus escritos. No olvidemos que en la época de Plotino ya llevaban casi dos siglos de vigencia las doctrinas de Valentín y de los gnósticos orientales. El conocimiento le llegó sobre todo por la amistad que tenía con algunos adeptos a la Gnosis, tal y como se indica en *Eneada* II, 9 - 10. Parece derivarse de este mismo testimonio la conclusión de que Plotino había sostenido múltiples conversaciones con ellos, pero éstos seguían aferrados a la doctrina gnóstica, lo cual parece incomprensible para el mismo Plotino. Todo esto nos da una idea del carácter abierto y nada fanático en el que se movían estos intelectuales, pues uno era el ámbito de la amistad y otro el de las doctrinas.

El contenido de la crítica plotiniana aparece muy bien sintetizado en la referencia de la nota mencionada del profesor Jesús Igal, a los efectos de una consulta más pormenorizada sobre esta temática. No obstante, vamos a resumir en cuatro apartados la aportación de este investigador:

- a) Antihelenismo: Plotino no puede aceptar que los gnósticos desprecien a los filósofos griegos, concretamente a Platón, interpretando caprichosamente la doctrina del filósofo. Así, por ejemplo, Plotino les censura su desprecio del cosmos, y la no aceptación del mismo como bella copia del mundo inteligible. De otra parte les censura la mezcla de doctrinas, unas tomadas de Platón, aunque falseadas, y a la vez combinadas con doctrinas antihelénicas
- b) Manejan una absurda teología: Multiplican sin sentido las entidades o hipóstasis del mundo inteligible (Pléroma), introduciendo un suceso perturbador (Caída de Sofía), que contradice el equilibrio y la armonía que por definición posee este mundo. Esta supuesta caída perturbadora del Eón Sofía se refiere a la creación, la cual supone un relato absurdo, por cuanto complica los mitos de la creación del universo y de la aparición del demiurgo, ya señalada por Platón con suma claridad.
- c) Mezquina cosmología: Plotino no puede aceptar que el Demiurgo surja de la materia y por lo tanto sea malo como el propio Cosmos. En general ataca fuertemente la construcción fantasmiosa y mitológica sobre la ideación del cosmos, la aparición del demiurgo y de la creación.
Existe, según Plotino, una ignorancia básica sobre la consecutividad y jerarquía de la realidad, de la naturaleza del alma y del cuerpo y del papel de los astros
- d) Antropología elitista: Plotino ataca también la teoría de las tres razas de seres humanos: Pneumáticos, Psíquicos e Hílicos, pues considera que supone una arrogancia sin límites la aceptación de este determinismo antropológico. ¿ Quiénes formaban parte de la raza privilegiada, es decir de los que se salvaban por naturaleza? La aceptación de esta antropología supondría el rechazo de todo concepto de virtud ética. No sería necesaria la buena conducta ni alabar la

excelencia de la virtud si tales ingredientes eran innecesarios para determinados seres humanos.

Resulta impía, dirá también Plotino, una providencia discriminatoria. Respecto del mundo sensible y su mala opinión para los gnósticos Plotino sostiene que éstos no saben mirar al mundo sensible porque ni de lejos han vislumbrado el inteligible.

Más o menos estas serían las críticas más importantes que Plotino lanza contra los gnósticos. En honor a la verdad hay que precisar que dicha posición antignóstica tiene unas claves que conviene conocer. En este sentido tal y como afirma Puech [Pue60]: " Plotino resume con una perspicacia, una seguridad perfecta, lo que es en sí la Gnosis, la actitud típica general de todo gnóstico". Sin embargo la crítica plotiniana es siempre desde sus propios planteamientos filosóficos. No se detiene a contemplar cómo estas doctrinas nacen en un contexto cultural sincrético y plural. No era el pensamiento griego el único existente en Alejandría, patria de los más preclaros gnósticos. Los gnósticos pretenden crear su propia tradición ofreciendo una visión peculiar, tanto antropológica, cosmológica como teológica, aspectos que abordan alejados, a veces, de una unidimensionalidad helénica.

Celso

La crítica de Celso al Gnosticismo hay que enmarcarla dentro de una crítica global al judeo-cristianismo, inserta en su obra: *El Verdadero discurso contra los cristianos*. Este filósofo, con ánimo de desacreditar dichas doctrinas se enzarza en una denuncia del cristianismo, en cuyo seno pululaban multitud de sectas que luchan por sobrevivir. Esta pluralidad de sectas y esta falta de unidad y ortodoxia ofrecen a Celso un caldo de cultivo y una ocasión inmejorable para ensañarse en una acerba crítica contra una doctrina, de la que los gnósticos eran una parte, y que aparecía con la pretensión de ser la verdadera y única religión.

Entre los testimonios que nos ofrece Celso en su *Discurso...*, hablando o rebatiendo a los cristianos, tenemos: " Conozco muchas otras desviaciones y sectas, entre ellas los Sibilistas, los Simonianos, y entre estos los Helenianos de heleno... los Carpocratianos, salidos de Salomé... los Marcionitas que se nutren de Marción. Otros incluso se imaginan unos a tal demonio, aquellos a tal otro..., se sumergen en espesas nieblas, se entregan a desódenes peores y más ultrajantes aún para la moral pública que aquellos que en Egipto practican los compañeros de Antino..." [Cel89].

El testimonio de Celso es, sin duda, muy válido, siempre teniendo en cuenta las precisiones indicadas; entre otras razones porque convive con algunas sectas y conoce su pensamiento. Sin embargo dicho testimonio carece de cierta objetividad, ya que no analiza o contrasta su doctrina, sino que la utiliza como pretexto para hacer su crítica global al cristianismo. No se centra en criticar contenidos doctrinales erróneos de los gnósticos, sino que lo hace por ser una secta de carácter cristiano.

La respuesta de Orígenes a Celso puso en su sitio los argumentos y la validez de su razonamiento, mas imbuido de un orgulloso nacionalismo heleno que de un análisis imparcial y objetivo de la Nueva Doctrina que se presentaba mas como una praxis que como una teoría filosófica.

Referencias

- [Ber98] Bermejo Rubio, F.: "La escisión imposible". U.P. de Salamanca. 1998.
- [Bia65a] Bianchi, U.: "Le probleme des origines du gnosticisme et L' Histoire des Religions" Num 12 pp. 161-168. 1965
- [Bia78b] Bianchi, U.: "Selected Essay Gnosticism Dualism and Mistrisophy Leiden". 1.978.
- [Cel89] Celso: "Discurso verdadero contra los cristianos" p 77. (Traducción de Serafín Boledón) Alianza. 1989.
- [Ale89a] De Alejandría, C.: Strómata I, II, III. (Introducción y traducción de M. Merino) Ciudad Nueva, Madrid. 1998.
- [Ale96b] De Alejandría, C.: "Stromateis Memorias Gnosticas" (Traducción de D. Mayor) Silos, Burgos. 1996.
- [Ale94c] De Alejandría, C.: El Pedagogo I, II, III. (Introducción y Traducción de M. Merino y E. Redondo) Biblioteca Nueva, Madrid. 1994.
- [Ale94d] De Alejandría, C.: "El Protréptico" (Traducción e introducción de C. Isart Hernández) Gredos. 1994.
- [Ale94e] De Alejandría, C.: "Excerpta ex Theodoto". Ed. Stählin O. (GCS 17/2) Berlín. 1970.
- [Col71] Colpe, C.: Art. Gnosis II, RAC 11, Stuttgart pp. 537-659. 1971.
- [Col72] Colpe, C.: CORPUS HERMETICUM I – IV Ed. A. D. NOCK A.J. Festugière (Collection des Universités de France). 1960-1972.
- [Cou90] Couliano I.P.: "Les Gnosés dualistes d'Occident". Paris. 1990.
- [Eus71] Eusebio De Cesarea H^o.: Eclesiástica I y II. (Traducción de Velasco Delgado, A.) BAC, Madrid. 1997.
- [Fer90] Fernández Ardanaz, S.: "Génesis y Anagénesis". Esset Vitoria. 1990.
- [Fer91] Fernández Ardanaz, S.: "El mito del hombre nuevo en el siglo II" . F.U.E. Madrid. 1991.
- [FesXX] Festugière, A.J.: "Le Dieu inconnu et la Gnose". Les Belles Lettres. Paris
- [Fes90] Festugière, A.J.: "La Révélation d'Hermes Trimégiste III Les Doctrines de l'ame,IV". 1990.
- [Gar78] García Bazan, F.: "Gnosis. La esencia del dualismo gnostico". Castañeda. Buenos Aires. 1978.

- [GarXXa] García Bazan, Piñero A. y Monserrat Torrens, J.: "Textos Gnósticos, Biblioteca de Nag-Hammadi I" (Textos filosóficos y cosmológicos)
- [GarXXb] García Bazan, Piñero A. y Monserrat Torrens, J.: "Textos Gnósticos, Biblioteca de Nag-Hammadi II ". Ed. Trotta. Madrid.
- [Har24] Harnak, A. Von.: Marción. Das Evangelium vom Frenden Gott. Hinrichs. Leipzig. 1924.
- [Hip16] Hipólito De Roma: "Refutatio omnium haeresium" P. Wendland (G.C.S.26) Leipzig. 1916.
- [Iga82] IGAL, JESÚS : "Vida de Plotino", Ed. Gredos, Madrid 1982, p. 483.
- [Ire57] Ireneo De Lyon: Adversus haereses I-II. Ed. W. W. Harvey.Cambrige 1857.
- [Kos78] Koschorke, KDie Polemik der Gnostiker gegen das Kirchliche Christentum. Brill, Leiden. 1978.
- [Kra64] Kramer, H.J.: Der Ursprung der Geistnetaphysik . Ámsterdam. 1964.
- [Leb76] Lebreton Y Zeiller: "Historia de la Iglesia II". Edicep. p.p. 10-11. Valencia. 1976.
- [Lla98] Llamas Martinez, J.A.: "Hombre y educación en el Pedagogo de Clemente de Alejandría y sus fuentes filosóficas". Ed. Universidad de Oviedo. 1998.
- [Lil71] Lilla,S.: "Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonisme and Gnosticism". Oxford. 1971.
- [Mar86] Marcovich, M. Hipolytus.: "Refutatio omnium haeresium". Berlin. 1986.
- [Mar60] Marrou, H.I.: "Le Pedagogue". Introduction. Livre I. Ed. S.C. Paris. 1960.
- [Mar67] Marrou, H.I.: " La Théologie de l' histoire dans la Gnose valentienne" Bianchi. 1967.
- [Meh80] Mehat, A.: " Vraie et fause Gnose, d'après Clément d'Alexandrie" The Rediscovery of Gnosticism. Leiden. 1980.
- [Meh83] Mehat, A.: Monserrat Torrens, J.: Los Gnósticos II y II. Gredos. Madrid. 1983.
- [Orb55] Orbe, A.: "En los albores de la Exégesis Iohannea" Estudios valentinianos II. An Greg 65. Roma. 1955.
- [Orb56] Orbe, A.: "Los primeros herejes ante la persecución" Estudios valentinianos V, An Greg. 83. Roma. 1956.
- [Orb69] Orbe, A.: Antropología de San Ireneo, BAC. Madrid. 1969.

- [Orb72] Orbe, A.: Parábolas evangelicas en S. Ireneo. 2 vols., BAC. Madrid. 1972.
- [Orb75] Orbe, A.: "En torno a un tratado gnóstico (Tractatus Tripartitus, Pars I : De supernis) ". Greg 56 pp. 558-566. 1975.
- [Orb76] Orbe, A.: Cristología Gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III. BAC. Madrid. 1976.
- [Orb77] Orbe, A.: "Los valentinianos y el matrimonio espiritual (Hacia los orígenes de la mística nupcial)" Greg 56/1, pp. 5-53. 1977.
- [Orb88] Orbe, A.: Introducción a la teología de los siglos II y III. Sígueme, Salamanca. 1988.
- [Orb94] Orbe, A.: Estudios sobre la teología cristiana primitiva. Ciudad Nueva. Madrid. 1994.
- [Pet47] Pétrement, S.: Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens. Monfort Brionne. 1947.
- [Pet60] Pétrement, S.: "La notion de Gnosticisme" RMM 65 pp. 385-421. 1960.
- [Pet80] Pétrement, S.: "Sur le probleme du gnosticisme" RMM 85 pp. 145-177. 1980.
- [Pet84] Pétrement, S.: Le Dieu séparé. Les origines du Gnosticisme. Editions du Cerf. Paris. 1984.
- [Pla84] Platon : Leyes I y II. Ed. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid. 1984.
- [Plo82] Plotino: Eneadas I, II, III y IV. (Traducción de J. Igal) Gredos. Madrid. 1982.
- [Por82] Porfirio: "Vida de Plotino y Eneadas I y II". Gredos. Madrid. 1982.
- [Pue60] Puech, H.Ch.: "Les sources de Plotin" p. 181. Ginebra. 1960.
- [Pue78] Puech, H.Ch.: "En quête de la Gnose, I: La Gnose et le temps, et autres essais". Paris. 1978.
- [Qui96] Quispel, G.: Ptolómée. Lettre a Flora. (SC 24 bis) Cert. Paris. 1966.
- [Qui96] Quispel, G.: " Valentinus and the Gnostikoi" VC 50. p. 1-4. 1.996.
- [Rea83] Reale, G.: Historia del pensamiento filosófico y científico I. Herder. Barcelona. 1983.
- [Rom90] Romero Pose, E. et alii " Pleroma. Miscelanea en homenaje al P. A. Orbe" Instituto Teológico Compostelano. Santiago de Compostela. 1990.
- [RouXX] Rousseau y otros : Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre I, II, III, IV y V. Cerf Paris.

- [Rui67] Ruiz Bueno, Orígenes. Contra Celsum BAC. Madrid. 1967.
- [Tre97] Trevijano Echevarria, R. Estudios sobre el Evangelio de Tomás. Ciudad Nueva. Madrid. 1997.
- [Piñ95] Piñero, Antonio: La Gnosis .VV.AA.: Cristianismo primitivo y religiones místicas Ed. Cátedra. Madrid. 1995.
- [Vol72] Völker, W. Der wahre gnostiker, nach Clemens Alexandrinus . Berlin. 1972.