

## STUDIA

PhD. Francisco García Bazán, CONICET Researcher

### LA SOFÍA GNÓSTICA Y LA CONCEPCIÓN DE LA MÍSTICA ENTRE LOS NEOPLATÓNICOS

**Categoría:** Paper.

**Resumen:**

El artículo consta de dos partes. La primera (A) se refiere al significado de la figura de Sofía en la tradición gnóstica, sus raíces en las exégesis bíblicas de la Sabiduría, su simbolismo esotérico y su recepción dentro de las diferentes corrientes y documentos gnósticos indirectos y directos. La proyección del símbolo concluye con su vinculación al núcleo de la divinidad en sí misma de naturaleza oculta a la que se accede por la vía del amor comunitario. La segunda parte (B) en estrecha relación con la primera, aborda el tema en relación con la experiencia mística común a neoplatónicos y gnósticos. La fenomenología de la religión considera la mística como «la experiencia frutiva de un absoluto». Dentro del movimiento neoplatónico se confirma lo acertado de la caracterización desde una triple perspectiva: a) neoplatonismo contemplativo (Plotino), b) los gnósticos arribados a la escuela de Plotino en Roma (*Apocalipsis del Allógenes* –NHC XI, 3), c) el neoplatonismo hierático de influencia hermético-gnóstica (Jámblico de Calcis, *Sobre los misterios egipcios*).

**Palabras clave:** Gnosticismo, Nag-Hammadi, Neoplatonismo.

**Category:** Paper.

**Abstract:**

The paper covers two parts: The first one (A) deals with the significance of the Sophia's figure within Gnostic Tradition, its roots in the biblical exegesis of Wisdom, its esoteric symbolism and its reception in regards to the different Gnostic currents and documents, either direct or non-directs. The projection of the symbol concludes with its link to the nucleus of the divinity's hidden nature itself, accessible through the way of the communitarian love. The second part (B), in close relationship with the first one, tackles the mytical experience's issue in between the Neoplatonics and the Gnostics.

The phenomenology of religion considers the mystical experience as “the fruitful experience of an absolute”. According the Neoplatonic movement, it’s confirmed this rightful assertion from a triple perspective: a) the contemplative Neoplatonism (Plotinus); b) the Gnostics arrive to Plotinus’ school at Rome (*Apocalypse of Allógenes* –NHC XI, 3); c) the hieratic Neoplatonism gifted by Hermetic and Gnostic influences (Iamblichus of Chalcis, *On the Egyptian Mysteries*).

**Key words:** Gnosticism, Nag-Hammadi, Neoplatonism.

## A. LA FIGURA DE LA SOFÍA GNÓSTICA O EL DRAMA DEL AMOR EN SÍ

### I. EL FONDO BÍBLICO DE SOFÍA/SABIDURÍA

Para comprender el significado, la importancia axial y los límites de la presencia de Sofía (=Sabiduría) en el marco de la concepción gnóstica, un símbolo que alcanza un relieve particular dentro de las exposiciones de la escuela de Valentín, pero que está presente en las distintas orientaciones del gnosticismo, bien sea de naturaleza mitológica o filosófica, es necesario en primer lugar recurrir al terreno histórico-religioso de exégesis escrituraria desde el que se ha originado.

Dice *Génesis* 1,1: «En el principio creó Dios los cielos y la tierra», líneas que en la posterior paráfrasis en arameo del *Targum Palestinense* de comienzos del siglo I, se interpretan como: «Con la Sabiduría (*hukmeta*) [y a veces “con la Palabra” –*memra*-] Dios creó los cielos y la tierra». Pero de inmediato continúa Gn 1,2: «La tierra era algo caótico y vacío, y tinieblas cubrían la superficie del abismo...». Esta frase muestra claramente que los primeros versículos del Gn no constituyen una construcción himnica, ya que este segundo versículo constituye una explicación homilética que se intercala con algunas palabras aclaratorias entre el primer versículo y el tercero, que prosigue con coherencia literaria iniciando la enumeración de las obras creadas por la palabra: «Dijo Dios: “Haya luz”, y hubo luz». La interpretación targúmica basada en un midra tradicional sobre Gn 1-5, es plenamente razonable puesto que era exégesis judía habitual después del exilio babilónico que a Gn 1,1 se le adjuntara el pasaje de *Proverbios* 8, 22: «Y el Señor me creó, primicia de su camino», el que venía mediado a menudo por el Salmo 111, 10: «El Principio de Sabiduría es el temor del Señor». Esta interpretación familiar y rutinaria de los rabinos que identifican la Palabra creadora con

la Sabiduría como instrumentos inmediatos de Dios (*Dabar/Jokmat/Memrâ*) –si bien a “Palabra” le corresponde el género masculino y a “Sabiduría” el femenino –, es la comprensión inmediata que subyace en la formulación del conocido comienzo del *Evangelio de Juan* de la misma época que el *Targum Palestinense* y que construido en paralelo con Gn 1,1, tampoco es un himno: «En el Principio era la Palabra y la Palabra estaba con Dios y la Palabra era Dios». O sea, que la Palabra (*Lógos*) existía en la intimidad de Dios; residía, por lo tanto junto a Él y como Él era de naturaleza divina<sup>1</sup>.

En el *Pensamiento trimorfo* perteneciente al códice XIII de la biblioteca gnóstica de Nag Hammadi, esta lectura del prólogo del *Evangelio de Juan* como una pieza literaria que no es himnica, igualmente se confirma, aunque aparece con una presentación diferente, pues la Palabra/Sabiduría no desciende sólo una vez para asumir la corporidad humana del Cristo, sino que se “encarna” descendiendo tres veces como Sonido, Voz y Palabra. Una característica que es propiamente gnóstica y bien antigua, como lo ratifica una de las versiones extensas del *Libro secreto de Juan* que ha llegado hasta nosotros al mostrar en un resumen lapidario que es la Palabra/Madre o Prepensamiento (*Prónoia*) la que desciende tres veces para rescatar a sus vástagos espirituales:

«**30**...Yo, Providencia (*Prónoia*) perfecta del Todo, me transformo en mi simiente. Yo preexisto y voy por todos los caminos. Yo soy la abundancia de luz y el recuerdo del Pleroma. Yo he penetrado en la magnitud de la oscuridad y he resistido hasta ponerme en medio de la cárcel. Y los fundamentos del caos retemblaron y yo me escondí de ellos a causa de su perversidad, y ellos no me conocieron. Volví por segunda vez. Me puse en camino apartándome de los seres luminosos –yo soy el recuerdo de la Providencia/ y penetré hasta el fondo de la oscuridad y hasta el interior del Hades para ocuparme de mi designio. Y los fundamentos del caos retemblaron para precipitarse sobre los que se hallan en el caos y aniquilarlos. Y de nuevo me remonté hacia mi raíz luminosa a fin de evitar que fueran destruidos a destiempo. Por tercera vez me puse en camino –yo soy la luz en la luz, yo soy el recuerdo de la Providencia – para descender hasta el fondo de la oscuridad y hasta **31** el interior del Hades. Llené mi rostro con la luz del cumplimiento del Eón y penetré hasta el fondo de la cárcel de aquéllos – que es la cárcel del cuerpo – y dije: “Quien me oiga que se levante del sueño profundo”. Entonces él lloró y vertió muchas lágrimas. Se restregó los ojos y dijo: “¿Quién es el que pronuncia mi nombre y de dónde procede esta esperanza para mí, mientras estoy

encadenado a mi cárcel?”. Yo le dije: “Yo soy la Providencia de la pura luz; yo soy el pensamiento del Espíritu virginal, el que te eleva hasta el lugar del honor. Levántate y piensa que tú eres el que ha escuchado. Sigue a tu raíz; yo soy el misericordioso. Guárdate de los ángeles de la indignancia y de los demonios del caos y de todo lo que llevas adherido. Evita el sueño profundo y el lugar abismal del Hades”. Yo lo he despertado y lo he sellado en la luz del agua con cinco sellos, a fin de que a partir de ahora la muerte ya no tenga poder sobre él. Y he aquí que ahora regreso al eón perfecto. He terminado de decirte todo lo que tenías que escuchar. Te he dicho todas estas cosas para que las conozcas y las transmitas secretamente a los que participan del mismo espíritu: éste es el misterio de la raza incommovible»<sup>2</sup>.

## II. LA GNOSIS DE LOS GNÓSTICOS Y LA AVENTURA DRAMÁTICA DE SOFÍA.

Con el texto traducido se ha proporcionado una descripción arcaica y compleja de la persona de la Sabiduría actuando tanto en el plano superior como Providencia o Prepensamiento paterno, como en su función inferior cumpliendo su actividad redentora en el mundo. Con el ejercicio inseparable de ambos niveles de ejecución se ilustra en una síntesis vibrante junto con la necesaria y comprometida *función redentora* esbozada desde el origen de su aventura en el mundo, un aspecto que es esencial en el relato del mito gnóstico y que su simbolismo incorpora. Efectivamente es cada uno de los tipos figurativos que integran la historia narrada en el mito gnóstico, los que esclarecen para el mismo creyente la experiencia de la gnosis del gnóstico, la que saca a la luz la vivencia directa del tránsito de la ignorancia al saber y, por lo tanto, el conocimiento sin intermediarios e inmediato del espíritu divino que se revela o ilumina en la oscuridad a través del mito primordial que narra su actual situación cósmica, el origen de tal estado de encierro y la posibilidad de la actualización gradual de su liberación, con el retorno al estado de libertad natural como residía en el seno de Dios Padre.

En el conjunto de la peripecia mítica contada, la figura de Sofía es el eje maestro del descenso y el ascenso pneumáticos y sobre su historia sobrenatural gira el conjunto de desventuras que agobian al hombre espiritual o pneumático y las posibilidades del desvaneciendo de ellas.

El maestro gnóstico Valentín (primera mitad del siglo II) ha enseñado al respecto una doctrina completa y sugestiva en la homilia titulada *Evangelio de la*

*Verdad* (NHC I,3), pronunciada en un círculo esotérico alejandrino, y sus discípulos Ptolomeo<sup>3</sup> y el anónimo redactor del *Tratado tripartito* (NHC I,5), le han agregado a su pintura perspectivas magistrales.

Dios Padre convive con la Madre o Espíritu Santo en eterno Silencio y en este seno de serena suavidad coexiste el Hijo sempiterno. En la circularidad del amor recíproco Padre/Hijo es el Espíritu/Madre la que inspira y es instrumento sin mutabilidad de la mutua entrega. Un reflejo de esta actividad inalterable es la Plenitud, el Pleroma de las eternidades que son siempre y entonan la gloria, la imagen sin sombra de la Divinidad, una y trina. Por eso el “Nombre del Padre es el Hijo”<sup>4</sup> y en él se ostentan la totalidad simultánea de sus atributos. Tampoco es posible que la imagen transparente del Padre se oscurezca, es Totalidad única de luz y si alguno de sus aspectos se debilitara sus consecuencias abarcarían a la Plenitud toda, ya que en cada característica reside la totalidad bajo un punto de vista parcial. Se trata de la norma natural del uno-todo invadido por la libertad de que gozan los seres pleromáticos, personales y eternos, comunicados o abiertos entre sí, como las tres divinas personas supremas, en las que se integran por el Hijo.

### III. EL TRASPIÉ DE SOFÍA

Pero el más joven y periférico de los Eones, Sofía, ha querido voluntariamente elevar su palabra de amor, de entrega de sí, al Padre, sin la consulta ni el consentimiento de su connatural pareja masculina (*syzygia*), su consorte Deseado, de este modo ha detenido su actividad amorosa espontánea colectiva (*Pístis Sophia*), su libre propósito (*proairesis*) de ascender amorosamente hacia el Padre no podía incluir una mala intención, pero sí una falta de prudencia, un exceso de confianza en sí misma que iba a traer inesperadas consecuencias, la ruptura del equilibrio de la entrega pleromática y de este modo el enfriamiento o deficiencia amorosa hacia su consorte por un exceso de amor imprevisto y frustrado hacia el Padre – pues se sobreentiende que el Amor paterno pleno y sin accidentes corresponde a la Madre superior –, ya que:

«Actuó irreflexivamente, con un amor (*agápe*) desbordante, y avanzó hacia lo que rodea a la gloria perfecta, porque no fue contra la voluntad del Padre que este Logos fue engendrado, es decir, que tampoco contra ella iba a avanzar»<sup>5</sup>. La decisión imprudente traerá aparejada consecuencias irreparables y la primera será la invasión de lo ilógico o irrazonable en el Pleroma, motivada por la pronunciación de una palabra

que oculta la imagen, porque no es reflejo, sino capricho. Surge así el desconcierto que es una sombra sobre la Plenitud. Y que analíticamente se desarrolla del siguiente modo: primero la perturbación acaece en la idiosincrasia de Sofía, porque con su actividad amorosa carente de mesura ha enturbiado el conocimiento, de esta manera no puede sostener la visión de la Luz y debe descender. Mira al seno de Dios que igualmente es indiscernible e incompatible con su amor pleromático individual. Sola e insegura, duda. Pero la duda implica división y separación de sí, y de aquí nacen el olvido y la ignorancia de ella misma. La mismidad, lo que Sofía es, permanece sin cambio siendo un Eón, pero su impotente elevación la cubre de debilidades, que son los productos relajantes del desencanto y que la persiguen y oprimen mientras está alejada de sí. Ninguna de estas pasiones podían residir en el Pleroma, por eso la sustancia espiritual o *agapética* comprometida de ella envuelta por las pasiones originadas en su impulso inconveniente han salido expulsadas de él y se encuentra necesitada de purificación. En otros términos, lo propio de Sofía que para poder volver a la Plenitud debe estar en esencia resplandeciente.

Lo que se ha descrito y que el autor del *Tratado tripartito* enseña bajo el nombre de *Lógos* –confirmando de este modo lo fácil que era para un intérprete cristiano-gnóstico de formación judía adaptar el lenguaje de la cultura religiosa judeo-helenística a las categorías reflexivas de la filosofía gentil, lo que irritaba a Plotino al cotejar este vocabulario con la tersura lingüística de su tradición platónica –, Ireneo de Lión, lo transmite del siguiente modo, habiendo leído una fuente gnóstica proveniente de Ptolomeo :

«No siéndole (a Sabiduría) posible superar el Límite a causa de estar mezclada con la pasión y quedando sola separada afuera, ha caído bajo la acción total de la pasión, que es multiforme y variada, y padece aflicción, puesto que no ha comprendido; miedo porque teme perder la vida al igual que la luz; estupor sobre estas cosas, y todo en la ignorancia...dicen que así surge la estructura y sustancia de la materia, desde la que se establece este mundo. Efectivamente de la conversión el alma total del cosmos y el demiurgo han tomado el origen, y del temor y de la aflicción toma el principio lo demás, ya que de sus lágrimas ha nacido la sustancia húmeda; de su risa la luminosa; de la aflicción y del estupor, los elementos corporales del cosmos. Pues, como dicen, en ocasiones lloraba y sentía aflicción, porque se encontraba sola abandonada en la tiniebla y el vacío, pero en otras viniéndole el pensamiento de la luz

que la había abandonado se reanimaba y reía. Pero luego de nuevo temía. Y nuevamente sentía aflicción y estupor»<sup>6</sup>.

Pero muy pronto se cumplirá el requisito de la purificación iniciada por la misma Sofía, pues desviada de la Plenitud se convierte o vuelve hacia sí misma (*epistrophé*) y conociéndose en su propia esencia se arrepiente (*metánoia*) por lo que no es, pero de su error y de su arrepentimiento ha surgido el creador o demiurgo, de naturaleza psíquica, mientras que del simple tropiezo se han originado las pasiones, que se han materializado. Es de nuevo Ireneo de Lión, el que nos entrega la correspondiente noticia:

«Por consiguiente ahora existían según ellos estos tres sustratos: uno a partir de las pasiones, que era la materia; otro a partir de la conversión, que era lo psíquico, y el que ha sido dado a luz, es decir lo espiritual...Pues bien, dicen después que la sustancia material se ha constituido de tres pasiones, miedo (*phóbos*), aflicción (*lýpes*) y estupor (*ekpléxis*). A partir del temor y de la conversión se han constituido los psíquicos. De la conversión pretenden que ha tomado nacimiento el demiurgo, pero del temor toda la restante realidad psíquica, como las almas de los animales sin razón, de las fieras y de los hombres...Enseñan que de la aflicción proceden los “espíritus de la maldad” (Ef 6,12), de donde también ha tenido lugar el nacimiento del diablo (*diábolos*) al que también llaman “dominador del mundo” (*kosmokrátor*), los demonios y toda la realidad espiritual de la maldad. Dicen, sin embargo, que el demiurgo es el hijo psíquico de la madre de ellos, pero el dominador del mundo, una criatura del demiurgo. Además, que el dominador del mundo conoce lo que está sobre él, ya que es un espíritu de maldad, mientras que el demiurgo lo ignora, precisamente porque es psíquico. Su madre habita en el lugar supraceleste, es decir, en el intermedio, pero el demiurgo en el celeste, es decir, en la Hebdómada, y el dominador del mundo en nuestro mundo. Y del impacto y el estupor, como se ha dicho, surgen los elementos corpóreos del cosmos, como desde lo más denso: la tierra de acuerdo con el impacto es la fijeza, el agua, según el temor, el movimiento, y el aire, según la aflicción, el ajustamiento; pero enseñan que para todos éstos el fuego engendra muerte y corrupción y que la ignorancia se oculta en las tres pasiones»<sup>7</sup>.

Y mientras que ella como Sabiduría (*Jokmat*) rápidamente ha vuelto al Pleroma en su aspecto esencial o “sustancia”, en el otro, el progresivo y de la “formación por el conocimiento”, y el correspondiente al arrepentimiento, ha quedado

en el cielo más alto, en la Ogdóada, para ir atrayendo hacia sí como Madre inferior a todos los vástagos que le son propios para transportarlos al Pleroma y cuando todos estos miembros suyos hayan sido rescatados y reunidos, será el fin del mundo –por este motivo en este plano de la economía liberadora cósmica dice Ireneo que llaman a la madre Sofía Ajamoth, es decir, en plural, puesto que se ocupa de todas sus parcelas espirituales que tiene que reunir –. Pero este diseño providencial inferior reflejo del de la Madre superior, Amor o seno del Padre, involucra una tarea compleja que implica la creación del mundo y del hombre por el artesano demiurgo y la desaparición del mal, que aleja de la divinidad una y trina.

Será el demiurgo – hijo ocultado y separado de sí por su madre Sofía, porque como vástago prematuro la avergüenza –, creador fatuo e ignorante, el que se dedicará a la tarea de crear un mundo. Un producto delirante que es el resultado de la actividad de una mente vacua, necia y prepotente. Un mundo que proviene del vacío y retornará a la nada. En esta instancia del mito nuevamente la intervención de Sofía actuando como providencia inferior dirigirá el designio universal en un doble plano: a) orientando inconscientemente al demiurgo para que conforme su obra viviente espaciotemporal y material a un modelo superior que le permitirá que el desarrollo cósmico esté al servicio de la salvación de cuanto hay de espiritual escondido en el universo constituido de materia pasional y elemental, el que desafía a la liberación y b) de manera más activa, para que interviniendo directamente en la plasmación del hombre en el Paraíso a los materiales burdos y sutiles aportados por los ángeles o servidores del demiurgo, de naturaleza material (hílica) y animal (psíquica), que permiten que el hombre se mueva, pero no se yerga, le insufla el soplo o hálito de vida amorosa que encerraba en su interior. Por el súbito resplandor y la palabra articulada la obra humana formada, los ángeles quedarán admirados y su jefe por envidia ideará el pretexto de la tentación de Eva por la serpiente, con el fin de que el demiurgo obtuso y prepotente al ver desobedecidos sus mandatos, los arroje de sus dominios celestiales, así el verdadero “príncipe de este mundo” imagina con su ardid que su imperio sobre el hombre y su universo mundanal no tendrá conclusión, pues mientras haya espíritu preso en el cosmos, gran animal viviente, él persistirá con su maligna y hegemónica arrogancia. Pretensión inútil del “dominador del cosmos”, pues la Sofía primera desde la altura infinita del seno paterno, como Providencia superior estará animando en la Ogdóada a su aspecto de Sabiduría inferior para que los vástagos dispersos, las chispas de Amor,

retornen a ella, completen el cuerpo de luz total y entren todos juntos en el Pleroma, produciendo la disolución del mundo por el repliegue de lo oculto a lo Inmanifestable en sí mismo.

En este caso señalado las actividades de Sofía son mucho más directas en relación con el gnóstico. Opera como señora del tiempo y de la historia, puesto que a la pasión erótica o generativa infiltrada por “el príncipe de este mundo” en la naturaleza y en sus diversos modos de “frotamiento impuro” –y en tanto que los seres humanos participan de ella – para lograr así su perpetuación específica y de esta manera el encarcelamiento indefinido del pneuma, Sofía responde solícitamente con su cuidado providencial de manera que la historia y el tiempo estén a su servicio y que a la historia profana subyazca la sagrada que gradualmente conduce hacia la liberación de todo el género espiritual.

En última instancia es la Madre Sofía primera la que en paz como la intimidad amorosa del Padre actúa para que el Hijo, Hombre Celeste o Primordial, el Cristo superior, después de haber dispersado sus miembros en el cosmos ilusorio o inferior, se recupere y el conjunto de sus vástagos eónicos y andróginos canten la gloria del Padre como la asamblea preexistente a los Eones o anterior a las edades, por eso el Cristo Salvador fue enviado como el fruto de todos los eones del Pleroma.

#### IV. ORIGEN DEL MITO DE SOFÍA. SU VÍNCULO INSEPARABLE CON LA EXÉGESIS BÍBLICA TRADICIONAL Y SU RELACIÓN CON LA CONCEPCIÓN DEL AMOR RELIGIOSO

El mundo en el que el gnóstico se “encuentra arrojado” no se puede entender sin incluir en su horizonte una nota imprescindible de él, la Sagrada Escritura y la interpretación que la acompaña. No existe en la “precomprensión del mundo” gnóstica una imagen en relación con la existencia humana (*Dasein*) que pueda excluir o reemplazar a la nota de la tradición sagrada. Por lo tanto, las tentativas de “desobjetivación” o “desmitologización” proyectadas sobre la concepción gnóstica como lo trató de llevar a cabo H. Jonas bajo la doble influencia de M. Heidegger y R. Bultmann estaban desde el comienzo condenadas al fracaso a causa de su óptica limitada de visión. Lo mismo sucede con la injustificada insistencia de Jonas en el antijudaísmo gnóstico, basada en una interpretación incierta y sesgada de la naturaleza del Demiurgo/Yahvé y el desconocimiento de la diversidad de corrientes de

interpretación bíblicas anteriores a la tendencia rabínica de la Academia de Yabné o Jamnia .

En el caso de la figura de Sofía esencial en la configuración del relato gnóstico, el primer versículo de *Génesis* acompañada de una constante reflexión hermenéutica, más que secular, milenaria, que ha concitado, es una muestra irrefutable de lo que se acaba de escribir: «En el comienzo Dios (los dioses) creó los cielos y la tierra». La expresión “creó” (*bará*) incluye la potencia productora de una Divinidad que encierra en su interioridad, “en el principio”, la Palabra que crea. Se trata de tres principios personales en unidad, no de tres modalidades – concepción modalista– de un Uno. El funcionamiento autónomo de cada uno de los principios lo confirma. Por eso con familiaridad en las exégesis judías de su época y superando las polémicas sobre los “dos poderes en el cielo” que las posteriores exégesis rabínicas han acallado, en defensa *canónica* del monoteísmo, el prólogo juanino sostiene: «En el principio (*en arkhé*) era la Palabra (*Lógos*) y la Palabra estaba con Dios y la Palabra era Dios (*theós*)... Y sin ella nada se produjo» (Jn 1, 1-3).

En el mismo comienzo de las múltiples exégesis concurrentes se denuncia la riqueza del pasaje y con ella la ambigüedad que delata la naturaleza de la Palabra-Logos/Sabiduría-Sophía, porque su naturaleza intermediaria, el lazo del Amor, por una parte, en el seno paterno está con Dios; pero por otra, está nutriendo a la Palabra para que esté junto a Dios sosteniendo la convivencia interiormente, con la totalidad de su potencia, pero no proyectándola hacia fuera. Esta ambivalencia saca a la economía divina de sus relaciones completas en el núcleo familiar y la arroja a una aventura inesperada, la expansión creadora.

Las consecuencias de la fuga del centro de lo inmanifestable y distinto – que clama en la naturaleza del hombre y que es a lo que aspira íntimamente –ha quedado acuñado como la aventura de Sofía y la desventura paralela del hombre neumático en la literatura religiosa de Occidente –. Porque se trata en general del espacio que se abre entre el amor falso y el verdadero amor y las consecuencias que desata su confusión: alejamiento de lo divino y doloroso peregrinaje en la oscuridad.

Si la Palabra/Sabiduría plena de amor hubiera seguido espontáneamente cumpliendo su rito de entrega total al Padre como una parte del Pleroma en concierto matrimonial de acuerdo con su peculiaridad andrógina, el Amor/Vida/Espíritu insuflado

completamente en la existencia paterna y filial, no hubiera tenido modificación. Pero la detención de Sofía en el ejercicio amoroso normal la llevó a querer modificar la condición de la *agápe*, como se ofrece en la divinidad Padre y en la divinidad Hijo, inseparables en tal sentido de la divinidad Madre/Espíritu. Porque como reflejo libre, pero andrógino, de esta última en el Hijo se alejó de lo divino, originó el mal que es lo opuesto al bien –bien es aquello hacia lo que todo tiende y, por oposición, mal aquello de lo que todo se aleja–, generó las pasiones, trastornó al Pleroma, originó la posibilidad del mundo inseguro, atomizado y transitorio y comenzó el sufrimiento humano de la búsqueda insaciable de la Plenitud, al haberse perdido. El clamor prototípico de la Sofía inferior desde el cosmos abarca el anhelo profundo de todo el género de los hombres del Espíritu, cuya naturaleza femenina hundida en los lugares inferiores aspira sin descanso a ser completada por la Madre/Vida, la Sofía, seno del Padre, amor sin decaimiento entre el Padre y el Hijo, de manera que alcanzado su lugar filial en la gloria del Hijo, invadida por el Amor perenne, no vuelva a caer enredada en las vanidades de lo manifiesto e inestable.

Lo expresado últimamente nos permite ingresar con reflexiones paralelas en la segunda parte del trabajo.

## B. LA CONCEPCIÓN DE LA MÍSTICA ENTRE LOS NEOPLATÓNICOS

Con buen criterio se ha definido fenomenológicamente la mística como «la experiencia frutiva de un absoluto». Un tipo de fenómeno de hecho tan especial que aporta a quien lo experimenta, una forma de saber liberado de condicionamientos e impregnado plenamente de satisfacción gozosa, por eso participando íntimamente de la naturaleza de lo que es enteramente desatado (*ab-solutus*)<sup>8</sup>.

## V. EXPERIENCIA MÍSTICA Y EXPOSICIÓN METAFÍSICA EN PLOTINO

Plotino, el maestro neoplatónico por antonomasia (203-270 de n. e.), escribía conscientemente en uno de sus primeros cursos lectivos romanos, estas palabras precisas:

«Muchas veces, al despertarme del cuerpo y volver a mí mismo, apartándome de las otras cosas y entrando en mí mismo, veo una belleza extraordinariamente maravillosa, y me convenzo entonces más que nunca de que pertenezco a la parte superior de los seres, actualizo la forma de vida más eximia e, identificado con la

divinidad y establecido en ella, ejercito aquella forma de actividad y me sitúo por encima de todo el resto de lo inteligible. Pero cuando luego, tras esa estancia en la región divina, desciendo del intelecto al raciocinio, me pregunto perplejo como es posible esta mi bajada de ahora y cómo es posible que mi alma haya llegado jamás a estar dentro del cuerpo a pesar de ser tal cual se me manifestó en sí misma estando en un cuerpo»<sup>9</sup>.

Este pasaje confirma a Plotino no sólo como filósofo – amante de la sabiduría y expositor de esta inclinación a través de un discurso racional claro y poblado de imágenes y símbolos que proyectan su lenguaje hacia niveles no dichos –, sino asimismo como místico, porque ha llegado a comprobar personalmente sus aspiraciones de saber por una triple experiencia o por tres pruebas empíricas diversas, ajenas a la materia sensible: una identidad última inefable – con el fundamento infundamentado –; una unión inteligible con el uno-todo, simultáneo en sus partes – el principio de inteligibilidad universal –; una simpatía profunda atemporal e inespacial con el uno y todo –con la fuente brotante de la vida cósmica que se extiende y configura alternativamente –. O sea, las tres hipóstasis o realidades básicas que subsisten ocultas en los hechos cambiantes y sus movimientos: el Bien/Uno, el Intelecto y el Alma, que se revelan en tanto que realidades con sus correlativas contrastaciones vivenciales, que son las que en última instancia permiten las descripciones. Como lo convalida genéricamente su biógrafo Porfirio: «Mientras estuve yo con él, cuatro veces alcanzó esta meta [aunarse con el Dios omnitrascendente] merced a una actividad inefable»<sup>10</sup>.

En diversas ocasiones en sus clases profesadas en Roma desde el 244 al 268, Plotino se refiere a esta complejidad de grados de la experiencia mística que acompaña al trato directo e inmediato con lo real y para cuya captación rebelde a las acuñaciones de los nombres que aspiran inútilmente a darle una significación unívoca utiliza varias denominaciones:

«Si alguno llega a contemplar lo que hay en el santuario, tampoco hubo una contemplación según el significado habitual de este vocablo, sino un modo diferente de ver, éxtasis, simplificación y abandono de sí, deseo de contacto, reposo y saber de un buen ajustamiento»<sup>11</sup>.

Pero no deja por eso de describir la experiencia, en tanto que le es posible. Atendamos a este ejemplo, que ilustra los tres grados de verificación, reduciendo la

terminología de la práctica colectiva de los cultos de misterio al orden individual, como también lo hizo Platón:

«En este momento el alma está de tal manera establecida, que incluso menosprecia el pensar, que en otro tiempo prefería, puesto que el pensar era un cierto movimiento, pero ella no quiere moverse... Pero allí generada y teniendo lo inteligible en sí piensa; empero, apenas después que ha visto a Aquel, el Dios, deja ya todo a un lado, como alguien que habiendo ingresado en una mansión diversamente adornada y así bella, contempla en su interior cada uno de los adornos y está admirado antes de ver al dueño de casa, pero viendo a éste lo admira también, ya que no es del género de las estatuas, sino digno realmente de ver, dejando lo restante y lo atiende a él solo, y después mirándole y no apartando la vista de él, por la continuidad de la visión no puede ver ya un espectáculo diverso, sino fundir su visión con el espectáculo que mira, de manera que lo que antes era en ella objeto visto, ahora es visión, y olvida todos los demás espectáculos. Y quizás el ejemplo guardara mejor la analogía, si no fuese un hombre el que ha atraído la atención del contemplante desviándolo de la observación del contenido de la mansión, sino un dios... Pues bien, el Intelecto posee ciertamente la facultad de pensar, con la que ve lo que hay en él, y aquella con la que mira lo que está más allá de él con cierta intuición y aceptación, de acuerdo con esta facultad primero ve solamente y después mientras ve, domina al Intelecto también y es unidad: la primera es la contemplación sabia del Intelecto, esta otra, el Intelecto amante. Porque cuando el Intelecto “ebrio de néctar” (*Banquete* 203B 5) sale de sí, entonces es amante, porque por la satisfacción está desplegado en bienestar; y para él es mejor estar ebrio de semejante embriaguez que permanecer tan solemne»<sup>12</sup>.

Los testimonios ofrecidos y que fácilmente se pueden multiplicar<sup>13</sup>, parecen traer claridad a la concepción de la experiencia mística en la más metafísica de las corrientes platónicas de la antigüedad, el neoplatonismo contemplativo de Plotino y Porfirio. Pero resultan chocantes estas afirmaciones si se cotejan con las noticias al respecto que nos han llegado de ciertos escritores gnósticos que estaban mezclados en el heterogéneo discipulado plotiniano y que asistían a las reuniones de escuela del Maestro en Roma, nos referimos a los discípulos de Adelfio y Aquilino. Estos gnósticos, si se presta atención a lo que Plotino dice contra ellos en sus cuatro diatribas antignósticas (*Enéadas* III,8; V,8; V,5 y II,9), tenían formación valentiniana y por lo que informa Porfirio en la *Vida de Plotino* XVI, con referencia a las discusiones doctrinales internas,

habían traído a la escuela algunos apocalipsis en los que los conceptos platónicos pitagorizantes, setianos y valentinianos se combinaban armónicamente sobre la base del relato o mito gnóstico que unificaba el discurso. Con estos escritos simplemente querían probar la solidez teosófica y la antigüedad tradicional de unas ideas que superaban en profundidad y experiencia sagrada –solían sostener– al mismo Platón. La razón de la superioridad de estas enseñanzas era que habían surgido de fuentes tradicionales más arcaicas y genuinas. El mismo Pitágoras como discípulo de los magos iraníes había participado de esta “filosofía tradicional”, la que se conservaba en su pureza en los transmisores gnósticos de la tradición esotérica primordial paradisiaca –la de la cadena setiana ininterrumpida de los hijos de la luz – y sus manuscritos, que allí se ofrecían, lo podían confirmar. Se trata de textos gnósticos que juegan oportunamente su función en un contexto polémico y dialogante de una escuela filosófica que se autodenomina “platónica”, por eso es legítimo incluirlos aquí.

#### VI.- LA EXPERIENCIA “MÍSTICA” DE LA TEOSOFÍA GNÓSTICA

Las revelaciones a que hemos hecho mención son tres, los Apocalipsis de *Zostriano* y del *Allógenes* –provenientes de la biblioteca de Nag Hammadi<sup>14</sup>– y el de *Nicoteo*, tenido en cuenta por el *Tratado sin título* del código de Bruce y por el *Comentario a la letra omega* del alquimista Zósimo de Panópolis<sup>15</sup>.

De los tres documentos mencionados vamos a seleccionar un pasaje del *Allógenes* porque el testimonio, moviéndose en un círculo que intersecta con la orientación contemplativa de Plotino, según él y Porfirio vía segura para la experiencia mística, muestra una concepción diferente: la primera diferencia es sostener que la experiencia última y plena de satisfacción de la unión no es efímera, sino permanente, y que la base normal para alcanzarla no es la concentración del individuo en soledad, sino de la persona en comunidad, al punto de que este texto como el de *Zostriano* pertenece a un contexto bautismal e iniciático, en cuyo ascenso se alcanzan graduales experiencias de revelaciones divinas que van transformando o proporcionando libertad al iniciado. Una nueva discrepancia tiene que ver con el fin que se alcanza: éste al ser inactividad o serenidad en sí misma viene al iniciando, lo inunda y así se disuelve cualquier condicionamiento para siempre: es un modo de “conocer desconociendo”; cualquier otra realidad es nada, porque proviene de la nada, y así se esfuma. La gnosis no tiene retorno o es inamisible. Se utilizan estos recursos expresivos para dar a entender el carácter genuino de este tipo de experiencia –como se verá de inmediato – que de manera

balbuciente sólo ha atinado a repetir Dionisio Areopagita y quizás, Nicolás de Cusa<sup>16</sup>. Finalmente, se utiliza este tipo de reflexión para describir la fusión mística, porque, en realidad, cualquier forma de manifestación es simplemente encubrimiento de la realidad misma que es lo oculto o apócrifo (*apó-krypto*), lo que se esconde *a partir de sí mismo*, lo inmanifiesto que cela el Silencio y que se opone de este modo a lo apocalíptico o revelado (*apó-kalypto*), *fuera de lo oculto*. Dos verbos griegos parientes, pero cuyos compuestos por el valor diverso de la misma preposición que los precede ratifican una oposición que caracteriza el contraste entre gnosis y apocalipsis. Dice el *Allógenes* (NHC XI,3) refiriéndose al Dios desconocido y la identidad postrera del espíritu, en un lenguaje que conserva afinidades y distinciones profundas con el de Plotino:

« Oh, Allógenes, mira silenciosamente la forma en que existe la felicidad en silencio, en la que te conoces a ti mismo como eres, buscándote asciende hacia la Vitalidad que verás en movimiento. Y si no te es posible estar firme, no temas; pero si quieres mantenerte firme asciende a la Existencia y la encontrarás firme y en reposo a semejanza del que verdaderamente está en reposo. Y comprende todas estas cosas en silencio y sin actividad. Y cuando recibas una revelación sobre él por medio de una revelación del Incognoscible (del que si lo conoces debe ser desconociéndole) y si te atemorizas allí, retírate hacia atrás a causa de las energías activas. Igualmente cuando llegues a ser perfecto en aquel lugar, guarda silencio. Y conforme al modelo que hay en ti, toma conocimiento también de esta forma que es así lo que existe en todos éstos de acuerdo con este modelo. Y no te disperses demasiado, para que puedas estar firme. Tampoco desees la actividad, no sea que caigas lejos del estado de inactividad que hay en ti que pertenece al Incognoscible. No le conozcas, porque es imposible; pero si por medio de un pensamiento iluminado le puedes conocer, desconócelo. Ahora bien, escuchaba estas cosas como me las decían. Había una paz silenciosa dentro de mí y oí la bendición por la que me conozco como soy. Y ascendí hasta la Vitalidad...y me mantuve firme, no con resistencia, sino pacíficamente...Y ascendí hasta la Existencia...Y quedé colmado de una revelación primordial del Incognoscible. Aun cuando era ignorante de él, le conocí y quedé y recibí poder de él. Después que hube recibido una fuerza eterna conocí lo que existe en mí y a la Potencia triple junto con la revelación de lo que en ella es ilimitable. Y por medio de una revelación primordial del Primero que es desconocido para todos, vi al Dios que es más que perfecto y a la Potencia triple que existe en todos ellos. Buscaba al Dios inefable e incognoscible (al

que es de tal índole que si alguien pudiera conocerle enteramente, lo desconocería, el que subsiste en paz y silencio y es incognoscible, sabiéndose de él por la acción mediadora de la Potencia triple»<sup>17</sup>.

Se comprende que ante esta integración profunda de la elevación introspectiva con la praxis litúrgica reservada en cotejo con las ideas neoplatónicas, las exigencias autorrealizativas de los miembros de la que llegará a ser la escuela neoplatónica hierática en Atenas y Alejandría, ensayará prestamente otras iniciativas. Veamos como modelo al pensador instaurador de la corriente.

#### VII. JÁMBLICO DE CALCIS, EL HERMETISMO Y EL NEOPLATONISMO TEÚRGICO.

La posición de Jámblico de Calcis (240-325) frente al platonismo pitagorizante de Plotino y Porfirio implica continuidad, pero asimismo diferencias.

Las divergencias se manifiestan en la primera etapa de las enseñanzas de Jámblico, cuando incluye en su “filosofía tradicional” que pitagoriza más a fondo, un elemento admitido por Platón, la sabiduría de los egipcios, y al identificar ésta con su tradición sacerdotal conservada en los escritos herméticos y la asimilación de las prácticas litúrgicas de la teúrgia caldaica.

Este pensamiento temprano de Jámblico influye en su concepción de las hipóstasis que al hacer hincapié en el concepto de “intermediario” transforma la doctrina rígida de Plotino sobre ellas; además, al interpretar el Alma como un mixto de incorpóreo y corpóreo sin comienzo ni fin, le confiere una sustancia o esencia propia, que la distingue precisamente tanto del Intelecto como del cuerpo cósmico. Las almas humanas, como naturalezas intermedias, por lo tanto, permanecen en el cosmos como entidades de composición mixta que revelan diversos grados de perfección en la medida en que más asimilen la semejanza del Intelecto o la desemejanza del cuerpo, sin confundirse con ninguno de ellos. De este modo la invasión de lo divino en el alma será gracias a la participación en las experiencias teúrgicas y sus prácticas, lo que es diverso a la mística contemplativa y trascendentalista de Plotino, al entender éste el alma como “entre” el Intelecto y el cuerpo y no de naturaleza mediadora o combinada.

En los dos casos señalados es lícito pensar que la influencia del gnosticismo sobre Jámblico es digna de notar así como el empleo de sus conceptos a través del

conocimiento de los tratados hermético-gnósticos que han aparecido en la biblioteca de Nag Hammadi (NHC VI, 6,7,8)<sup>18</sup>.

En los *Misterios egipcios* (*De mysteriis aegyptiorum*), la obra que más nos acerca al tema que tratamos, el sacerdote Abammon –personaje que representa al mismo Jámblico– no sólo señala a Anebón que los orígenes de la filosofía tradicional platónico-pitagorizante que alcanza la gnosis provienen del hermetismo egipcio, sino asimismo agrega que la filosofía y la teología no logran su plenitud, sino en la prueba experimental del contacto con los dioses y que la continuidad de tal contacto o unión no es posible por el simple afinamiento del conocimiento que siempre es reflejo, sino gracias a la participación en la actividad del culto puro, que es denominado asimismo teúrgia –“acción de los dioses”–, cuando éstos encuentran el vehículo, sustrato o cuerpo puro y estable, que permite que ellos tomen posesión con su propia actividad del alma que anima ese cuerpo purificado y ella misma con superior semejanza al Intelecto y sus influjos, que al cuerpo, y los suyos. Pero Jámblico también admite que la teúrgia ha sido practicada en sus orígenes por los (magos) caldeos, siendo asimismo inseparable del “camino de Hermes”.

Como confirmación de lo explicado concluye Jámblico la respuesta a Anebón con este sugestivo párrafo, indicándole cómo el alma del hombre se libera de la fatalidad:

«Por lo tanto se debe examinar a fondo cómo el hombre se libera y evade estos lazos. Pues no hay otro medio que el conocimiento de los dioses (*gnosis theôn*), porque la idea de la felicidad es conocer científicamente el bien, igual que la idea del mal consiste en el olvido de los bienes y el engaño respecto del mal. Una está, por consiguiente, con lo divino, pero la parte inferior es inseparable de lo mortal; una toma medida de la sustancia de los inteligibles por los caminos hieráticos, otra desviada de los principios, se arroja en la medición de la idea corporal; una es conocimiento del Padre, la otra, alejamiento de él y olvido del Dios Padre anterior a la esencia, puesto que es principio en sí, y una conserva la vida verdadera elevándola hacia su Padre, la otra abaja al hombre primordial (*ton genarkhoûnta ánthropon*) hasta lo que nunca permanece y, en cambio, siempre fluye. Considera, pues, así este primer camino de la felicidad manteniendo la plenitud intelectual de las almas por la unión divina; pero el don hierático y teúrgico de la felicidad se llama puerta hacia el dios demiurgo del universo, lugar o morada del bien. Posee como facultad primera otorgar la pureza del

alma que es más perfecta que la pureza del cuerpo; después de la preparación del pensamiento para la participación y contemplación del bien y la liberación de todo lo opuesto, y después de esto la unión con los dioses dispensadores de bienes. Y Después de haber unido al alma con cada una de las partes del universo y con las potencias divinas que discurren a través de todas, entonces ella conduce al alma al demiurgo universal, la pone a su lado y la une fuera de toda materia a la razón eterna única; o sea, lo repito, une el alma a la potencia autoengendada, movida por sí misma y que sostiene al universo, la potencia intelectual, administradora del universo y que eleva hasta la verdad inteligible, que es fin en sí misma, creadora, y la conecta a las otras potencias demiúrgicas del Dios, particularmente, de modo que el alma teúrgica es establecida completamente en sus actividades, sus intelecciones y sus producciones. Entonces igualmente instala al alma en el dios demiurgo en su totalidad. Éste es el fin de la ascensión hierática entre los egipcios. El Bien en sí, en tanto que lo divino, piensan que es el Dios anterior a lo que entiende, pero el relativo al hombre, la unión con él, lo que Bytis interpretó a partir de los libros herméticos. Esta parte, pues, como supones, “no ha sido relegada por los egipcios”, sino que ha sido transmitida del modo conveniente a la divinidad. Tampoco los teúrgos “turban la mente divina con cosas de poca importancia”, sino con las que tienen que ver con la percepción del alma, su liberación y su conservación; tampoco se ocupan “de cosas difíciles e inútiles para los hombres”, sino, al contrario, de las más aprovechables de todas para el alma; ni “son engañados por un demon de error” los que han dominado la naturaleza engañadora y demoníaca para elevarse a la inteligible y divina»<sup>19</sup>.

Jámblico, pues, corrige a Plotino. El conocimiento intelectual y las virtudes inteligibles son importantes, pero detienen el progreso perfectivo del alma si ella no se torna receptáculo limpio para recibir conjuntamente el conocimiento y la voluntad divinas y realizar sin obstáculos la “operación divina” (*theoû érgon*) en el hombre. La actividad de los dioses que es visible y que está distribuida armónicamente por todo el cosmos y especialmente concentrada en símbolos, signos, nombres y acciones divinas. En compañía de ellos es posible que las almas lleven a cabo un desplazamiento constante de ascenso y bajada por los caminos sagrados a los que están invitadas a recorrer.

Este neoplatonismo es escuela de filosofía integral –vía iniciática de conocimiento constituida e institucionalizada como la Escuela platónica de Atenas –,

que proseguirá completa con sus guías: Plutarco el Anciano, Nestorio el Mayor, Nestorio padre de Plutarco de Atenas – todos ellos anteriores a Siriano– pensadores e hierofantes que pertenecen a una misma familia. Es cierto que la continuidad de este renacimiento académico singular se fractura con el mencionado Siriano, que sólo es Escolarca de la Academia, pero se rehabilita con Proclo, quien al ser acogido por Asclepigenia, la hija de Plutarco de Atenas, reúne nuevamente junto con su saber portentoso y gradualmente aprendido de Aristóteles, Platón y las tradiciones más secretas –órficas y caldaicas– el depósito iniciático que Asclepigenia había recibido de su progenitor y éste, de Nestorio. Se reúnen de este modo nuevamente en una misma persona las funciones teórica y práctica, contemplativa y teúrgica, reactualizándose la línea completa de los buscadores de la sabiduría íntegros o hieráticos. Entre ellos la filosofía es el introito a la Sabiduría misma, como «ciencia del ser que verdaderamente es», o “conocimiento (gnosis) de los hechos divinos», la auténtica vía autorrealizativa, en experiencia comunitaria teórica y ritual o modo de vida filosófica que libera.

Se ha hecho referencia a tres tipos de experiencia de lo indecible o de estado de complacencia por liberación de los condicionamientos inherentes a la humana existencia se han presentado dentro de la compleja corriente neoplatónica: a) la plotiniana con el acento puesto en la actividad de la contemplación personal en el marco cosmológico, cuyo ejercicio intenso permite la superación de los niveles del mundo que someten al hombre. El estado de éxtasis o salida de sí sería la prueba para un observador externo de una actividad introspectiva completa. b) La gnóstica que aspiraba a conseguir adherentes en la escuela romana de Plotino, para rehabilitar el platonismo tradicional. Su énfasis –revocador de la naturaleza y el cosmos gracias a la providencia superior oculta de Sofía– se sostiene en un ejercicio comunitario compartido de relatos primordiales, enseñanzas que los reflejan y ritos que los mimetizan, que permiten el surgimiento de las revelaciones que se encubren en el iniciado, hasta que en el último grado cae todo límite de manifestación y lo Oculto original completa el estado de ocultamiento que comparte la comunidad. Los himnos extáticos y la glossolalia o “lengua extranjera” proferida es la confirmación exterior de un estado de absoluto escape del mundo y amor completo<sup>20</sup>. c) La teúrgica de influencia hermético-gnóstica y de tendencia antropológica helénicamente aclimatada, cuya descripción de los actos piadosos y rituales permite comprobar que a través de las actividades de iniciados dirigidas por los teúrgos experimentados se alcanza la vida feliz –caracterizada por la

familiaridad con los dioses en la vigilia y el sueño – y el éxtasis bienaventurado. Lo dicho se origina en un acuerdo profundo con el cosmos jerárquicamente animado en cuyo desplazamiento armónico se integra el alma cuando le sirve de soporte su cuerpo litúrgicamente purificado, como cuerpo etéreo o vehículo astral<sup>21</sup>.

### NOTAS

1. Puede verse D. Boyarin, *Borderlines. The Partition of Judaeo-Christianity*, 89-105 e importantes sugerencias generales en G. Stemberger, *El judaísmo clásico*, pp. 211, 213 y 215-218. .

2. Ver 30, 12- 31, 32, 9, J. Montserrat Torrents, I, 235-236, con pequeñas modificaciones que siguen la ed. de M. Waldstein y F. Wisse.

3. Cf. Ireneo de León, *Contra las herejías* I, 2, 1- 6.

4. Cf. *Evangelium Veritatis* 38, 5- 41, 3.

5. Ver *Tratado tripartito* 76. 19- 25 (*Textos gnósticos I*, p. 161).

6 Cf. *Adv. Haer.* I, 4, 1-2 (García Bazán, *La gnosis eterna I*, p 174).

7. Cf. *Adv. Haer.* I, 5, 1-4 (*La gnosis eterna I*, 175-177).

8. Cfr. L. Gardet, *La mystique*, p. 5.

9. Cfr. *Enéada* IV, 8 (6), 1 al comienzo, y el comentario de F. García Bazán, en *Aspectos inusuales de lo sagrado*, p. 81ss.

10. *Vida de Plotino* 23, 15-20 (J. Igal, *Enéadas*, vol. I, p. 166).

11. En VI, 9 (9), 11, 22-25.

12. En VI, 7 (38), 35.

13. Ver F. García Bazán, *Plotino. Sobre la trascendencia divina: sentido y origen*, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1992, pp. 152-160.y en especial, *Plotino y la mística de las tres hipóstasis*, pp. 224-235.

14. Cf. A. Piñero, J. Montserrat Torrents, F. García Bazán (eds.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag- Hammadi*, 3 vols., Trotta, Madrid, 1997, 1999, 2000 (hay varias ediciones).

15. Ver F. García Bazán, *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos I*.

16. Cf. P. A. Cavallero, *La teología mística*, en *Dionisio Areopagita, Obra Completa* II, p. 332, n. 5; R. Klibansky (ed.), *Plato latinus I*, «Marginalia Nicolai de Cusa», glosas al *Comentario al Parménides de Proclo* ps. 103-106 (part. p. 105).

17. 59, 10- 61,20. Ver K.L. King, *Revelation of the Unknowable God*, más exacta que las anteriores versiones y W.-P. Funk, P.-H. Poirier, M. Scopello y J.D. Turner, *L'Allogène (NH XI, 3)*.

18. Cfr. F. García Bazán, «Antecedentes, continuidad y proyecciones del neoplatonismo», en *Anuario Filosófico* (Pamplona) 33 (2000), 111-149 y *La religión hermética*, pp. 49-62 y 131-150. .

19. *Sobre los misterios de los egipcios* X, 5-7, trad. de E.A. Ramos Jurado, pp. 226-228.

20. Cf. F. García Bazán, *El gnosticismo: esencia, origen y trayectoria*, Ediciones Guadalupe, Buenos Aires, 2009, cap. IX .

21. Cf. Marino de Neápolis, *Proclo o de la felicidad*, XXVI-XXXVIII; F. García Bazán, *El cuerpo astral*.

## BIBLIOGRAFÍA

### Fuentes

*Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1967.

*Biblia hebraica*, R. Kittel (ed.), Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1937.

*Novum Testamentum Graece et Latine*, Württembergische Bibelanstalt, <sup>25</sup>Stuttgart, 1963.

A. Cavallero, *La teología mística*, en *Dionisio Areopagita, Obra Completa II*, Losada, Buenos Aires, 2008.

Filón de Alejandría, *La confusión de las lenguas y La migración de Abrahán*, trad., intr. y notas de F. García Bazán, en *Obras Completas de Filón de Alejandría III*, J.P. Martín (ed.), Trotta, Madrid, 2012.

W.-P. Funk, P.-H. Poirier, M. Scopello y J.D. Turner, *L'Allogène (NH XI, 3)*, Quebec-Lovaina, 2004

F. García Bazán, *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y Coptos I*, Trotta, Madrid, 2003.

F. García Bazán, *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos II. Pistis Sophia/Fe Sabiduría*, Trotta, Madrid, 2007.

J. Igal, *Enéadas I-III*, Gredos, Madrid, 1982-1985, 1998.

Marino de Neápolis, *Proclo o de la felicidad*, Iralka, Irún, 1999.

A. Piñero, J. Montserrat Torrents, F. García Bazán, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, 3 vols., varias ediciones, Trotta, Madrid, 1997-2000.

E.A. Ramos Jurado, *Sobre los misterios de los egipcios*, Gredos, Madrid, 1997

M..Waldstein & F. Wisse (eds.), *The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II, 1; III, 1; and IV, 1 with BG 8502*, Brill, Leiden, 1995.

### Estudios

D. Boyarin, *Borderlines. The Partition of Judaeo-Christianity*, University Pennsylvania Press, 2004.

F. García Bazán, «Jámblico y el descenso del Alma: Síntesis de doctrinas y relectura neoplatónica», en H. J. Blumenthal & J.F. Finamore (eds.), *Iamblichus: The Philosopher, Syllecta Classica* (University of Iowa) 8 (1997), 129-147.

F. García Bazán, *El cuerpo astral*, Obelisco, Barcelona, 1999.

F. García Bazán, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Trotta, Madrid, 2000.

F. García Bazán, «El miedo como pasión mundanal. Reflexiones sobre la alteridad gnóstica y postmoderna», en F. Díez de Velasco (ed.), *Miedo y religión*, Ediciones del Orto, Madrid, 2002, 77-83.

F. García Bazán, *El gnosticismo: esencia, origen y trayectoria*, Ediciones Guadaluquivir, Buenos Aires, 2009.

F. García Bazán, *La religión hermética. Formación e historia de un culto de misterios egipcio*, Lumen, Buenos Aires, 2009.

F. García Bazán, *Plotino y la mística de las tres hipóstasis*, El Hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2011.

L. Gardet, *La mystique*, P.U.F., París, 1970

Deirdre J. Good, *Reconstructing the Tradition of Sophia in Gnostic Literature*, Scholars Press, Atlanta (GA), 1987.

H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist. Zweiter Teil: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie, Erste und zweite Hälfte*, herausgegeben von Kurt Rudolph, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1993.

K.L. King, *Revelation of the Unknowable God*, Santa Rosa (California), 1995.

R. Klibansky (ed.), *Plato latinus I*, Warburg Institute, Londres, 1940

G. MacRae, «The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth», en *Novum Testament* 12 (1970), 86-101.

Z. Malachi, «The Influence of Biblical Wisdom Literature on the Writings of Nag Hammadi Gnostics», en *Lecture cristiane dei Libri Sapienzali. XX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, 9-11 maggio 1991*, Institutum Patristicum "Augustinianum", Roma, 1992, 49-54.

Alan F. Segal, *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports About Christianity and Gnosticism*, Brill, Leiden, 1997,

Norman H. Snaith, *Notes on the Hebrew Text of Genesis I-VIII*, The Epworth Press, Londres, 1959.

G. Stemberger, *El judaísmo clásico. Cultura e historia del período rabínico*, Trotta, Madrid, 2011.

