

El *corpus setiano* y su influencia en el cristianismo

Sethian Corpus and its Influence in Christianity

[Artículo de investigación]

Erik Julián Herrera Tovar¹

Recepción: 8 de abril de 2022
Aprobación: 30 de abril de 2022

Citar como:

Herrera Tovar, E. J. (2022). El corpus setiano y su influencia en el cristianismo. *Revista Albertus Magnus*, 13(2), 90-109.
<https://doi.org/10.15332/25005413.10392>



Resumen

Dado que el corpus *setiano* ha sido casi olvidado por teólogos, cristianos y gente en general, junto al hecho de que su herencia al cristianismo ha sido bastante amplia, y con el fin de expulsar demonios de prejuicios, en el presente texto se explicarán algunos aspectos teológicos y rituales de dicho corpus, especialmente de uno de los textos más desarrollados de este, como es el *Apócrifo de Juan* a manera de introducción al corpus en general y a dicha obra en específico. Se concluirá con un apunte general de la herencia *setiana* del cristianismo hasta el día de hoy, tradición sin la cual no se puede entender, ni correcta ni completamente, tanto el cristianismo antiguo como el actual.

Palabras clave: corpus *setiano*, misticismos, magia, cristianismo, rito.

Abstract

As the *Sethian* corpus has been almost forgotten by theologians, Christians and the people in general, besides the fact that its heritage to Christianity in general has been so wide, and with the purpose of expelling some prejudices

¹ Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia. Correo electrónico: erikherrera@usantotomas.edu.co.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7226-5217>; CvLac: https://scienti.minciencias.gov.co/cvlac/visualizador/generarCurriculoCv.do?cod_rh=0001658570#

daemons, it will be explained in the present text some theological and ritual aspects of that corpus, especially about one of most developed texts of this corpus this one as is the *Apocryphon of John* as a general introduction to the entire corpus and to such work in specific. As a conclusion, it will be a general note on the *Sethian* heritage of Christianity until today, tradition without which it is impossible to understand, nor correctly nor completely, so the ancient as the current Christianity.

Keywords: *Sethian* corpus, mysticism, magic, christianity, rites.

Introducción

Los grupos *setianos* eran cristianos del Egipto de la Antigüedad tardía y sus orígenes son un tema altamente debatido; no obstante, es muy probable que hayan sido de los primeros cristianos en el país o herederos directos de estos. Su sistema de creencias fue criticado, parodiado y altamente caricaturizado por los que ahora conocemos como heresiólogos y en la modernidad por la academia que seguía los pasos de estos, entre ellos Ireneo, siendo el más importante, esto debido a lo nutrida que era su imaginaria soteriológica y demonológica, lo cual era *extraño* de estos para aquellos.

En este texto serán desarrollados algunos aspectos fundamentales y peculiares del sistema intelectual y ritual de dicha comunidad plasmado en el *Apócrifo de Juan*, el texto más desarrollado y mejor atestiguado de los que nos han llegado en la biblioteca de Nag Hamadi. Al final se hará revista de algunas contribuciones que ha hecho este cristianismo olvidado al actual y durante el texto se apuntarán cercanías entre este y los otros cristianismos de la Antigüedad. En este artículo, se hará énfasis en las prácticas que definían a un individuo no solo como perteneciente a un grupo determinado en cuanto a lazos sociales, sino a los procesos y actos de veridicción de sí que hacían que dicho individuo se sintiera parte de la comunidad y, principalmente, al cuerpo divino o al *pleroma*; esto se hará teniendo en cuenta el método genealógico de Michel Foucault.

Arcontes, astrología, magia y filosofía cristiano-*setianas*

Astrología de la Antigüedad tardía y los arcontes.

Una característica del corpus *setiano* es el uso de ciertos catálogos de arcontes que indican una relación con la astrología de la época, lo cual era una descripción de naturaleza gnóstico-filosófica del cosmos y que estaba relacionado con la humanidad. Algunos textos de dicho corpus evidencian el empleo de la cosmología astrológica haciendo uso, en forma de arcontes o regentes malignos, de los planetas y del Zodiaco; “más influencia astrológica es revelada en la estima gnóstica por las jerarquías de siete arcontes y doce ángeles zodiacales” (Greenbaum, 2016, p. 164).

Las hebdómadas, u órdenes de siete, se conectan a los nombres de los siete planetas y esta relación se enfatiza con los nombres, algunas veces de forma explícita y otras de un modo tácito muy complejo, y la relación de un arconte con alguno de los planetas no es siempre la misma, y el debate académico al respecto lo demuestra. Greenbaum (2016) relaciona los nombres arcónticos² con los planetarios según se aprecia en la tabla 1.

Tabla 1. Six archon lists

<i>Origin of the World</i> NHC. II, 5, 100.20-24 (§12); 101.25-102.2 (§16)	Brummer Amulet Reverse	Irenaeus, <i>Against Heresies</i> I, 30.5	¿Coptic Book' P. Berlin 20915, Fr. 128,5-8	Origen, <i>Contra Celsum</i> VI, 31, 32	<i>Apocryphon of John</i> NHC II 11,26-34/BG 41,17-42,6/NHC III 17,21-18,6/NHC IV 18,17-23
Yaldabaoth	la<ldabaoth?>	Ialdabaoth	[Ialda]baoth	Ialdabaoth	Athoth/laoth
lao	lao	lao	[lao]	lao	Eloaiou/Eloaios
Sabaoth	Sabaoth	Sabaoth	[S]abaoth	Sabaoth	Astaphaios/Astaphaios
Adoniaios	Adonai	Adonaeus	Adoniao[s]	[Adoniaios]	lao/lao
Eloaios	Eloai	Eloeus	[E]loaios	Astaphaios	Sabaoth/Adoniaios
Oraios	Horeus	Oreus	Oraios	Ailoaios	Adonin/Adoni
Astaphaios	Astaphaios	Astapheus	A[staphaios]	Horaiois	Sebbede/Sabbataios/Sabbadaios

Fuente: Greenbaum (2016, p. 168).

En cuanto a la correspondencia arcontes-planetas, hay cierto consenso en la identificación Ialdabaoth-Saturno (Fainon). “Algunos han asumido que se da un ascenso o descenso de un alma a través de las esferas planetarias, lo cual puede sugerir planetas asignados a los arcontes en el orden caldeo comenzando con Saturno para Ialdabaoth” (Greenbaum, 2016, p. 167); esto puede hacer de la ascensión una liberación de las cadenas físicas o lo contrario en el caso del descenso.

Tabla 2. *Planetary orders*

Chaldean	Platonic a. k. a. Egyptian	Day of the Week (beginning with Saturday)	Zodiacal (beginning with Capricorn)
Saturn	Saturn	Saturn	Capricorn/Aquarius (Saturn)

² Los arcontes son seres espirituales que gobiernan diferentes regiones y elementos del mundo material.

Jupiter	Jupiter	Sun	Pisces (Jupiter)
Mars	Mars	Moon	Aries (Mars)
Sun	Mercury	Mars	Taurus (Venus)
Venus	Venus	Mercury	Gemini (Mercury)
Mercury	Sun	Jupiter	Cancer (Moon)
Moon	Moon	Venus	Leo (Sun)

Fuente: Greenbaum (2016, p. 168).

Greenbaum argumenta esta identificación basándose en la relación con los nombres de los días de la semana que se dan en textos *setianos* como *Orig. Mund.* 101.27 (Monserrat, Sobre el origen del mundo, 2007); *Adv. Haer* I, 30.4. Iao está relacionado con el Sol, Eloaios con Mercurio y Astafaios con Venus (Greenbaum, 2016, p. 168n46); este orden de días semanales encaja adecuadamente con el que da Orígenes, el de *Apo Juan, Orig. Mund.* y los textos de Ireneo. “Los nombres de los días de la semana y sus planetas asociados forman un complejo sistema el cual, de hecho, depende del orden caldeo de los planetas asignados a las horas planetarias, una corriente de la práctica astrológica antigua” (Greenbaum, 2016, p. 169). La semana comenzaba en el día de Saturno (sábado, o *Satur-day*), así que el esquema semanal-arcóntico sería de la siguiente manera:

Ialdabaoth, Saturno, *sábado (Satur-day)*

Iao, Sol, *domingo (Sun-day)*

Sabaoth, Luna, *lunes (Mon-day)*

Adonaios, Marte, *martes*

Eloaios, Mercurio, *miércoles*

Oraios, Júpiter, *jueves*

Astafaios, Venus, *viernes*

La variedad de recursos nos da gran seguridad para creer en la popularidad de este orden, y si bien hay algunas discrepancias en este, si lo comparamos con el testimonio de Orígenes, por ejemplo, esto se debe a la diferencia en intenciones según su vinculación con el Zodíaco, como se puede notar al hacer el símil con la prácticas del mitraísmo y el testimonio de Numenio sobre el ascenso y descenso de las almas a través de las puertas de Cáncer y Capricornio, lo que sugeriría el siguiente orden: Acuario-Ialdabaoth, Piscis-Iao, Aries-Sabaoth, Tauro-Astafaios, Géminis-Ailoaios, Cáncer-Horaios (tabla 3).

Según Greenbaum (2016), la lista en *Apo John* tiene un propósito distinto y por esto debe ser analizada de otra forma y en este sentido enlista cuatro diferencias:

Primero, contiene los nombres de Athoth y Sebbede/Sabbadaios en lugar de Horaios y Ialdabaoth. Segundo, comienza con Athoth, no con Ialdabaoth. Terceto, relaciona los arcontes a caras animales. Cuarto, y más importante por la asignación de los arcontes con planetas, su orden de arcontes es diferente: finaliza, en lugar de iniciar, con Sebbede (que se supone es Ialdabaoth), y pone a Iao en el centro (Greenbaum, 2016, pp. 169, 170).

Tabla 3. *Archon names and their faces in the Apocryphon of John, with corresponding planet, and zodiac sign from the Dodekaoros*

NHC II 11.26-34/BG 41.16-42.7/ III 17.21-18.8	Planet	Prosópon	Zodiac sign (Dodekaoros)
Athoth/Iaoth/Aoath	Moon	Sheep/Lion	(Virgo)
Eloiaos/Eloaiu/Eloaios	Mercury	Ass/Ass	(Leo)
Astaphaios/Astaphaios/Astophaios	Venus	Hyena/Hyena	
Iao/Iao/Iazo	Sun	Seven-headed Dragon/Seven-headed Serpent	(Gemini)
Sabaoth/Adoniaos/Adoniaos	Mars	Serpent/Dragon	
Adonin/Adoni/Adonin	Jupiter	Ape/Ape	(Capricorn)
Sebbede/Sabbataios/Sabbadaios	Saturn	Fire/Fire	

Fuente: Greenbaum (2016, p. 171).

Si la identificación de Iao con el sol es correcta, así como la de Sebbede con Saturno, el *Apo John* tiene invertido el orden planetario caldeo. Aquí el énfasis es la hebdómada “que sistematiza la semana y da el nombre a los días” (Greenbaum, 2016, p. 172). Los rostros animales los relaciona con la asignación astrológica de los planetas en los decanos; dicha elección no parece ser arbitraria, sino conectada con los decanos egipcios y el *dodekaoros* egipcio con un animal por un par de horas diarias: “El león, el asno, el dragón, la serpiente y el mono son animales en el *dodekaoros*, derivados de constelaciones que se co-elevan con los signos zodiacales (*paranatellonta*)” (Greenbaum, 2016, p. 173). Rasimus (2009) analiza el uso de los nombres del Dios hebreo en la literatura *setiana* de forma satírico-teriomórfica (tabla 4) en su empleo soteriológico en distintos amuletos; ejemplo de esto es el nombre Ialdabaoth que él deriva de la fórmula “Yahweh Elohê Zebaoth” (2 S, Amos, 1 R, Jer y Sal 89:9) de donde derivaría “Ia-el-zebaoth” con la “צ” convertida en una “ז”; no obstante, también

advierde que es posible que el autor no supiera el origen del nombre y simplemente lo empleara de algún recurso mágico, como lo sugiere la interpretación de Ialdabaoth como “hijo del caos” en *Hip. Arc.* 87.4-8; 94.9-19; 95.13-17 y *Orig. Mund.* 98.23-100.33; 103.23-104.15 (Rasimus, 2009, pp. 103-116). Todo esto, pues, se conecta con la soteriología *setiana* y la cosmovisión greco-romana, así como con las críticas al cristianismo por parte de los judíos y otras religiones cristianas.

La magia

TABLE 4

8	Origen (1) Leviathan?	Irenaeus	Orig. World (Sabaoth)	Brummer Ialdabaoth?	P 20915	Ap. John III Ialdabaoth	Ap. John BG Ialdabaoth	Ap. John II Ialdabaoth	Pan. 26 Dragon	2 Jeu Great Iao?	Origen (2) Leviathan?
1/7	Ialdabaoth	Ialdabaoth	Ialdabaoth	Ia<Idabaoth?>	[Ialda]baoth	Aoth	Iaoth	Athott	Ialdabaoth/ Sabaoth	Sabaoth	Michael
2/6	Iao	Iao	Iao	Iao	[S]abaoth	Eloaios	Eloaios	Eloaiou	Ialdabaoth/ Elilaeus	Taricheas	Suriel
3/5	Sabaoth	Sabaoth	Sabaoth	Sabaoth	Adonaio[s]	Astaphaios	Astaphaios	Astaphaios	Eloaeus- Adonaeus	Ialthoo	Raphael
4/4	Adonaiois	Adonaeus	Adonaiois	Adonai	[Iaoth]	Iazo	Iao	Iao	Davides	Samaelo	Gabriel
5/3	Astaphaios	Eloeus	Eloaios	Eloai	[E]loaios	Adonaiois	Adonaiois	Sabaoth	Seth	Ialdabaoth	Thauthabaoth
6/2	Ailoaios	Oreus	Oraios	Horeos	Oraios	Adonin	Adoni	Adonin	Saklas	?	Erataoth
7/1	Horaios	Astaphaeus	Astaphaios	Astaphaios	A[staphaios]	Sabbadaios	Sabbataios	Sebbede	Iao	?	Thatharaoth

Nota: Greenbaum (2016, p. 171).

De igual forma, es importante definir la palabra “magia” en referencia a prácticas y objetos de los llamados *setianos*, dada su naturaleza ambigua actualmente. Según Meyer (2005), el mundo mediterráneo le tenía cierto recelo a la “magia” como un tipo de práctica negativa, algo maligno, palabra cuyo uso refería a “lo otro”, utilizada por judíos, cristianos y otros mediterráneos para acusarse entre sí; por otra parte, los egipcios, para quienes la práctica no era negativa, tuvieron mala reputación en este periodo helenístico justamente por esto. No obstante, las leyes respecto de la magia variaban según el emperador de turno (Janowitz, 2001, p. 12).

Meyer hace énfasis en que es necesario diferenciar entre la “*heka*” egipcia, la “*mageia*” griega, la “*magia*” latina y la moderna “*magic*” inglesa (la “*magia*” española), ya que no son lo mismo; es así que él sugiere el uso de “*poder ritual*”, y como otros académicos, dice al respecto que “el mundo real de la magia es el mundo de los rituales religiosos, y estos textos mágicos son esencialmente textos rituales” (Meyer, 2005, p. 510). Del mismo modo, Meyer y Smith (1994) dicen que estos textos “dirigen al usuario a involucrarse en actividades que se distinguen de la actividad normal enmarcando comportamientos a través de reglas, repeticiones y otras formalidades. Las instrucciones rituales permean estos textos” (Meyer y Smith, 1994, p. 4). De tal modo, pues, que emplearé la palabra “magia” refiriéndome a actividades o artefactos que buscan “la adquisición y manipulación de poder con el objetivo de cumplir lo que se desea” (Meyer, 2005, p. 510).

Tal como dije más arriba, los cristianos eran acusados de ser practicantes de magia tanto por romanos y judíos, así como por unos cristianos a otros. Por ejemplo, Suetonio describe al cristianismo como “una superstición nueva y perniciosa” (Suetonio, p. 16.2) con prácticas como el canibalismo y las orgías. Por su parte, Juan Crisóstomo condenaba el uso de *περίαπτον* y *ἐπωδήν*, objetos y fórmulas rituales (Sanzo, 2019, p.

Albertus Magnus

ISSN: 2011-9771 | e-ISSN: 2500-5413 | <https://doi.org/10.15332/25005413>

Vol. XIII N.º 2 | julio-diciembre de 2022

231n155), pero al mismo tiempo describe inmediatamente la cruz como “maravilloso περίαπτον y gran ἐπόδην” (Sanzo, 2019, p. 231). Para Orígenes, la muerte de Jesús y la de otros mártires tiene efectos “por naturaleza” (φύσις) (Janowitz, 2001, p. 68)³. Según el testimonio que nos da Orígenes del texto de Celso contra los cristianos, había clero cristiano que utilizaba nombres de manera ritual, y lo contrasta con los “encantamientos (κατακληθήσεσιν)” (Sanzo, 2019, p. 231 cf. n153, 154). En palabras de Sanzo (2019): “rituales ilegítimos y ambiguos constituían sitios discursivos importantes sobre los cuales el emergente movimiento cristianismo imaginaba, moldeaba, y defendía sus relaciones y prácticas sociales. La mayoría de las veces las discusiones de rituales ilegítimos servían para desacreditar y malignizar” (Sanzo, 2019, p. 263). En la carta atribuida a Shenute, el archimandrita del Monasterio Blanco de Sūhāğ (cerca a al-Qusija), en el siglo quinto, está atestiguado el uso de amuletos “mágicos” para la curación dados por un monje a un “principal” (ἀρχων), así como la postura de Shenute contra “todo tipo ungimientos con olio, con baños, con encantamientos, medicinas y otros medios fraudulentos de alivio” (Grillmeier y Hainthaler, 1996, p. 181). Así, pues, uno habría de ver al cristianismo como una religión “mágica”, y que solo algunos eruditos y líderes estaban en contra de estas prácticas.

El ambiente cristiano-setiano

El uso de filosofías como las pitagóricas y platónicas es evidente y crucial para la construcción de las teogonías y antropogonías de la literatura *setiana*, especialmente, en cuanto a lo último, en la relación que hacen entre el Génesis y *El Timeo* de Paltón, además de entre el ascenso místico de *El banquete* (210a-212a) y el ritual bautismal (Turner, 2001, p. 250). Podemos pensar que el texto y los “elementos-rituales de poder” eran utilizados y producidos en muy distintos estratos; así, los textos/fieles *setianos* eran solo cristianos normales, aquellos a quienes el cristianismo “canonizador” de algún sector del obispado y de algún número de eruditos quería corregir; pero, por otro lado, cada círculo-comunidad cristiana quería corregir a sus cristianos y prevenirles sobre los otros círculos-comunidades.

En este texto, se utilizará al *Apócrifo de Juan (Apo Jn)* para tratar los siguientes temas respecto de los cristianos “*setianos*”: 1) la naturaleza del título de la obra, 2) el ambiente de producción y uso, y 3) la historia del texto con una posible fecha de redacción final. Todo esto, especialmente el segundo punto, con el fin de criticar algunos mitos alrededor de estas obras y de entender el estado de relaciones de poder alrededor de las prácticas en las obras, así como reconstruir, en la medida de lo posible, los círculos *setianos* y sus instituciones.

³ Nota 47: “Note also the statement that the death of Jesus reduced the daimons to impotence [CC 7:17, 8:43; *ComJn* 1.37; cf. *ComJn* 6.36-7]”. Cf. *Contra Celso* 1.31; *ExhMar* 46.

Introducción de algunos textos *setianos*

Apócrifo de Juan

Recursos materiales

Este texto tiene cuatro versiones, tres de ellas en los NHC (II 1.1-32.10; III 1.1-40.11; IV 1.1-49.28) de finales del siglo IV y uno del *Codex Papyrus Berolinensis* 8502 (BG 19.6-77.7) del siglo V (Waldstein y Wisse, 1995, p. 1). El codex BG y NHC III son las versiones cortas del texto, y NHC II y IV las extensas, todas independientes entre sí (King, 2012, p. 61n1). Su origen alejandrino, y el griego como su lenguaje original de composición, parecen ser una certeza (King, 2008, p. 14).

Historia del texto

La evidencia más antigua del texto se encuentra en *Aversus Haeresis* I.29 de Ireneo, donde describe un material paralelo con algunas similitudes al *Apo Jn*, y ya que él estaba en Roma, entonces, “este contexto indica con bastante claridad un entorno cristiano temprano en el cual por lo menos una porción de la cosmología de la Revelación Secreta de Juan era conocida fuera de Egipto” (King, 2008, p. 17). Es posible creer por las copias del *Apo Jn* que tenemos hoy en día, las cuales son de tres diferentes copias griegas, siendo NHC II y IV muy cercanas, que el texto fue altamente esparcido entre gente que vivía a través del Nilo, la cual no solo hablaba copto (King, 2008, p. 18n43, 19)⁴. King (2008) afirma que los “libros [del NHC] deben haber sido leídos por individuos o utilizados en entornos escolares o eclesiales o habrían sido adiciones a librerías de individuos con diversos intereses que incluían al cristianismo. *Solo podemos especular*” (p. 19).

Ya se ha sugerido que la conexión entre la NHC y el monasterio de Pacomio era por el interés, personal o comunal, en la tarea y los ejercicios espirituales, e incluso King (2008) dice:

Los monjes probablemente habrían leído la obra por su interpretación del *Evangelio de Juan*, por sus tendencias ascéticas, y por su lista de demonios utilizada para propósitos curativos. La condena que hace la *Revelación Secreta de Juan* sobre la lujuria, comidas sensuales, y la riqueza habrían sido enfatizadas. También es interesante notar que el Códice de Berlín [BC] encontrado cerca de Achim censura la subordinación de la mujer al hombre, interpretando esto como otro intento de los arcontes del mundo de engañar y degradar a la humanidad. En los tres códices encontrados cerca del monasterio de Pacomio, sin embargo, este pasaje ha sido cambiado con el fin de identificar al deseo sexual con Eva, y así reforzar lo que habrían sido las actitudes monásticas respecto de la subordinación de la mujer y la separación del hombre y la mujer en vida comunitaria. Tales pistas indican formas

⁴ Cf. la citación que King hace de Wolf-Peter Funk, que habla sobre las formas de una posible publicación y distribución del texto.

particulares en las cuales la *Revelación Secreta de Juan* habría sido leída en el entorno monástico. (p. 21)

King (2008) señala tres posibles audiencias del libro: 1) los escritores, editores y lectores en Egipto y tal vez en Roma, 2) los refutadores como Ireneo, y 3) los monjes pacomianos, y, como se apuntará más adelante, algunos monjes dentro y fuera de Egipto también lo habrían leído.

De acuerdo con King (2008), hay algunas diferencias entre las reseñas cortas (BG/III) y las largas (II/IV) del *Apo Jn*: “La lista de los demonios que gobiernan cada parte del cuerpo, y el himno de la Pronoia” (pp. 244, 245); las adiciones en la lista de demonios sugieren un interés en las prácticas de curación, aunque la narrativa no cambia sustancialmente. Por otra parte, el himno de Pronoia es un asunto muy complejo que trataré someramente en la siguiente sección sobre la *Prot. Trim.*

El texto que ha llegado hasta hoy y el reporte de los mal-llamados *barbeloitas*, dado por Ireneo en *Adv. Haer* I.29, son una interpretación cristiana del mito de la madre Barbelo. La mayoría de los eruditos dice que hay un mito precristiano “bajo las glosas cristianas que identifican al Hijo Autógenes y a la Pronoia del monólogo del triple-descenso conclusivo con Cristo” (Turner, 2001, p. 136). El texto tiene su paralelo cristiano más cercano en el Apocalipsis por su narrativa de Juan como un vidente, así que el texto debe ser del tiempo cuando este fue aceptado como autor del evangelio y del Apocalipsis a mediados del siglo segundo. Turner (2001) describe el “monólogo de Pronoia”, como un recurso independiente y como el recurso directo de *Prot. Trim.*, siendo un himno de la liturgia bautismal *setiana* hacia el primer siglo tal como Ef 5:14, relacionado también al prólogo de Juan. La reseña larga del *Apo Jn* identifica a la figura del revelador femenino primigenio con Jesús, y al mismo tiempo identifica a Jesús con Autógenes y a Barbelo con la Pronoia, siendo ahora Jesús quien desciende. Por otra parte, en la versión corta es Barbelo quien desciende en la forma de “la semilla de ella” (BG 75.10-13) (Turner, 2001, p. 136).

Turner (2001) sigue a Waldstein y Wisse (1995) en su división del núcleo del texto en dos partes que a continuación aparecen parafraseadas:

1) Parte uno: Discurso sobre la teogonía y cosmogonía (NHC II 2.26-13.13/BG 22.17/Sinopsis 5.3-NHC II 13.13/BG 44.19/Sinopsis 34.12)

a) *Teogonía y cosmogonía superiores (NHC II 2.26-13/BG 22.17/Sinopsis 5.3-NHC II 7.3/BG 31.11/Sinopsis 17.6):*

i) *Teogonía superior: La Triada Divina.*

ii) *Cosmogonía superior: El Todo (NHC II 7.4/BG 31.12/Sinopsis 17.7-NHC II 9.24/BG 36.15/Sinopsis 23.12).*

b) *Teogonía y cosmogonía bajas: (NHC II Sinopsis 24.1-NHC II 12.13/BG 44.19/Sinopsis 34.12).*

2) Parte dos: Diálogo sobre soteriología y antropogonía (NHC II 13.13/BG 44.19/Sinopsis 34.13-NHC II 31.6/BG 77.5/Sinopsis 80.19/83)

- a) *Arrepentimiento de la sabiduría y su restauración (NHC II 13.13/BG 44.19/Sinopsis 34.13-NHC II 14.12/BG 47.13/Sinopsis 37.5).*
- b) *La primera creación de Adán, a la imagen de Dios, el Adán psíquico (NHC II 14.13/BG 47.14/Sinopsis 37.6-NHC II 19.12/BG 50.14/Sinopsis 51.3).*
- c) *La segunda creación de Adán: El Adán psíquico, dado espíritu y vertido en un cuerpo (NHC II 19.13/BG 50.15/Sinopsis 51.4-NHC II 21.16/BG 55.17/Sinopsis 56.10).*
- d) *La historia del paraíso (NHC II 21.17/BG 55.18/Sinopsis 56.11-NHC II 24.7/BG 62.1/Sinopsis 63.14).*
- e) *Falsa y verdadera descendencia: Caín, Abel, Set, la descendencia de Set y Destino (NHC II 24.8/BG 62.2/Sinopsis 63.15-NHC II 28.32/BG 72.12/Sinopsis 76.4).*
- f) *El diluvio y el escape espiritual de Noé (NHC II 28.32/BG 72.12/Sinopsis 76.5-NHC II 29.15/BG 73.17/Sinopsis 77.8).*
- g) *El cénit del mal: copulación entre ángeles y mujeres (NHC II 29.16/BG 73.18/Sinopsis 77.9-NHC II 30.11/75.10/Sinopsis 79.4).*

3) El monólogo de la providencia: salvación a través del despertar (NHC II 30.11/Sinopsis 79.5-NHC II 31.28/Sinopsis 82.4) (pp. vi y vii)

La primera parte es paralela con *Adv. Haer.* I.29 y con la *Prot. Trim.* (NHC XIII) 36.27-40.29, así que debe ser esta la versión más temprana del *Apo Jn*. La parte dos no tiene un paralelo exacto en *Adv. Haer.* I.29, pero en I.30 Ireneo describe una antropogonía y soteriología con más similitudes. De acuerdo con Teodoreto de Ciro (*Comp. Her. Myth.* I.14), este material es de unos llamados “ofitas” pero, como dice Racsimus (2009), sin la forma dialógica y sin ser una interpretación midráshica de Gn 1-7, como lo es la segunda parte de *Apo Jn*, así que estos dos textos pueden compartir recurso común (p. 25). La primera parte es un desenvolvimiento y degradación, con las dos cosmo y teogonías, y la segunda es una restauración/retorno.

La versión corta (NHC III y BG), con el texto sobre los diferentes tipos de almas (NHC III 32.18-36.14/BG 64.9-71.2), fue redactada cerca del 150 E.C. como un diálogo. Esta recensión más corta precede a la larga, la cual fue hecha añadiendo II 15.29-19.11, probablemente de un tal *Libro de Zoroastro*, y el monólogo de Pronóia de II 30.11-31.25 “por el último cuarto del siglo segundo” (Turner, 2001, p. 141). La inserción del himno de Pronóia significa una “reelaboración de la narrativa en una cuenta extendida del triple descenso de Pronóia en el mundo inferior” (King, 2008, p. 245). No obstante estos cambios editoriales, me referiré a la recensión larga del NHC II.

Naturaleza del título: misterio revelado en secrecía

Primero que todo, se debe apuntar el hecho de que el nombre “*apócrifo*” de este texto no se debe entender como “falso” o “espurio”. El título aparece en el final de cada una de las versiones: “el *Apócrifo* de Juan” (II 32.8-10; III 40.10, 11; IV 49.27, 28 and BG 77.6, 7) “lo cual enfatiza la naturaleza secreta del libro [...]. El adjetivo griego (‘secreto, oculto’), el cual aparece en el título en su forma neutra, es utilizado como un sustantivo con la connotación de un ‘libro secreto’” (Marjanen, 2012, p. 90). El uso del adjetivo ἀποκρυφον fue utilizado también por los seguidores de Pródico, quien tenía, según Clemente, “βίβλους ἀποκρύφους of Zoroaster” (Marjanen, 2012, p. 91; cf. *Strom* I.15.69.6) y, de acuerdo con Hipólito, Basíledes y Matías, tenían λόγους ἀποκρύφους (*Refutatio om. Haer.*, VII.20.1). Así pues, el término, que ha sido utilizado en textos mágicos, textos secretos o inscripciones (Marjanen, 2012, p. 91n17), tiene connotaciones positivas. Este hecho, sin embargo, no es una indicación segura del uso temprano de este título, porque incluso para Jerónimo los libros de la LXX que no estaban en la Biblia hebrea, eran útiles y eran llamados de esta manera (Hannah, 2013, p. 372).

El título implica la naturaleza del libro como algo que debe ser puesto fuera del alcance de aquellos que lo emplearían de forma inadecuada. La comprensión de dicha descripción puede ser ligada al uso del sustantivo ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ. En *Apo Jn* II 31.31-32par, el texto es descrito como un ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ, una palabra que depende de lo que uno entienda como un misterio, y, de acuerdo a Marjanen (2012), hay tres posibles significados, siendo importante el tercero: el “ΘΝ̄ ΟΥΜΥΣΤΗΡΙΟΝ [paralelo con el utilizado en *Eva. Fel.* 67:27-28]⁵ puede también ser tomado aquí en un sentido adverbial correspondiente al griego μυστηριωδῶς” (p. 92), siguiendo así a Thomassen (2006), quien dice que el uso que hace Ireneo de la palabra μυστηριωδῶς dos veces (*Adv. Haer.* I.3.1; 7.2) sugiere la traducción de un “significado simbólico” (Thomassen, 2006, p. 928-931). En *Apo Jn* ΘΝ̄ ΟΥΜΥΣΤΗΡΙΟΝ, debe ser traducido como “secreto” o “en una manera secreta” (Marjanen, 2012, p. 93), lo cual significa que el mensaje del libro, de acuerdo con la reseña larga, es y ha sido recibido “secretamente”, lo que encaja con la descripción de la visión de Juan en el principio de la obra (II 1.5-2.26) y con la orden del Salvador a Juan de escribir lo que ha sido dado “secretamente” (ΘΝ̄ ΟΥΨΩΠ) al final (II 31.28-30).

Claramente, el motivo secreto del *Apo Jn* sirve para guardar el libro alejado de las manos inadecuadas. Juan mismo es confiado con la tarea de salvaguardar el libro (II 31.33-34). Pero ¿quiénes son aquellos a quienes se les debe impedir familiarizarse con el texto? Tanto King (2012) como Marjanen (2012) abordan el asunto de la secrecía en

⁵ “El Señor hizo todo en un misterio, un bautismo, una unción, una eucaristía, una redención J y una cámara: nupcial”.

este texto. King (2012) dice que la “reciente academia ha apuntado a los múltiples objetivos y efectos de tales reclamaciones y prácticas que presumiblemente los acompañaban” (p. 62), enfatizando el lazo entre secrecía y revelación, mencionando también a Thomassen (2006), diciendo que “‘misterio’ puede referir un contenido muy específico” (King, 2012, p. 62), como el significado simbólico-paradigmático del bautismo del Salvador. Sobre *Apo Jn*, ella dice que en el texto “ambos, el general y el específico, se exhiben, ofreciendo un conjunto complejo de imágenes y temas que serían potencialmente disponibles para una variedad de despliegues” (King, 2012, p. 62).

En el texto, los lectores aprenden el misterio, la verdad revelada, por qué ha sido oculta para ellos, y a través del texto el adjetivo “misterio” es utilizado para referir al libro entero y en algunos lugares es utilizado en contextos específicos, como en II 21.27⁶ cuando el Salvador revela a Juan la naturaleza de los arcontes y de la vida que ellos brindan, la cual es muerte (King, 2012, p. 64); es así, pues, que el Salvador está revelando la verdad de las escrituras y el hecho de que los arcontes combinan la verdad con sus mentiras. El Salvador interpreta *correctamente* las escrituras a través del libro entero, y “estos casos explícitos indican a los lectores que deben esperar que tanto la escritura y la tradición estén llenas de engaños o significados ocultos, y los invita a ver la revelación del Salvador como la clave para desbloquear sus misterios” (King, 2012, p. 64). Él también revela que Ialdabaoth y los arcontes son ignorantes de sus acciones y el misterio es que ningún evento histórico puede ser apropiadamente entendido sin iluminación. Es así que el misterio es alejar la ignorancia.

Con la corrección hecha por Thomassen (2006) sobre las diferencias entre “*misterio*” y “*secretamente*”, uno debe diferenciar, dice King (2012), entre $\mu\pi\mu\gamma\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$ (BG 76.15-16)⁷ y $\omicron\gamma\mu\gamma\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$ (NHC II 32.1, 2)⁸, porque BG parece referirse al texto entero como el misterio, pero en NHC II el misterio puede ser el bautismo y la unción, tal vez las formas en las cuales la revelación ha sido dada a conocer, es decir, la teofanía trimórfica del inicio haciendo una “*inclusión* literaria de toda la revelación” (King, 2012, p. 66); así, la tesis de Marjanen (2012) referida arriba es aquí complementada. En *Apo Jn* II 1.2, los misterios son “cosas escondidas en silencio/silenciosamente y aquellas que le enseñó a Juan, su discípulo” (King, 2012, p. 66).

La primera parte de esta frase implica que el silencio es un modo de encubrimiento, pero la segunda parte establece que “las cosas ocultas son reveladas en lo que el Salvador enseña a Juan [...]. No hay, por lo tanto, implicaciones de que una vez los misterios han sido revelados, ellos ya no estén ocultos en silencio. Por el contrario,

⁶ “Yo os habré de enseñar qué es el misterio ($\mu\mu\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$) de la vida de ellos”.

⁷ “Él confió este misterio ($\mu\mu\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$) a él [a Juan]”.

⁸ “Y estas cosas le fueron presentadas a él en un misterio ($\mu\mu\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$). E inmediatamente él se le desapareció”.

parece que lo que es revelado mantiene el carácter de ‘misterio’ que son ‘ocultas en silencio’ incluso cuando están reveladas” (King, 2012, p. 66).

Esta contradicción aparente es explicada por la teología y soteriología del texto. “Aunque el Dios verdadero es ‘sin nombre’ [NHC II 3.16], el nombre de Cristo es dicho a aquellos que son dignos [NHC II 7.29,30]” (King, 2012, p. 66); en este sentido, el nombre de Cristo es un código para el “modo y el contenido del conocimiento sobre lo divino” (King, 2012, p. 66); este es el “*misterio*” dado “*secretamente*” a Juan, “en la ‘misteriosa’ aparición del Salvador y en su enseñanza del ‘*misterio*’ que está oculta en el silencio” (King, 2012, p. 66): Cristo es y da la revelación.

Entonces, “*misterio*” se refiere tanto a la revelación del Salvador como al modo de la revelación. Ambos, “*misterio*” y “*secrecía*”

trabajan estratégicamente para ayudar al objetivo más amplio del texto de formar lectores quienes estén persuadidos de aceptar las enseñanzas de Cristo como un paradigma que les ayudará en distinguir entre lo verdadero y lo falso, lo real y lo falso, la vida y la muerte. (King, 2012, p. 68)

Dimensión social del texto: nombres performativos y demonios

Las implicaciones sociales de la “*secrecía*” del libro no son claras. Uno puede entender esto, como algunos académicos han hecho, como una intención de hermetismo social; no obstante, King (2012) sugiere que esta característica está ligada a una clase de religiosidad como la del cristianismo, que desde las épocas de los escritos de Pablo y de Q ha reclamado cierta *secrecía*, aunque el acceso a aquellos textos era relativamente sencillo, como en el caso del *Apo Jn*, obtenido por Ireneo, así como el reclamo de tradición apostólica lo hacía accesible a otros cristianos. Del mismo modo, como Williams (1996), enfatiza (cf. Marjanen, 2012, p. 94) que el llamado soteriológico del Salvador es uno universal. King (2012) establece que no hay necesidad ni evidencia para relacionar la “*secrecía*” retórica y social en *Apo Jn*, así como no la hay en los evangelios ni en Pablo. Es así que “Williams ha sugerido que la razón yace en la asociación moderna de la *secrecía* con la herejía” (King, 2012, p. 72)⁹.

La dinámica de la *secrecía* ayuda en el establecimiento de una división entre este y el “*otro*” mundo, una práctica común en el cristianismo; “el género literario del diálogo revelatorio es un modo de comunicar no solo el contenido de este segundo mundo, sino también de establecimiento estructural y retórico de su carácter secreto y misterioso presentándolo como una revelación divina” (King, 2012, p. 74), de tal manera que los escritos y su promulgación ayudan a reificar a la revelación; la “*secrecía*” aquí es una *cercanía*, un vínculo especial con el Salvador el cual no debe ser verbalizado debida la necesidad de una encarnación del “*misterio*” inexpresable o la “*misteriosidad*”, podría

⁹ King cita el texto de Williams “*Secrecy, Revelation, and Late Antique Demiurgical Myths*” (1999), el cual me fue imposible conseguir.

decirse. En este sentido, el *Apo Jn* revela por medio de esta insistencia en la secrecía su intención en el “segundo” mundo que “puede ser performativamente reiterado en prácticas corporales de escritura, habla, escucha, y guarda de silencio –prácticas que no son realizadas meramente individual sino socialmente a través del tiempo” (King, 2012, p. 74).

Uno puede detectar en el énfasis que se hace en el nombre de los arcontes y su relación con las partes del cuerpo (cf. *Apo Jn* II/IV 16-17), prácticas mágicas asociadas con la deificación (Russel, 2006, pp. 27-28, donde es referido el ritual de poner un papiro en las momias de la gente común; o en la p. 45, donde son referidos los textos del corpus hermético, los cuales tienen naturaleza mágica y también están en NHC VI).

Vale la pena hablar de algunas prácticas mágicas cristianas en su contexto. Las prácticas mágicas cristianas los ponían en el gremio público de curanderos en la Antigüedad, y en cuestiones de prestigio requerían, por supuesto, publicidad, es decir, ser personalidades públicas, en algún grado (el texto advierte sobre la intención de obtener beneficios económicos con el “misterio” II 31.34-32.1par). La secrecía es también cercana al engaño táctico y también amplía la necesidad de una *técnica hermenéutica específica* y especial con el fin de desvelar el “misterio”. Las figuras de Juan recibiendo y el Salvador dando la revelación, muestran una relación de poder donde el líder representa la seguridad del mensaje dado a Juan por el Salvador, así que recibir el método hermenéutico, *el cual implica prácticas rituales*, con el fin de deificarse a uno mismo, es descifrar y encarnar el “misterio”. Entre las comunidades cristianas, era muy común criticar la interpretación tradicional de las Escrituras, como se puede ver desde el principio con Pablo, lo que indica una hermenéutica propia o secreta; también, por otra parte, los cristianismos que comenzaron a ser perseguidos guardaron sus prácticas de secrecía como una crítica social, así como por su propia seguridad (King, 2012, pp. 74-83).

Al final, pues, podemos suponer que las características generales de secrecía aplican a aquellos que leen [*Apo Jn*], así como lo hacen otras literaturas cristianas tempranas: ganar prestigio (y quizás beneficios) para ellos y su enseñanza; protegerse de la persecución, el ridículo y la denuncia; promover una nueva imaginación del mundo, una cuyas nociones de la justicia de Dios y la piedad humana se imponen en marcado contraste a aquellas tantas de sus contemporáneos. Lo distintivo sobre el misterio y la secrecía [en *Apo Jn*], sin embargo, no son estos aspectos sociales generales, sino los usos específicos de aquellos temas para establecer la plausibilidad del “segundo mundo” articulado como la revelación de Cristo, dar aquella enseñanza sustancialmente a través del artefacto material y la práctica encarnada, ofrecer un modelo para entrenamiento en una hermenéutica de crítica social, y finalmente para protección tanto contra “los arcontes de este mundo” y compañeros cristianos que declaran su enseñanza como una “peligrosa herejía”. Todo esto trabaja unido para comunicar una visión particular de la existencia humana en la cual Cristo, el agente del Dios inefable, revela la verdad salvífica y ofrece esperanza a seres atrapados en una peligrosa red de violencia y

engaño. Las estrategias empleadas por *Apo Jn* en el nombre del misterio y la secrecía ultimadamente no buscan ocultar la verdad de la otra gente, sino revelarla (King, 2012, p. 83).

No sabemos exactamente la realidad social de estas comunidades donde *Apo Jn* era leído, pero la distinción hecha con realidades como “*raza inmóvil-Semilla de Set*” muestra una realidad de entrada como hacían los otros cristianos también. De acuerdo con Marjanen (2012), aquellos que merecían el libro son los hermanos de Juan (II 31.30,31; IV 48.11,12¹⁰) o la “*raza inmóvil-Semilla de Set*” (BG 22.13-16¹¹; cf. II 2.23-25¹²; 31.31,32; IV 49.11-13¹³). La “*tradición apostólica*” es importante en el texto, porque Juan les narra todo lo que el Salvador le reveló (II 32.4,5); por tanto, la “*semilla*” fue conformada por los discípulos y aquellos que querían llegar a ser parte de esta; no obstante, el texto aconseja sobre su presente y futuro (Marjanen, 2012, p. 94). Es así que esto era una diferencia entre la gente de afuera y de adentro, y el ritual era una veridicción subjetivadora, una práctica de poder, saber y ética¹⁴.

Una “reconstrucción de la historia del cristianismo egipcio en el primer y segundo siglo ayuda a dar sentido a la fuerte presencia de material judío entre los recursos intelectuales utilizados por la *Revelación Secreta de Juan*” (King, 2008, p. 14). Sobre el tema del ambiente social del texto, es decir la gente del estrato social que lo leía, las circunstancias en las cuales alguien tuviera copias, etc., podría ser una pista la influencia filosófica que tiene el texto. Sobre este respecto, King (2008) dice que la imagen de Ialdabaoth como una crítica teológica puede tener un suelo filosófico alejandrino y judío; por otra parte, es importante entender que el cristianismo tras el texto era entendido como tal en sus días (pp. 15-16).

¹⁰ “Darlo secretamente a tus espíritus (πνεῦμα) hermanos, pues este es el misterio (μυστήριον) de la raza (γενεά) inmóvil”.

¹¹ “Para que puedas, por tu parte, contar[les a tus] espíritus hermanos (ὁμόπνευμα), [de] quién son la raza (γενεά) inmóvil del hombre perfecto (τέλειος)”.

¹² “Puedas [contarles a tus] espíritus (πνεῦμα) [hermanos], [de] quién [son] la raza (γενεά) [inmóvil] del [hombre] perfecto (τέλειος)”.

¹³ “Dales secretamente a tus espíritus (πνεῦμα) hermanos, pues este es el misterio (μυστήριον) de la raza (γενεά) inmóvil”.

¹⁴ Me refiero acá a los tres ejes de subjetivación que propone Michel Foucault. Para esta temática, sugiero la siguiente bibliografía: M. Foucault. *Microfísica del poder* (La Piqueta, 1992); *Hermenéutica del Sujeto* (La Piqueta, 1994); *Tecnologías del Yo y otros textos afines* (Paidós, 1996). Cf. L. Patxi. *Avatares del hombre. El pensamiento de Michel Foucault* (Universidad de Deusto, 1996); C. Prado. *Starting with Foucault. An introduction to Genealogy* (Westview Press, 2000); Deacon, R. “An Analytics of Power Relations: Foucault on the history of discipline”. *History of the Human Sciences*, vol. 15, vol. 1 (2002), 89-117; Behrent, M. C. “Foucault and Technology”. *History and Technology*, 29, vol. 1 (2013), 54-104; Álvarez, Y. J. “La parrésia en el marco de la obra foucaultiana: verdad y filosofía”, *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, vol. 2 (2017), 11-31; G. Dalmau. “Michel Foucault y la genealogía del saber”, *Eikasia*, vol. 85, (2019), 25-37; Fernández, L. “Gobernar la carne: subjetivación y veridicción cristiana en Foucault». *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, vol. 3 (2017), 57-73.

El entorno más posible de producción de la *Revelación Secreta de Juan* es uno de un cristianismo heleno-parlante, pluralista, de entorno urbano con una floreciente y fluida vida intelectual. Los intertextos más extensos de la *Revelación Secreta de Juan* incluyen las tradiciones interpretativas del evangelio de Juan, Génesis, la literatura sapiencial judía, Platón (notablemente *Tim* y *Parm*), astrología, y demonología. La presencia de estos diversos recursos intelectuales no serían una sorpresa en el rico ambiente intelectual de Alejandría (King, 2008, p. 16).

El legado setiano. Algunos apuntes finales

El ascetismo setiano: su herencia solitaria

Hubo unos cristianos de inicios del segundo siglo llamados “solitarios” (ρηνοῦωτ) con intereses ascéticos, “ellos son monjes (‘solitarios’ viviendo en pequeñas comunidades domésticas [...]). Los *remnouth* (obviamente una palabra copta, ρηνοῦωτ, ‘solitario’) denunciados por Jerónimo pertenecían a la misma clase ascética que los *apotaktikai* (‘renunciadores’, cf. Lc. 14:33) referidos en otras fuentes” (Pearson, 2007, pp. 107-109). Esto está soportado por el *Eva. Tomás* 16.49,75, donde dice que hay algunos ascetas “solitarios”, o μοναχός; no obstante, esto depende del uso de esta palabra en la versión griega de este evangelio, porque en el fragmento de *Oxyrhynchus* no aparece. Esto se atestigua con Isaac de Karanis, villa en el Fayum egipcio, que pertenecía a estas comunidades. En la introducción del *Apo Jn* se ha apuntado que los textos *setianos* fueron altamente difundidos a través del Nilo, y, como argumenta Rasimus (2009), los “arcónticos” mencionados por Epifanio (*Panarion* I.39 y 40) son aquellas que ahora llamamos “setianos” (pp. 103, 104 y 192); también se tiene reporte de algún Pedro el “arcóntico”, anacoreta de Palestina, presbítero y “‘padre’ por los otros ascetas que se reunían el rededor suyo” (Goehring, 2001, p. 251), que sugiere una conexión con textos encontrados en la NHC. También, más tarde en el siglo VIII, los audianos de Mesopotamia utilizaban el *Apo Jn* (McClymond, 2018, p. 146). “Así pues, parecería que podemos encontrar precursores tempranos en el segundo siglo en Alejandría de más y bien conocidos tipos de monacato egipcio representado después por Antonio y por Pacomio. Podría ser el caso que esta variedad temprana de monacato egipcio tenga raíces judías” (Pearson, 2007, p. 110).

Universalismo del cristianismo setiano

Según McClymons, no fue Orígenes el único fundador del universalismo cristiano (entendiendo esto como el retorno de la creación entera a Dios), sino el mal llamado “gnósticismo”, pues “parece que ellos han sido los primeros maestros de la salvación universal en el antiguo mundo mediterráneo y tal vez en toda la historia de la religión” (McClymond, 2018, p. 125). Así pues, McClymond (2018) en el segundo capítulo de su libro intenta argumentar “que la doctrina de la salvación universal fue una innovación

del gnosticismo de mediados del segundo siglo que combinaba varios elementos de ideas judías y greco-romanas sobre Dios, la naturaleza humana, la salvación, y la vida después de la muerte” (p. 127). De la cultura griega, los primeros cristianos tomaron la diferenciación materia/espíritu y la transmigración de las almas, mientras que del judaísmo heredaron la creencia en el Supremo Padre-Dios, de quien vienen las almas y a quien las almas regresarán. Solo las “ideas [‘gnósticas’] respecto de la redención [...] se alinean cercanamente con la aseveración de salvación universal. En el principio, había unidad; al final, habrá unidad. Pues, como dijo Orígenes, el fin es como el principio” (p. 128).

Podemos ver sobre el asunto de la reunificación textos *setianos* como *Apo Jn* II 8.28-9.24, *Prot. Trim.* 122.25-124.3, *Orig. Mund.* 126.35-127.17, los cuales hablan del regreso al *pleroma* a través del ‘reconocimiento’ en la vida presente o en alguna de las sucesivas y que después el total de las cosas “revelará su naturaleza” (*Orig. Mund.* 127.17). No obstante, hay espacio para diferentes niveles de salvación universal, como en *Orig. Mund.* 126.35-127-17, donde se exponen dos: 1) los “perfectos” y 2) “los que no llegaron a ser perfectos en el Padre ingénito”; o en *Apo Jn*, donde hay distinciones entre: 1) “el alma en la cual el poder se hizo fuerte”, esta alma “es salvada y tomada para el reposo (ἀνάπαυσις) del eon” (II 26.26-32); 2) aquellos “quienes no han conocido a quien pertenecen”, están encadenados por los arcontes y “ellos le atarán [el alma] con cadenas y le arrojarán en la prisión y será su consorte hasta que despierte del olvido y adquiera conocimiento” (II 26.33-27.11); y 3) “aquellos [...] quienes han conocido pero se han apartado”, ellos “serán torturados (βασανίζειν). Y ellos serán castigados (κολάζειν) con castigo (κόλασις) eterno” (II 27.22-30); si el *Apo Jn* no enseña el universalismo como después lo hará Orígenes, está lo bastante cerca por su enseñanza de las múltiples oportunidades-vidas. Igualmente, el término griego ἀποκατάστασις, αποκαταστασις transliterado en copto, es empleado en *El tratado tripartito* 123.16-23¹⁵, un texto contemporáneo al corpus *setiano*.

En todos estos, textos hay “una división o forma dispersa de un estado primigenio de unidad hacia la diversidad y entonces un proceso de reunificación” (McClymond, 2018, p. 147). En los textos *setianos* también son importantes la idea filosófica de la unicidad de Dios en concordancia con la pluralidad interna, la cual sería importante en lo que más adelante sería llamado “Trinidad” y la naturaleza Divina en la figura del salvador, quien descendió al más bajo nivel de la materia para la recuperación del cosmos asumiendo la naturaleza del eon inferior.

Grillmeier y Hainthaler (1996) trazan cierto lazo entre el cristianismo alejandrino alto y la NHC en referencia a la creencia en un sucesivo número de “cielos” y una

¹⁵ “Hasta que todos los miembros del cuerpo de la Iglesia (estén) en un único lugar y reciban la restauración (*apokatástasis*) a un tiempo, cuando hayan sido manifestados como el cuerpo total, (es decir), la restauración en el Pleroma”.

diferenciación entre mundo superior e inferior. Ellos describen tres similitudes: 1) la diferencia entre los dos mundos o eones; 2) el Padre es el creador de estos eones superiores; y 3) el ἄρχων es el creador de los eones inferiores (Grillmeier y Hainthaler, 1996, pp. 191 y 192). Ellos trazan la relación entre el texto de Shenute del siglo V y específicamente el *Apo Jn*, pero se puede decir que estos tres aspectos generales están presentes en el corpus *setiano*. Es así, pues, que podemos ver en el testimonio de Shenute la influencia ulterior del corpus *setiano*, por lo menos hasta dicho siglo.

Es incuestionable la influencia ascética que Alejandría tuvo en toda la historia cristiana, una práctica la cual está directamente relacionada al párrafo inmediatamente anterior. Por otra parte, es importante resaltar que el interés en el “*poder ritual*” era importante en la vida cotidiana del cristianismo copto (Lasser, 2011, p. 153), y en este sentido uno puede pensar que *todo* el cristianismo alejandrino dejó su herencia hasta nuestros días de forma invisible como las raíces de una montaña.

Referencias

- Álvarez, Y. (2017). La parrésia en el marco de la obra foucaultiana: verdad y filosofía. *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, 2, 11-31. <https://doi.org/10.5281/zenodo.804243>
- Behrent, M. (2013). Foucault and Technology. *History and Technology*, 1(29), 54-104. <https://doi.org/10.1080/07341512.2013.780351>
- Clemente de Alejandría. (1996). *Stromata I*. (M. Merino, Trad.). Ciudad Nueva.
- Dalmau, G. (2019). Michel Foucault y la genealogía del saber. *Eikasia*, 85, 25-37. <http://hdl.handle.net/11336/117957>
- Deacon, R. (2002). An Analytics of Power Relations: Foucault on the history of discipline. *History of the Human Sciences*, 15(1), 89-117. <https://doi.org/10.1177/095269510201500107>
- Epiphanius of Salamis. (2009). *Panarion*. (F. Williams, Trad.). Brill.
- Evangelio de Felipe*. (1999). (F. Bermejo, Trad.). Editorial Trotta.
- Fernández, L. (2017). Gobernar la carne: subjetivación y veridicción cristiana en Foucault. *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, 3, 57-73. <https://doi.org/10.5281/zenodo.1108639>
- Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder*. La Piqueta.
- Foucault, M. (1994). *Hermenéutica del sujeto*. La Piqueta.
- Foucault, M. (1996). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Paidós.
- Goehring, J. (2001). The Provenance of the Nag Hammadi Codices Once More. *Studia Patristica*, XXXV, 234-256.
- Greenbaum, D. (2016). *The Daimon in Hellenistic Astrology. Origins and Influence*. Brill.
- Grillmeier, A. y Hainthaler, T. (1996). *Christ in Christian Tradition. Volume Two. From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604). Part Four: The Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451*. Mowbray.
- Hannah, D. (2013). Jeremiah's Profecy to Pashur. En R. Bauckham, J. Davila y A. Panayotov (Edits.), *Old Testament Pseudepigrapha: More Noncanonical Scriptures* (vol. I, pp. 367-379). William B. Eerdmans Publishing Company.

Albertus Magnus

ISSN: 2011-9771 | e-ISSN: 2500-5413 |  <https://doi.org/10.15332/25005413>

Vol. XIII N.º 2 | julio-diciembre de 2022

- Hyppolytus. (1986). *Refutation Omnium Haeresium*. (M. Marcovich, Trad.). Walter de Gruyter.
- Irenaeus of Lyon. (s. f.). *Early Christian Writings*. (P. Kirby, Editor).
<http://www.earlychristianwritings.com/text/irenaeus-book1.html>
- Janowitz, N. (2001). *Magic in the Roman World. Pagans, Jews and Christians*. Routledge.
- King, K. (2008). *The Secret Revelation of John*. Harvard University Press.
- King, K. (2012). Mystery and Secrecy in The Secret Revelation of John. En C. Bull, L. Ingeborg y J. Turner (Eds.), *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices* (pp. 61-86). Brill.
- Lasser, J. (2011). Coptic Orthodoxy. En J. McGukin (Ed.), *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity. Vol. I A-M*. Wiley-Blackwell.
- Marjanen, A. (2012). Sethian Books of the Nag Hammadi Library as Secret Books. En C. Bull, L. Ingeborg y J. Turner, *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices* (pp. 87-106). Brill.
- McClymond, M. (2018). *The Devil's Redemption. 2 Volumes: A History and Interpretation of Christian Universalism*. Grand Rapids.
- Meyer, M. (2005). Gnōsis, Mageia, and The Holy Book of Great Invisible Spirit. En A. Hilhorst y G. van Kooten, *The Wisdom of Egypt. Jewish, Early Christian, and Gnostic Essays in Honour of Gerard P. Luttikhuisen* (pp. 503-518). Brill.
- Meyer, M. y Smith, R. (1994). Introduction. En M. Meyer y R. Smith, *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power* (pp. 1-11). Harper San Francisco.
- Monserrat, J. (2007). Sobre el origen del mundo. En A. Piñero, J. Monserrat y F. García (Edits.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I. Tratados filosóficos y cosmológicos*. Trotta.
- Orígenes. (1967). *Contra Cleso*. (D. Ruiz, Trad.). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Patxi, L. (1996). *Avatares del hombre. El pensamiento de Michel Foucault*. Universidad de Deusto.
- Pearson, B. (2007). Earliest Christianity in Egypt. Further Observations. En J. Goehring (Ed.), *The World of Early Egyptian Christianity. Language, Literature, and Social Context* (pp. 97-110). The Catholic University of America Press.
- Platón. (1988). *Banquete*. (C. García, M. Martínez, E. Lledó, Edits., y M. Martínez, Trad.). Gredos.
- Prado, C. (2000). *Starting with Foucault. An Introduction to Genealogy*. Westview Press.
- Rasimus, T. (2009). *Paradise Reconsidering in Gnostic Mythmaking. Rethinking Sethianism in Light of the Ophite Evidence*. Brill.
- Russel, N. (2006). *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxford University Press.
- Sanzo, J. (2019). Early Christianity. En D. Frankfurter, *Guide to the Study of Ancient Magic* (pp. 198-239). Brill.
- Suetonio. (1992). *Vidas de los doce césares*. (R. Agudo, Trad.). Gredos.
- Theodoret of Cyrus. (2006). A Compendium of Heretical Mythification. En I. Pásztori-Kupán (Ed.), *Theodoret of Cyrus* (pp. 198-220). Routledge.
- Thomassen, E. (2006). Gos. Philip 67:27-30: Not "In a Mystery". En L. Painchaud, P. Poirier y W. Funk (Edits.), *Coptica-Gnostica-Manichaica: Mélanges offerts à Wolf-Peter Funk* (pp. 925-939). Les Presses de l'Université Laval.

Tratado Tripartito. (2007). (F. García, Trad.). Editorial Trotta.

Turner, J. (2001). *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*. Presses de l'Univ. Laval.

Waldstein, M. y Wisse, F. (1995). The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; and IV,1 with BG 8502,2. En J. Robinson (Ed.), *The Coptic Gnostic Library. Volume II*. Brill.

Williams, M. (1996). *Rethinking Gnosticism*. Princeton University Press.

Lista de tablas

Tabla 1. Greenbaum, D. Table 5.1 Six archon lists. [Table]. *The Daimon in Hellenistic Astrology. Origins and influence* (2016, p. 166).

Tabla 2. Greenbaum, D. Table 5.2 Planetary orders. [Table]. *The Daimon in Hellenistic Astrology. Origins and influence* (2016, p. 168).

Tabla 3. Greenbaum, D. Table 5.3 Archon names and their faces in the Apocryphon of John, with corresponding planet, and zodiac sign from the Dodekaoros. [Table]. *The Daimon in Hellenistic Astrology. Origins and influence* (2016, p. 171).

Tabla 4. Rasimus, T. The Seven Archons. [Table]. *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking. Rethinking sethianism in light of the Ophite evidence* (2009, p. 104).