

El símbolo de la Jerusalén celeste: nuevas aproximaciones filosóficas

The Symbol of the Heavenly Jerusalem: New Philosophical Approaches

José Antonio Antón Pacheco

Universidad de Sevilla (Investigador honorario)

Sevilla, España

anton@us.es

 <https://orcid.org/0000-0002-6377-5052>

Resumen: La imagen bíblica de la Nueva Jerusalén o la Jerusalén celeste también ha sido interpretada a través de categorías filosóficas, singularmente platónicas (Filón de Alejandría, gnósticos, Orígenes). Esta exégesis está posibilitada por la pertenencia de esa imagen a la dimensión ontológica de los símbolos axiales y de construcción que nos manifiesta el análisis fenomenológico de la noción de lugar o espacio cualitativo.

Palabras claves: Jerusalén celeste, lugar cualitativo, espacio cualitativo, ciudad, interpretación filosófica, midrás.

Abstract: The biblical image of the New Jerusalem or the Heavenly Jerusalem has also been interpreted through philosophical categories, particularly Platonic (Philo of Alexandria, Gnostics, Origen). This exegesis is made possible by the fact that the image belongs to the ontological dimension of axial symbols and building symbols, which is manifested in the phenomenological analysis of the notion of place or qualitative space.

Keywords: Heavenly Jerusalem, qualitative place, qualitative space, city, philosophical interpretation, midrash.

I

Ya en esta misma revista he publicado un artículo sobre el tema de la Jerusalén celeste o Nueva Jerusalén y sobre algunos de sus desarrollos a partir de Isaías 54,14-17.¹ Como el símbolo en cuestión es en sí mismo de una extraordinaria riqueza de sentidos y, de hecho, ha producido continuos desarrollos, vuelvo de nuevo sobre él. Pero antes, creo conveniente encuadrar la problemática en su contexto y para ello intentaré trazar las coordenadas que determinan el tratamiento filosófico del símbolo en cuestión. Conviene precisar que el meollo de esta línea de investigación radica en la consideración del espacio como lugar cualitativo y sagrado, ontológicamente distinto al espacio cuantitativo y profano, lo que abre un amplio horizonte de expectativas donde caben determinaciones como morada, ciudad, templo, región, etc. Precisamente, la Jerusalén celestial, por su rico desarrollo temático y simbólico, en un ejemplo ideal de esas determinaciones.

II

En primer lugar, hay que reseñar que se trata aquí de un discurso filosófico que actúa como exégesis bíblica. Esto quiere decir que la filosofía sirve para explicar un contenido bíblico y viceversa, imágenes de la Escritura ofrecen argumentos a la meditación metafísica. No es, desde luego, el caso del que nos ocupamos ahora una rareza o excepción. Tan solo a modo de ejemplo, recordemos los planteamientos ontológicos que autores como Orígenes, Escoto Erígena, Maestro Eckhart o Jacob Boehme han establecido a partir de interpretaciones de Génesis 1 ss y de Juan 1 ss (paradigmáticamente, esto es lo que llevan a cabo los gnósticos desde una perspectiva neoplatónica). Por tanto, los desarrollos temáticos que del símbolo de la Jerusalén celeste vamos a ver ahora, funcionan a modo de hermenéutica bíblica. Y con ello se muestra la compatibilidad

¹ Cf. José Antonio ANTÓN PACHECO, "La Jerusalén celeste, un símbolo recurrente", *Isidorianum* 21/42 (2012) 363-375.

entre un discurso filosófico y un discurso escriturístico.

En segundo lugar, estamos ante un ejemplo privilegiado para entender el dinamismo de un símbolo: cómo este genera interpretaciones que a su vez producen otros símbolos y otras interpretaciones. Se pone aquí en funcionamiento lo que denominamos la transitividad simbólica, es decir, la capacidad de un símbolo de estar siempre abierto a nuevas interpretaciones que extraen las potencialidades significativas que encierra. Nos encontramos, pues, ante una interpretación siempre abierta. Entran en juego, entonces, las categorías hermenéuticas de aceleración exegética, trasposición y transparencia de personajes, condensación metafórica... Todas estas nociones hacen referencia al hecho de que un símbolo (en este caso la secuencia Jerusalén destruida — Nueva Jerusalén — Jerusalén celeste) se trasmite a otras figuras que asumen el contenido anterior y lo enriquecen con otra configuración simbólica. También podemos aplicar la idea de Biblia abierta o Biblia inacabada, como un procedimiento exegético que explica las transformaciones que ha ido tomando la imagen de Jerusalén a partir del texto de Isaías. En realidad, lo que hallamos aquí es un fenómeno de intertextualidad que se incardina entre un hipotexto y un hipertexto. Pero en el fondo todo este dinamismo hermenéutico que estamos aplicando a la Jerusalén celeste ¿no entra dentro de la categoría tradicional de *midrás*? En efecto, la continua apertura del texto, el sentido inacabable, la permanente puesta al día de los contenidos simbólicos, todo ello pertenece al espíritu del *midrás*. Por otro lado, no es extraño este carácter *midrásico* desde el momento en que nos estamos moviendo en un ámbito bíblico-escriturístico que lleva consigo este tipo de hermenéutica.

En tercer lugar, nos vamos a referir a la fenomenología en la que se instala el símbolo de la Jerusalén celeste. Consideramos que es esta una dimensión fundamental, pues nos ayuda a una más profunda comprensión del tema. Antes que nada, hay que señalar que el fenómeno de la nueva Jerusalén o Jerusalén celeste pertenece a la categoría de espacio cualitativo, que en este sentido se opone al espacio cuantitativo (de la misma manera que el tiempo cualitativo se opone al tiempo cuantitativo); esto es, pertenece a lo sagrado

que se opone a lo profano. En realidad, habría que hablar más de lugar que de espacio, tal como nos lo presenta Aristóteles (Física IV, 212a). Aquí Aristóteles nos da su conocida definición de lugar (τόπος): “El límite del cuerpo continente”² y un poco más adelante añade: “El lugar de una cosa es el primer límite inmóvil de lo que la contiene”.³ La definición de lugar de Aristóteles significa el arrancamiento a partir del vacío precisamente para crear un lugar, una determinación (un límite) frente a lo indeterminado. Decimos esto en el sentido en que el τόπος designa siempre el surgimiento de la determinación por el límite y por tanto la posibilidad de la aparición del ordenamiento ontológico. La riqueza intelectual que encierra esta definición aristotélica de lugar, y también su cierta oscuridad, motivó un gran desarrollo especulativo por parte de los neoplatónicos: Porfirio, Jámblico, Proclo, Damascio, Simplicio... todos ellos interpretan la cita aristotélica sobre el lugar en términos de luz e incorporealidad, es decir, como apertura a la presencia y a la determinación, y con ello, creemos, conectan con el contenido profundo de la reflexión aristotélica. El lugar es la condición de posibilidad del espacio: se afirma así la lógica neoplatónica según la cual lo sensible siempre está producido por lo espiritual o inteligible, en este caso el τόπος o φάος.⁴

Dentro de esta fenomenología del lugar cualitativo nos encontramos con figuras como la noción griega de polis o la irania de *Eran Veh*. Un análisis desde estas premisas de la idea de polis nos muestra a esta como una realidad anterior a connotaciones políticas: la polis aparece como lugar metafísico que da un lugar a categorías como logos, cosmos, morada

² ARISTÓTELES, *Física*. Introducción y notas de Guillermo R. de Echandía (Biblioteca Clásica Gredos 203). Madrid, Gredos, 1995, § IV, 212a, p.239.

³ ARISTÓTELES, *Física*, § IV, 212a, p.240.

⁴ Téngase en cuenta que toda esta disquisición se lleva a cabo a partir de la interpretación de un fragmento de los Oráculos Caldeos, es decir, en un contexto místico e incluso místico. Cf., Philippe HOFFMANN, “Φάος et τόπος: le fragment 51 (v. 3) des Places (p. 28 Kroll) des *Oracles Chaldaïques* selon Proclus et Simplicius (*Corollarium de loco*)”, en Adrian LECERF – Lucia SAUDELLI – Helmut SENG (éds.), *Oracles Chaldaïques: Fragments et philosophie* (Bibliotheca Chaldaica 4). Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2015, 101-152.

(ἡθος)⁵, medida (μέτρον) o forma (μορφή). Y en reciprocidad, también la polis está constituida de logos, cosmos, morada, medida, forma. La polis constituye morada y donde hay morada hay apertura a la posibilidad de relación, de lenguaje, de ordenamiento, de convivencia. En cuanto espacio cualitativo, la polis abre un horizonte ontológico y delimita el orden significativo. Por eso, en el fragmento de Heráclito donde se alude a la muralla de la ciudad, hay que ver en esa muralla no tanto una medida defensiva como el boje que delimita el lugar de aparición de lo habitable: “Ha de luchar el pueblo por su ley (νόμος) igual que por su muralla” (fr. 44).⁶ El νόμος que distribuye partes y determina (pues aquí se trata del νόμος en su aspecto también metafísico y no político) cumple la misma función que la muralla en cuanto límite, separación y discriminación. También la Δίκη se encuentra en este terreno: no es un término jurídico ni político sino metafísico, pues se trata de la diosa que distribuye lote y parte. En gran medida, esta misma reflexión es válida para la arquitectura, hasta el punto de que la arquitectura puede constituir una ontología regional como modo privilegiado de apertura al sentido. La arquitectura (casa o templo) abre un espacio, signa una extensión, enraíza la morada, constituye orientación y dirección (es decir, hace función de quibla). La polis forma parte de este ámbito de significar la presencia. Todo este discurso acerca de la construcción (ciudad, casa o templo) responde a la noción de temenofanía, es decir, la presencia epifánica a través de la construcción.

A partir de lo dicho con respecto a la polis, podemos establecer una analogía con la noción irania de *Eran Veh* (*Aryana Vaeyah* en avéstico), que significa “el lugar de la estirpe de los iranos”, es decir, allí de donde provienen los iranos. Pero más allá de su connotación geográfica, este término toma una serie de características que hacen de él

⁵ Para la traducción de ἡθος como “morada”, cf. *infra* nota 10.

⁶ Este fragmento es transmitido por DIÓGENES LAERCIO IX 2. Otra traducción en *Los filósofos presocráticos*. Introducciones, traducciones y notas por Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá (Biblioteca Clásica Gredos 12). Madrid, Gredos, 1981, § 753, p. 386: “El pueblo debe combatir más por la ley que por los muros de su ciudad”.

un espacio espiritual y simbólico, un lugar meta-empírico y meta-histórico que no se encuentra en ningún mapa. El *Eran Veh* es el centro del mundo, el símbolo axial que regula y ordena la realidad toda y donde suceden los acontecimientos fundamentales para el ser humano.⁷ Según el *Yasna* 9,14, y el *Vendidad* I,⁸ en el *Eran Veh* Ahura Mazda creó el primer hombre, Gayomard, y la primera pareja de animales; allí nació Zaratustra, y recibió la revelación del *Ahunvar* (oración o Logos prolaticio del zoroastrismo) y de la religión avéstica (*Den*), allí ofreció Zaratustra el primer sacrificio a Anahita, y allí surgirá el *Saosyan* o Mesías mazdeo. Es decir, en el *Eran Veh* acaecen todos los acontecimientos trascendentales que afectan a la humanidad y a la creación toda. Significa la emergencia de inteligibilidad y sentido. El *Eran Veh* es creado en medio del mundo (*in medio mundi*, dice Henry Corbin⁹): es el séptimo *késvar* (clima o país) rodeado por los otros seis climas o países. El rico simbolismo del centro o simbolismo axial es completamente aplicable al *Eran Veh*, como por otra parte también lo es a la idea de polis metafísicamente fundada. En cierta medida, con *Eran Veh* sucede lo mismo que con Paraíso. Este término proviene del avéstico *pairi-daiza*, lugar donde se encierran los animales;¹⁰ en griego es *παράδεισος*;

⁷ Este símbolo axial lo podemos comparar con el que representa la cruz del Gólgota en cuanto centro del mundo, cf. Pilar GONZÁLEZ CASADO (ed.), *La cueva de las tesoros* (Apócrifos cristianos 5). Ciudad Nueva, Madrid, 2004.

⁸ Cf. Pierre LECOQ (éd.), *Les Livres de l'Avesta. Les textes sacrés des Zoroastriens*. Cerf, Paris, 2016.

⁹ Cf. Henry CORBIN, *Corps spirituel et Terre celeste*. Paris, Buchet – Chastel, 1979.

¹⁰ Igual que el significado arcaico de ἦθος, como está atestiguado en HOMERO, *Iliada* 6,511 y *Odisea* 14,411. Traducimos ἦθος por “morada”, como ya es habitual, basándonos en el frag. 119 de Heráclito: “Para el hombre la morada (ἦθος) es el ángel (δαίμων)” (en cambio, la edición de Gredos traduce “El carácter es para el hombre su demonio”, § 817, p. 393). Sin embargo, como decíamos, el sentido de ἦθος como morada, lugar familiar, guarida de animales está presente en Homero. Traducimos δαίμων por ángel porque creemos que ambas nociones responden a una fenomenología análoga: mediación, *alter ego* y pertenencia a lo sagrado. Por cierto, también en el zoroastrismo encontramos una figura semejante, que lleva a cabo las mismas funciones: nos referimos a la *fravarsi*.

en arameo *pardaysa*, y en hebreo *pardes*: en todas estas versiones toma el sentido de lugar protegido, lugar con corrientes de agua y árboles, huerto. Y a partir de ahí llega a significar paraíso como estado de plenitud, como espacio espiritual y trascendente.¹¹ Este *pairi-daeza* zoroastriano no deja de estar profundamente relacionado desde un punto de vista fenomenológico con *Eran Veh*, como leemos en unas memorables reflexiones de Henry Corbin.¹²

Al comparar la noción griega de polis con la noción zoroastriana de *Eran Veh*, hemos querido hacer dos aproximaciones a la idea de lugar como morada propia y específica del ser humano en la medida en que aquellos dos conceptos proporcionan habitabilidad y fundamentación. Es decir, dos aproximaciones a una experiencia cualitativa, antes que cuantitativa, del espacio frente al caos. En el caso de la polis, un análisis de su contenido nos acerca a la morfología del lugar cualitativa y espiritualmente vivido, experimentado. Por eso la hemos puesta en relación con la noción aristotélica de τόπος, lo cual a su vez nos conduce a la simbología de la ciudad, del templo, de la casa, del límite, de la construcción... es decir, a la simbología de aquellas referencias que marcan y bojean la presencia del sentido.¹³ A estas dos nociones que hemos brevemente analizado, se puede añadir asimismo el término hebreo de *makom* (מקום), que significa lugar también. Pero al mismo tiempo designa un atributo de Yahvé o incluso puede convertirse en un nombre de Yahvé: lugar en su sentido esencialmente cualitativo es donde se hace presente

¹¹ Cf. Michel TARDIEU, "Le paradis chaldaïque (fr. 107 et 165)", en Adrian LECERF – Lucia SAUDELLI – Helmut SENG (éds.), *Oracles Chaldaïques: Fragments et philosophie* (Bibliotheca Chaldaica 4). Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2015, 15-30.

¹² Cf. CORBIN, *Corps spirituel et Terre celeste*, 44.46-47.55.69.76.100.130.

¹³ Cf. José Antonio ANTÓN PACHECO, "La construcción. Notas sobre el tiempo y el espacio cualitativos", *Pensamiento* 64/240 (2008) 289-314. Es interesante recordar que en Ap 21,15, el ángel "tenía una medida (μέτρον), una caña de oro (κάλαμον χρυσοῦν) para medir la ciudad y sus puertas y su muro". Esto quiere decir que estamos ante una figura, el ángel, con atributos de constructor que con su medida introduce inteligibilidad, determinación y ordenamiento; y todo ello concretado en la imagen de la Jerusalén celestial.

Yahvé, donde aparece la Presencia. La secuencia *topos-makom* se consolida como denominación de la Divinidad en la literatura gnóstica (*Tratado Tripartito*, *Extractos de Teodeto*), Filón de Alejandría, el *Talmud* y la cábala.¹⁴

Que no parezcan digresiones todas estas referencias. Por el contrario, las traemos a colación porque consideramos que los planteamientos anteriormente expuestos se concretan en la imagen de la Jerusalén celeste, de tal manera que nos ayudan a comprender en gran medida el desenvolvimiento de esa imagen.

La cuarta particularidad a la que, en relación con el tema, queremos aludir es la pertenencia de la Jerusalén celeste y de sus desarrollos al ámbito de una filosofía figurativa.¹⁵ Esto quiere decir que nos estamos desenvolviendo en una dimensión filosófica que actúa a través de la imagen y la figura, y no solo a través del concepto, sin dejar de ser por eso genuina filosofía. Se trata, pues, de una filosofía donde la narración y la representación adquieren un papel preponderante. En nuestro caso concreto, la Jerusalén celeste actúa como un detonante para la especulación filosófica. Es decir, los planteamientos y la problemática propios de la reflexión se llevan a cabo por medio de la figura de la Nueva Jerusalén – Jerusalén celeste. Como es natural, en esta filosofía representativa es una pieza fundamental de su discurso. En este contexto figurativo hay que inscribir, pues, el tratamiento filosófico de la imagen de la Jerusalén celeste.

¹⁴ Cf. ALGO MAGRIS, *La logica del pensiero gnostico* (Scienze e storia delle religioni), Brescia, Morcelliana, 2012, 289, nota 43.

¹⁵ Esta característica la ha visto muy bien Aldo MAGRIS, *La Logica del pensiero gnostico* (Scienze e storia delle religioni). Brescia, Morcelliana, 2012, mostrando cómo su olvido ha producido múltiples equívocos e incomprensiones de la gnosis. En relación con esta cuestión, cierta teología, obsesionada con la “desmitologización”, ha dado lugar a un empobrecimiento de la interpretación de los relatos bíblicos al eliminar arbitrariamente su rica variedad simbólica.

III

Me remito de nuevo a mi anterior artículo publicado en esta revista,¹⁶ solo que ahora insistiremos de manera especial en algunos desarrollos filosóficos (midrásicos, podríamos decir) del símbolo en cuestión. La ciudad es por antonomasia un símbolo trasparente y transitivo. Hemos de tener en cuenta, por tanto, las referencias a Isaías 54,11-17; 60,1-14; Ezequiel 40¹⁷; Zacarías 2,1-5¹⁸; Tobías 13,20-22; Daniel 9,25. Son hitos donde vemos cómo se va desplegando la imagen de la nueva Jerusalén.

Un momento crucial en el desenvolvimiento del símbolo de la Jerusalén celeste, sobre todo en lo que respecta a su plasmación en modelos filosóficos, lo encontramos en Filón de Alejandría, lo cual nos parece algo lógico y natural dado el papel fundamental que desempeña el filósofo judeo-alejandrino en el pensamiento de la *koiné*. En efecto, en Filón leemos lo siguiente refiriéndose a Jerusalén:

Por otro lado, la ciudad de Dios es llamada por los hebreos Jerusalén, que quiere decir “visión de paz”. Pero no vayas a buscar la ciudad del Ser (τῆν τοῦ ὄντος πόλιν) entre las regiones terrestres, pues no está construida de madera y piedra, sino en un alma donde la guerra está eliminada, que tiene una visión penetrante y que tiene por finalidad una vida contemplativa y pacífica (θεωρητικὸν καὶ εἰρηναῖον βίον).¹⁹

¹⁶ Cf. ANTÓN PACHECO, “La Jerusalén celeste”, 363-375.

¹⁷ Aunque todo este capítulo (Ez 40) esté referido al templo ideal, el simbolismo de la descripción es fácilmente trasladable al simbolismo de la ciudad, en este caso la nueva Jerusalén. Es de notar cómo el ángel o varón que va relatando la visión tiene en su mano “una cuerda de lino y una caña de medir” (פתיל פשתים בידו וקנה המדה), lo cual nos instala una vez más en el ámbito del símbolo de la construcción con las implicaciones metafísicas que conlleva: medir es delimitar, definir, determinar.

¹⁸ También aquí encontramos a un ángel que tiene una “cuerda de medir” (ארבע קרנות) para medir a Jerusalén: la delimitación indica la instauración de inteligibilidad, asociada a la imagen de Jerusalén.

¹⁹ FILÓN, *Sobre los sueños* 2,250. Tomo la edición griega de R. ARNALDEZ – J. POUILLLOUX – C. MONDÉSERT (éds.), *Les Oeuvres de Philon d’Alexandrie*, 35 vols. Paris, Cerf – Université de Lyon, 1961-1973; y la traducción española de la edición de Juan Pablo MARTÍN, en FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Obras completas*, 8 vols. Madrid, Trotta 2009. Además, he consultado la edición de José María TRIVIÑO, *Obras completas de Filón de Alejandría*, VI vols. Buenos Aires, Acervo cultural, 1976.

Claramente se aprecia aquí de qué modo la imagen de la ciudad ha sido interiorizada y espiritualizada para integrarla en el discurso de lo inteligible. Ahora la ciudad es nada menos que la expresión de la sustancialidad ontológica, y su experiencia coincide con la experiencia contemplativa y con la vida del intelecto. Dicho de otra manera, la Jerusalén celestial es una categoría metafísica. Con Filón de Alejandría comprobamos cómo este símbolo se integra en el discurso neoplatónico, adquiriendo así las connotaciones conceptuales propias del mismo. Recalquemos, una vez más, que la especulación filoniana se lleva a cabo en un contexto exegético, lo que demuestra la compatibilidad, e incluso idoneidad, entre filosofía e interpretación bíblica.

En este despliegue especulativo ocupan una posición privilegiada Gálatas 4,26 (“Mas aquella Jerusalén de arriba es libre, la cual es madre de todos nosotros”); Hebreos 11,10: (“Porque tenía puesta mirada en aquella ciudad de fundamentos cuyo arquitecto y fundador es Dios”); y Hebreos 12,22 (“Mas vosotros os habéis acercado al monte Sion y a la ciudad del Dios viviente, la celestial Jerusalén, al coro de muchos millares de ángeles”). Son auténticos textos fundacionales que unidos a la decisiva aportación platónica van a dar lugar al surgimiento del gnosticismo.²⁰ Y con el gnosticismo nos adentramos en otro momento crucial del tratamiento filosófico de la Jerusalén celeste, más en concreto, del tratamiento

²⁰ Utilizo el término gnosticismo propedéuticamente y por comodidad, pues como una gran mayoría de estudiosos actuales del tema, creo que la denominación de gnosticismo es imprecisa, generalizadora y no hace justicia a la riqueza y variedad que caracteriza a las corrientes y propuestas que ese término encierra. Para este tema me remito a MAGRIS, *La Logica del pensiero gnostico*; FRANCISCO GARCÍA BAZÁN, *El gnosticismo: esencia, origen y trayectoria*. Buenos Aires, Guadalupe, 2009; DAVID BRASSE, *Los gnósticos* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 140). Salamanca, Sígueme, 2013; LAUTARO ROIG LANZILLOTTA, “Cristianismos diversos en los dos primeros siglos: De los Hechos apócrifos de los Apóstoles a los escritos de Nag Hammadi”, en PATRICIA CINER – JUAN CARLOS ALBY – JUAN BAUTISTA GARCÍA BAZÁN (eds.), *El Conocimiento oculto. Homenaje a Francisco García Bazán*. Buenos Aires, Trotta – Guadalupe, 2020, 173-191; HUGO LUNDHAUG – LANCE JENOTT, *The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 97). Tübingen, Mohr Siebeck, 2015.

neoplatónico (aunque hay que tener en cuenta el antecedente de Filón de Alejandría). Veamos algunos ejemplos.

Ireneo de Lyon nos describe la situación mediadora entre lo inteligible y sensible (πλήρωμα y ὑστέρημα en versión gnóstica) de la siguiente manera: “A esta Madre la llaman también Ogdóada, Sabiduría, Tierra, Jerusalén, Espíritu Santo y, con denominación masculina, Señor”.²¹ Es decir, Jerusalén se encuentra identificada con la Sabiduría (y con ello se recoge toda la tradición sapiencial de la *hokmá*, *הכמה*) y con la Ogdóada, término este muy importante en los gnósticos, pues designa el lugar que está más allá de la Hebdomada, esto es, más allá del cosmos (realidad negativa para este pensamiento, pues el mundo planetario está regido por los arcontes mantenedores de la Heimarmene, *Ἑμάρμενη*, o destino fatal²²), por tanto, la mediación o frontera ente el *τόπος νοητός* y el *τόπος αισθητικός* (el Timeo de Platón está detrás de esta especulación). En cualquier caso, lo que nos interesa reseñar ahora es cómo la Nueva Jerusalén o Jerusalén celeste está plenamente convertida en una categoría filosófica que comparte elementos bíblicos (judíos y cristianos) y elementos griegos (platónicos, pitagóricos y neoplatónicos).²³ Es muy significativo que este ámbito mediador de imágenes determinadas ontológicamente por el Logos lleve los nombres de ciudad, lugar, eón, reino, etc., pues recalca su condición de fundamentación, habitabilidad, residencia,²⁴ y al mismo tiempo su condición de figuración representativa (como corresponde a la dimensión mediadora).

²¹ IRENEO DE LYON, *Contra las herejías*, I.5,3.

²² El gnosticismo es un poderoso alegato contra la astrología.

²³ Para estos testimonios de IRENEO e HIPÓLITO me remito a José MONSERRAT TORRENTS, *Los gnósticos*, 2 vols. Madrid, Gredos, 1983, y Francisco GARCÍA BAZÁN, *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y copios*, 3 vols. Madrid, Trotta, 2003, 2007, 2017.

²⁴ Como se lee en el *Tratado Tripartito* I, 99. Cf. Antonio PIÑERO – J. MONSERRAT TORRENTS – F. GARCÍA BARÁN (eds.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi* I. Madrid, Trotta, 1997. Para esto puede verse también Antonio ORBE, *Estudios valentinianos* IV. Roma, Universidad Gregoriana, 1966. Para los textos de Nag Hammadi utilizo también la *Bibliothèque copte de Nag Hammadi*. Quebec – Louvain, Université de Laval – Peeters, 1977-2001.

Hipólito de Roma, hablando de los valentinianos, dice: “A esto se refieren, según ellos, las palabras de Moisés: *La tierra era invisible y no labrada*. Esta es la buena, la celestial Jerusalén en la que el Señor anunció que introduciría a los hijos de Israel”.²⁵ Y, en otro pasaje, haciendo referencia a los naasenos, afirma: “Yo he dicho: *Dioses sois e hijos todos del Altísimo* si os apresuráis a huir de Egipto y alcanzáis el desierto más allá del Mar Rojo, lo que significa el paso de la mezcla de acá abajo a la Jerusalén de arriba, que es la madre de los vivientes”.²⁶ En estos testimonios de Hipólito vemos claramente el papel que desempeña la Jerusalén celeste o nueva Jerusalén o Jerusalén de lo alto: se trata de una ciudad lejos de cualquier comprobación empírica, histórica o sensible; por tanto, una ciudad que pertenece al ámbito de lo espiritual e inteligible. Más en concreto, y ahí está la impronta platónica, se trata de un símbolo de la región que media entre lo puramente inteligible y lo sensible: por eso se expresa a través de imágenes, pues ya no es pura inteligibilidad, y por eso tiene que estar configurada por la acción del Logos en su función ontológica, o Hijo-Cristo en su función teológica. Volvemos a insistir, además, en que toda esta especulación se realiza a partir de planteamientos de exégesis bíblica. Mencionamos ahora una última cita de Hipólito:

También hacen divisiones de los que están en la Ogdóada, y Sabiduría, que es la “madre de todos los vivientes”, según ellos, junto con el fruto común del Pleroma, emitieron setenta logoi, que son los ángeles celestiales, habitantes de la Jerusalén superior, que está en los cielos. Esta Jerusalén es la Sabiduría exterior, y su esposo es el fruto común del Pleroma.²⁷

Este texto es una estupenda síntesis del razonar gnóstico, pues todo él está grávido de nociones y categorías que lo caracterizan. Así, encontramos una vez más la región mediadora, pero esta vez desdoblada tal como corresponde a su estadio de permanencia y a su movimiento procesual: la

²⁵ HIPÓLITO DE ROMA, *Refutatio* VI.30,9.

²⁶ HIPÓLITO DE ROMA, *Refutatio* V.39. En esta última cita parece muy evidente la influencia de Gálatas 4,26.

²⁷ HIPÓLITO DE ROMA, *Refutatio* VI.34,3.

permanencia (la *μονή* neoplatónica) está aquí definida como Sabiduría y Ogdóada; el movimiento (la *πρόοδος* neoplatónica) es la Sabiduría exterior (*Σοφία Ἀχαμώθ* en otra terminología gnóstica), identificada ahora con la Jerusalén superior.²⁸ En otra versión, más aristotélica como ya vio Hipólito, se trata de la Inteligencia que piensa Pensamientos. También resulta muy reveladora la aparición del fruto predilecto del Pleroma, que no es otro que el Logos-Cristo en su misión de formar y determinar ontológicamente a la Sabiduría exterior (aquí simbolizada por la Jerusalén superior). Un detalle digno de destacar es que, en este texto, la Jerusalén celeste, al identificarse con la Sabiduría exterior, corresponde a la morada de los psíquicos; mientras que la Sabiduría pleromática u Ogdóada es la morada de los espirituales o perfectos.

Nuestra última aproximación al gnosticismo será un texto del *Tratado sin título*, perteneciente al Códice de Bruce:

Y (el Hijo) elevó (consolidó) todo lo puro de la materia (psíquica) e hizo un mundo, un eón y una ciudad que se denomina incorrupción (*ἀφθαρσία*) y Jerusalén. Es llamada además la tierra nueva y es también llamada completa en sí misma (*αὐτοθελής*). Igualmente es llamada “no súbdita” (*ἀβασίλευς*).²⁹

El *Tratado sin título* es uno de esos escritos que también pueden considerarse como un paradigma de la filosofía del gnosticismo, pues en él hallamos todos los elementos claves de la gnosis cristiana, como son la inefabilidad del Uno más allá del ser, la vida intratrinitaria, el Intelecto o Logos en su

²⁸ La Sabiduría pleromática y la Sabiduría exterior equivalen a la Afrodita uránica y a la Afrodita de los matrimonios de Plotino. En el neoplatonismo es un lugar común considerar al Alma del Mundo en su doble faceta de Alma que permanece en el mundo trascendente y de Alma que se hace inmanente en la naturaleza sensible. Toda esta reflexión neoplatónica sobre el Alma del Mundo es una prolongación de *Timeo* 30b.

²⁹ *Tratado sin título* 5.32, en GARCÍA BAZÁN, *La gnosis eterna*, I, p. 353 (con algunos cambios). Por su parte, ORBE, *Estudios valentinianos* IV, p. 484, traduce este mismo párrafo del Codex bruciano, pero introduce unas interesantes variaciones con respecto a la traducción de Francisco García Bazán. Así, al traducir *ἀβασίλευς*, Orbe añade la glosa “no sujeta a *Basileus*, Arconte o Demiurgo, con lo que refuerza la idea de que la Jerusalén celeste no está sometida al dominio de la imperfección y la deficiencia”.

doble disposición interna y manifiesta, el Pleroma como delimitación inteligible, la caída en el cielo y el consecuente rescate por parte del Hijo-Logos... y no podía faltar entonces la configuración como ciudad espiritual del eón intermedio ya elevado y salvado. Una ciudad (la Jerusalén celestial) sobre la que no tienen ningún poder las potencias arcónticas y demiúrgicas del cosmos material. No es 5,32 el único sitio dentro del *Tratado sin título* donde aparece la imagen de la ciudad de arriba: en 5,54 el mismo Pleroma es constituido por el Padre como una ciudad (o como un Hombre, introduciendo así el tema del Macrántropos³⁰), ciudad que en 4,15 recibe el nombre de metrópolis. En cualquier caso, lo que estamos viendo es de qué manera la figura de la ciudad —Jerusalén en concreto— se integra como elemento del discurso filosófico. Es digno de resaltar que la asociación llevada a cabo por las familias gnósticas entre eón y ciudad tienen la virtud de determinar la Jerusalén de arriba no sólo como espacio (cualitativo), sino también como tiempo (igualmente cualitativo), dado que el Aion lleva consigo esos sentidos.

Hablando del gnóstico Heracleón,³¹ dice Orígenes en el *Comentario al Evangelio de Juan* que aquel distinguía entre una Jerusalén singular (Ιερουσαλήμ) que es la de los hebreos, y

³⁰ Con la figura del *Macrántropos* o *Metatrón* (Hombre universal, Hombre divino) enlazamos con la literatura apócrifa judía y cristiana y en concreto con el corpus henóquico, sobre todo con 3 Henoc 7,1; 48,1; etc. Se puede consultar en A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento. Ciclo de Henoch*, IV. Madrid, Cristiandad, 1984. También la llamada literatura apócrifa tiene que ser reivindicada como portadora de una gran riqueza simbólica y una alta espiritualidad. En este sentido, cf. Pierre GEOLTRAIN – Simon Claude MIMOUNI – Constantinos MACRIS (éds.), *Apocryphité: Histoire d'un concept transversal aux religions du livre*. En hommage à Pierre Geoltrain. Turnhout, Brepols, 2002.

³¹ Es altamente notable que el primer comentario al Cuarto Evangelio sea de un gnóstico, pues revela la vinculación temprana del gnosticismo con los círculos joánicos. Para una matización sobre el carácter gnóstico de Heracleón, cf. Ansgar WUCHERPFENNIG, *Heracleon Philologus. Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert* (WUNT 142). Tübingen, Mohr Siebeck, 2002, quien describe a Heracleón como un cristiano, sensible a ideas medioplatónicas, que aún no ha llegado al dualismo radical de los Valentinianos. Pero, claro está, la cuestión sigue siendo qué entendemos verdaderamente por gnosticismo.

otra en plural (Ἱεροσόλυμα) que es la de arriba: “La subida a Jerusalén encierra el significado de la subida del Señor desde la región material (hílica) a la psíquica”;³² justamente, hasta la Jerusalén celeste, lugar natural de los hombres psíquicos, salvados pero no perfectos (como son los pneumáticos que pertenecen a la región puramente espiritual o inteligible).

Terminaremos este nada exhaustivo acercamiento a la lectura filosófica del tema de la Jerusalén celeste o nueva Jerusalén en la antigüedad tardía con algunas referencias a Orígenes. El adamantino dice en otro pasaje del *Comentario al Evangelio de Juan*: “Se da también el nombre de Jerusalén a aquella (ciudad) a la que no sube ni entra ningún ser terrenal. En verdad, toda alma, que posee una elevación natural y una penetración capaz de cultivar las realidades inteligibles, es ciudadana de esta ciudad”.³³ Creo que resulta muy evidente en Orígenes que la verdadera Jerusalén se ha convertido en una categoría filosófica: pertenece al ámbito de lo noético (las realidades inteligibles) y por tanto la relación que se pueda establecer con ese ámbito ha de pertenecer también a la esfera de lo noético. Permanecer y vivir lo inteligible significa habitar en esa ciudad: “La madre de las almas es la Jerusalén celeste (...) tienen una única madre: Jerusalén”, dice Orígenes en el *Comentario al Cantar de los Cantares*.³⁴ El símbolo de la polis está completamente interiorizado y espiritualizado. Por eso se insiste en que la verdadera Jerusalén está edificada con piedras vivas,³⁵ de la misma manera que Filón nos decía que esta ciudad no estaba construida de madera o de piedra o que se trataba de “una ciudad dotada de alma (ἐμψυχος) y vida (ζῶσαν)”.³⁶

³² ORÍGENES, *Comentario al Evangelio de Juan* X.23,210. Edición, traducción y notas acerca de Patricia Andrea Ciner (BP a 116), 2 vol. Madrid, Ciudad Nueva, 2020, p.88.

³³ ORÍGENES, *Comentario al Evangelio de Juan* X.23,132 (Ciner, p. 69).

³⁴ ORÍGENES, *Comentario al Cantar de los Cantares* II.3,17 (Cant 1,6). Traducción de Argimiro Velasco Delgado. Madrid, Ciudad Nueva, 2007, p. 137.

³⁵ Cf. ORÍGENES, *Comentario al Evangelio de Juan* XIII.23,84 (Ciner, p.140).

³⁶ FILÓN, *Sobre las virtudes* 219. Edición a cargo de P. DELOBRE – M.A. SERVEL – A.M. VERILHAC, *Les Oeuvres de Philon d’Alexandrie*, Paris, Cerf, 1962.

IV

Estos sucintos acercamientos nos han mostrado la profunda riqueza de la imagen simbólica de la ciudad; aquí en concreto de la ciudad de Jerusalén. El despliegue midrásico de sus contenidos nos permite contemplar el desarrollo de la secuencia Jerusalén terrestre, Nueva Jerusalén, Jerusalén celestial, Jerusalén pleromática. Además, y siguiendo el dinamismo de la transitividad, este símbolo se asocia y se comunica con otras imágenes simbólicas (como Hombre universal) que también se ven interiorizadas. La filosofía, instrumento legítimo de la exégesis, interviene en este proceso de desvelamiento del símbolo y al mismo tiempo se ve impulsada y motivada por el símbolo. Es de reseñar que el motor que promueve todo este movimiento interpretativo sea la imagen de la ciudad, que posea las determinaciones de símbolo axial, de centro del mundo, de espacio cualitativo, de realidad ordenada y configurada ontológicamente... virtudes metafísicas que fundamentan la ciudad como realidad política. Jerusalén, por tanto, cumple y lleva a su completitud todas esas cualidades. Pero no olvidemos que, como auténtico dinamismo interpretativo, esta hermenéutica del símbolo de Jerusalén no tiene nada de movimiento mecánico, sino que por el contrario pertenece al orden de lo vivido. Es decir, que detrás de los pasos que marcan las secuencias que van desplegando imágenes y contenidos se encuentran experiencias concretas de vida. No puede ser de otra manera toda vez que el símbolo tradicional siempre cumple la función de articular la realización interna de aquel que lo vive o interpreta; es decir, el símbolo ha de ser asumido, repetido y hecho presente por cada uno pues está dirigido a cada uno de nosotros. Nos encontramos, pues, en un contexto de hermenéutica restauradora, y esto hace que el símbolo (y en concreto el símbolo de la Jerusalén celestial) pueda adquirir características personales. Esto nos podría llevar a una exégesis mariológica de la Jerusalén celestial en el *Apocalipsis* de San Juan. Pero eso sería ya motivo para otro artículo.