



El dios abortado. Procreación entre divinidad y materia en la exégesis gnóstica de tradiciones judías y platónicas

Mariano Troiano
UNLaR – UNCuyo – CONICET
mariantro@hotmail.com

Resumen

En la presente comunicación nos proponemos exponer indicios de la forma en que los textos gnósticos presentan una visión original del demiurgo platónico, producto de una precisa exégesis de fuentes provenientes de diferentes corpus literarios y bien conocidas por los autores. Para ello tomaremos uno de los trazos más polémicos presentes en los textos gnósticos de la Colección de Nag Hammadi, el dios informe, extraño, abortado (20γ2ε - Sobre el origen del mundo (NH II, 5) 99, 9 y 26, La hipóstasis de los arcontes 87, 28; 94,15 y los Extractos de Teodoto 68). Nuestro objetivo es mostrar que dicho concepto, de gran riqueza semántica para los autores gnósticos, está anclado en interpretaciones conceptuales provenientes tanto de la tradición judía (Génesis 6,4, Génesis Rabba 26, 7, 1 Henoc VI, 1-XVI, 4 y el Libro de los Gigantes (4Q Libro de los Gigantes)) como de los escritos medioplatónicos de Plutarco, Ático y Numenio.

Palabras clave: Historia de las religiones - Gnosticismo – Aborto – Medioplatonismo

The aborted god. Procreation between divinity and matter in the Gnostic exegesis of Jewish and Platonic traditions

Abstract

The present communication will expose evidence by which the Gnostic texts present an original vision of the platonic demiurge, product of a precise exegesis of sources coming from different literary corpus well known by the authors. For this we will take one of the most controversial subjects present in the Gnostic texts of the Nag Hammadi Collection, the shapeless, strange, aborted god (20γ2ε - On the origin of the world (NH II, 5) 99, 9 and 26, The hypostasis of Archons 87, 28; 94, 15 and Excerpts of Theodotus 68). Our objective is to show that this concept, of great semantic richness for Gnostic authors, is anchored in conceptual interpretations from both, the Jewish tradition (Genesis 6,4, Genesis Rabba 26, 7, 1 Henoch VI, 1-XVI, 4 and the Book of Giants (4Q Book of Giants)) as well as Middle Platonic writings by Plutarch, Atticus, and Numenius.

Keywords: History of Religion - Gnosticism - Abortion – Middle Platonism



Recepción del original: 05/06/22

Aceptación del original: 8/07/22

Introducción

En una conferencia dictada en 2016 en San Pablo, Brasil,¹ el especialista en los orígenes de los cristianismos, Stephen Patterson, afirmaba vehementemente que a su entender no debe utilizarse más la categoría “gnosticismo”. En realidad, decía, dichos textos no representan más que un desarrollo (y no muy destacado) de la tradición platónica manifestada a través de la influencia medioplatónica presente, particularmente en el *Evangelio de Tomás* (NH II, 2) pero extensible, a su entender, a todos los demás escritos gnósticos.²

No es nuestra intención retomar aquí la polémica sobre el uso de conceptos y categorías tales como “gnosticismo” o “gnosis”, para lo cual remitimos al lector a los textos expuestos en la bibliografía.³ Pero quisiéramos aclarar dos puntos que

¹ “Seminário Oracula Atos Apócrifos: Cultura e Religião Popular no Mediterrâneo”, dirigido por el Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira y organizado por la Universidad Metodista de San Pablo (San Pablo, Brasil, 23-25 de mayo de 2016). De hecho, PATTERSON retoma lo expuesto en un artículo publicado en 2008: Stephen PATTERSON, “Jesus Meets Plato: The Theology of the Gospel of Thomas,” Jörg FREY, et al. (eds), *Das Thomasevangelium, Entstehung – Rezeption – Theologie*, BZNW 157, Berlín, de Gruyter, 2008, pp. 181-205.

² En el texto de su conferencia podemos leer lo siguiente: “There are connections to the esoteric *varia* represented by the old category “*Gnosis*.” There are indeed affinities with Philo and the Hermetic writings, especially *Poimandres*. And the textual connections to Tatian’s *Diatessaron* are matched by a certain theological relationship to Tatian’s (Jewish Christian) tract, the *Oration to the Greeks*. The question, then, is not whether Thomas is “Gnostic” or sapiential or Hermetic or Jewish Christian. The question is this: What is the theological world that Thomas shares with all of these traditions, texts, and figures? [...] Was Thomas a Middle Platonists’ gospel? It would be difficult to say this without much qualification. [...] At the very least, one must say that the Gospel of Thomas is a wisdom gospel that has been brushed over with the animating notions of Middle Platonism. It is also possible, however, that its cryptic, riddle-like sayings mask a deeper devotion to Platonic concepts than one might initially suspect. The question cannot be answered with certainty. What is clear, however, is that the Gospel of Thomas works with one of the dominant religious and philosophical schools of its day, Middle Platonism. In this sense, it stands near the beginning of what would become a long tradition of Platonic Christian theology, and is probably our earliest exemplar of such effort.” Stephen PATTERSON, “Jesus Meets Plato: The Theology of the Gospel of Thomas and Middle Platonism”, *Seminário Oracula: Atos Apócrifos: Cultura e Religião Popular no Mediterrâneo, Universidade Metodista de São Paulo*, Brasil 23-25 mayo de 2016, pp. 2 y 35-36.

³ Michel WILLIAMS, *Rethinking «Gnosticism»*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1996, pp. 5-20; Karen KING, *What Is Gnosticism?*, Cambridge, Mass. y Londres, Harvard University Press, 2003, pp. 7-53; Jean-Pierre MAHÉ, y Paul-Hubert POIRIER, “Introduction”, Jean Pierre MAHE y Paul-Hubert POIRIER (comps.), *Écrits Gnostiques*, París, Gallimard, 2007, pp. XV-XXIX; Tuomas RASIMUS, *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking Rethinking Sethianism in Light of the Ophite Evidence*, (NHMS 68), Leiden-Boston, Brill, 2009, pp. 3-4; Lavinia CERIONI, *Revealing*

consideramos esenciales. Por una parte, la influencia platónica y las interacciones entre filósofos medio y neoplatónicos y los textos gnósticos ha sido ampliamente abordada por numerosos investigadores.⁴ Por otra parte, y esperamos dar indicios de ello en el presente trabajo, no puede reducirse la complejidad de estos escritos a una mala copia de elaboraciones platónicas previas.

En efecto, para fundamentar su visión satírica del dios creador del Génesis, los autores gnósticos le atribuyen una serie de trazos característicos y complementarios entre sí.⁵ Sin embargo, dichos conceptos, que pueden ser considerados superficialmente como arbitrarios o fútiles, surgen de una exégesis particular de los textos bíblicos, de un profundo conocimiento de la tradición filosófica, principalmente platónica, y de su singular visión del mundo sensible.

Es así como en el presente trabajo nos proponemos exponer indicios que indicarán que los textos gnósticos presentan una visión original, producto de una precisa exégesis de fuentes bien conocidas por los autores, provenientes de diferentes corpus literarios. Para ello tomaremos uno de los trazos más polémicos presentes en los textos gnósticos de la Colección de Nag Hammadi, el dios informe, extraño, abortado (ϨΟΥϨΕ - *Sobre el origen del mundo* (NH II, 5) 99, 9 y 26, *La hipótesis de los arcontes* 87, 28; 94,15 y los *Extractos de Teodoto* 68). Nuestro objetivo es mostrar que dicho concepto, de gran riqueza semántica para los autores gnósticos, está anclado en fuentes provenientes tanto de la tradición judía (*Génesis* 6,4, *Génesis Rabba* 26, 7, 1 *Henoc* VI, 1-XVI, 4 y el *Libro de los Gigantes* (4Q *Libro de los Gigantes*)) como de los escritos medioplatónicos de Plutarco, Ático y Numenio.

Women. Feminine Imagery in Gnostic Christian, Turnhout, Brepols, 2021, pp. 24-34 y Einar THOMASSEN, *Coherence of "Gnosticism"*, Berlín, De Gruyter, 2020.

⁴ A modo de ejemplo podemos citar el programa «Plotin et les gnostiques» del Laboratoire des Religions du Livre (LEM UMR (8584), financiado por el CNRS y bajo la dirección del Dr. Jean-Daniel Dubois y el Dr. Philippe Hoffmann pertenecientes a la *École Pratique des Hautes Études* de París, con numerosos encuentros realizados entre enero 2005 (los primeros organizados por Michel Tardieu y Pierre Hadot) y junio 2007 que toman como punto de partida la famosa tetralogía antignóstica de Plotino en los tratados 30-33 de sus Enéadas. Encuentros que culminan en el Coloquio internacional en homenaje a Pierre Hadot: «Par-delà la tétralogie antignostique» organizado por el Institut européen en sciences des religions y la Université Paris Ouest Nanterre La Défense en diciembre de 2011. Recientemente, podemos mencionar también los encuentros virtuales «Les platonismes de l'Antiquité tardive : interactions philosophiques et religieuses» organizados desde diciembre de 2021 en conjunto por el Laboratorio de estudios sobre los monoteísmos de París, la Universidad de Viena, la Universidad de Laval en Québec y la Universidad de Amsterdam, dirigidos por Luciana G. Soares Santoprete, Anna Van den Kerchove, George Karamanolis, Éric Crégheur y Dylan Burns.

⁵ La visión satírica presentada por los textos gnósticos sobre el creador es una de las características más destacadas por los especialistas (Karen KING, *op. cit.*, p. 188) y uno de los aspectos que más irritan a sus detractores (Ireneo de Lyon, *Contra las Herejías*, II, 1, 1). Podemos resumir dicha visión en la interpretación gnóstica del versículo de Isaías 45,21: «Y no hay más Dios que yo; Dios justo y Salvador; ningún otro fuera de mí» (Traducción Reina Valera (RVR), 1960). A lo que el autor gnóstico de *Sobre el Origen del Mundo*, responde con una voz que proviene de las alturas certificando la falsedad de dicha afirmación: «Te equivocas Samaël, -es decir el Dios ciego (ΠΗΟΥΤΕ Β ΒΛ ΛΕ)- [...]». (*OgM* 103, 18. Louis PAINCHAUD, y Wolf-Peter FUNK, *L'Écrit sans Titre*, (BCNH 21), Québec-Louvain-París, Presses de l'Université Laval, 1995, pp. 160-161.)

y sobre todas sus potencias, un Arconte apareció fuera de las aguas (es decir, de la materia misma), se asemeja a un león andrógino, dotado de un gran poder, pero sin saber de dónde viene”.¹⁰

La calidad ambigua del Arconte, como de todo elemento psíquico, es marcada por el texto. Proveniente de la materia y del eón pleromático Fe-Sabiduría, el Arconte es andrógino, mezcla de elementos masculinos (los seres espirituales) y femeninos (la generación y la corrupción materiales),¹¹ organizador de la materia, pero ignorante de las realidades superiores.

El carácter informe y la deficiencia transmitidos por la materia son destacados por la *Hipóstasis de los Arcontes* en referencia al Dios creador. Aquí la sombra se convirtió en materia y ella transmite su forma al Arconte: “Y lo que ella hizo fue una obra en la materia, semejante a un aborto (Ν ΘΕ Ν ΝΟΥΣΟΥΣΕ). Él recibió la forma según la sombra (ΑΦΧΙ ΤΥΠΟΣ ΕΒΟΛ ΖΗ ΘΑΛΙΒΕΣ). Fue una bestia arrogante parecida a un león. Es un andrógino ya que he dicho antes que había salido de la materia”.¹² Bernard Barc señala que el término utilizado χι τυπος = τυπούσθαι indica, en el lenguaje médico de la época, la formación del embrión en la matriz. El Arcontes es un aborto ya que el caos/sombra/materia no es más que una falsificación, una reproducción fallida del mundo celeste.¹³

Escritos valentinianos, la noticia de Ireneo y los Extractos de Teodoto

Los textos valentinianos de las doctrinas de Ptolomeo reportados por Ireneo de Lyon presentan también la figura del aborto. En *Contra las Herejías* (en adelante *AH*) I, 4, 1, la emisión deficiente (*Enthymesis*) de Sofía, llamada Achamoth, es una entidad que queda excluida de la luz pleromática “[...] sin forma ni figura, como un aborto por no haber comprendido nada (ἄμορφος καὶ ἀνείδεος ὥσπερ ἔκρωμα διὰ τὸ μηδὲν κατελιφέναι).”¹⁴ Por lo tanto, estando fuera del Pleroma, Achamoth no ve la luz de la existencia de los inteligibles. El descenso de Cristo le dará forma según la sustancia, pero no de acuerdo con la gnosis (τῇ ἰδίᾳ δυνάμει μορφῶσαι μὲν ὁμοίωσιν τὴν κατ’ οὐσίαν μόνον, ἀλλ’ οὐ τὴν κατὰ γνῶσιν) para que Achamoth tome conciencia de la pasión que la habita.¹⁵ La naturaleza del aborto es vinculada, de manera explícita en el texto, con el conocimiento de las realidades del Pleroma. En efecto, Achamoth, como emisión deficiente de Sofía, ignora la existencia del Padre; ella debe

¹⁰ *OgM* 100, 1-10. Louis PAINCHAUD, y Wolf-Peter FUNK, *op. cit.*, pp. 150-151. Louis PAINCHAUD, *op. cit.*, p. 426.

¹¹ *Cf. OgM* 101, 10-102,7. Otro texto de la Colección de Nag Hammadi, el *Zostriano*, bien que menos explícito, califica al Arconte de « sombra, aborto corrupto (ΠΙΧΠΟ Ν ΚΑΚΕ ΕΤΤΑΚΗΟΥΤ) », es al mismo tiempo principio de la materia, y por lo tanto corrupto, y modelo del mundo material. *Zos* 9, 14-15. Catherine BARRY, Wolf-Peter FUNK, Paul-Hubert POIRER, John D. TURNER, *Zostrien*, (BCHN 24), Québec, Louvain-París, Presses Universitaires de Laval, 2000, pp. 252-253.

¹² *HipA* 94, 14-18. BARC, Bernard, *L’Hypostase des archontes*, (BCNH 5), pp. 66-67. Ver también, Bernard BARC, « L’Hypostase des archontes », p. 396

¹³ Bernard BARC, *L’Hypostase des archontes*, (BCNH 5), p. 119.

¹⁴ *AH* I, 4, 1, Adelin ROUSSEAU y Louis DOUTRELEAU, (eds.), *Irénee de Lyon, Adversus haereses*, (SC 264), París, Cerf, 1979, pp. 62-63.

¹⁵ *AH* I, 4, 1. Adelin ROUSSEAU y Louis DOUTRELEAU, *op. cit.* pp. 62-63. Voir aussi *Adv. haer.* I, 8, 2. *Idem*, pp. 118-119. *Cf.* I Cor. 15, 8.

arrepentirse y luego, convertirse, es decir, “darse vuelta” (ΠΙΝΟΥΟΥΣ (*Tratado Tripartito* NH I, 5 81, 26)- ἐπιστροφή AHI, 4, 1, 386) para contemplar su forma original, formarse por y en el conocimiento.

Hipólito de Roma en su obra *Philosophoneuma*, escrita hacia principios del siglo III, informa sobre la estrecha relación que los valentinianos establecen entre la ignorancia y la naturaleza abortada del arconte. La ignorancia, transmite el heresiólogo, tomó nacimiento de Sofía, en el Pleroma, y la deformidad (ἀμορφία) en la persona de su descendencia. La confusión reinó entre los eones que temían ser afectados por la corrupción. Así todos suplican al Padre para poner fin a la pena de Sofía, compungida por haber dado a luz un aborto (ἔκτρωμα), de acuerdo con la expresión valentiniana. El Padre ordenó que el Intelecto y la Verdad emitan al Cristo y al Espíritu Santo “[...] para dar al aborto forma y organización (εἰς μὸρφωσιν καὶ διόρθωσιν τοῦ ἐκτρώματος).”¹⁶ Cristo, entonces, separa el aborto informe, descendencia única de Sofía sin su cónyuge, de ésta.¹⁷ Así, la malformación evidente del aborto (τοῦ ἐκτρώματος ἢ ἀμορφία) es separada de los eones por una emisión del Padre, el Stauros (Σταυρός), que se convierte en el límite (ὄρος) del Pleroma. La deformidad del hijo de Sofía representa la posibilidad de la alteridad indefinida mezclada con el Pleroma, eso es lo que temen los eones y es la emisión del límite lo que les permita volver a la contemplación del Padre sin temer los ataques deformantes de las pasiones de Sofía. En efecto, una vez el Pleroma sanado, el descenso de Cristo busca la restauración (διόρθωσις) del mundo arcóntico. Cristo fue emitido por el Pleroma para rectificar “[...] las pasiones de Sofía, es decir, el aborto (ἔκτρωμα) (que estaba) fuera (del Pleroma)”¹⁸ y es este aborto, la pasión de Sofía, quien ha transmitido la falta de forma a todos los niveles de la realidad.

En los fragmentos del maestro valentiniano Teódoto, referidos por Clemente de Alejandría hacia finales del siglo II, se marca claramente la división entre la obra sin forma que es el mundo creado (κτίσις) proveniente de las pasiones de Achamoth,¹⁹ la formación provisoria producida por la conversión y aquella definitiva y espiritual

¹⁶ Hipólito, *Refutatio Omnium Haeresium* VI, 31, 2, 11 Miroslav MARCOVICH, (ed.), *Hippolyte, Refutatio Omnium Haeresium*, Berlín-Nueva York, De Gruyter, 1986, p. 241. Auguste SOUVILLE, (ed.), *Hippolyte, Philosophumena ou Réfutation de toutes les hérésies*, Milán, Arche, 1988, p. 50, Tomo II. Ver también, Paul WENDLAND, (ed.), *Hippolyte, Refutatio Omnium Haeresium*, Hildesheim-Nueva York, De Gruyter, 1977, p. 158.

¹⁷ εὐθέως τὸ ἐκτρωμα τὸ ἀμορφον τοῦτο τῆς Σοφίας μονογενὲς καὶ δίχα συζύγου γεγεν<v>ημένον ἀποχωρίζει τῶν ἄλλων αἰώνων, ἵνα μὴ βλέποντες αὐτὸ παράσσονται διὰ τὴν ἀμορφίαν οἱ τέλειοι αἰῶνες. Hipólito, *Refutatio* VI, 31, 4, 17-20. Miroslav MARCOVICH, *op. cit.*, p. 241. Auguste SOUVILLE, *op. cit.*, p. 51, Tomo II. Ver también, Paul WENDLAND, *op. cit.*, p. 159.

¹⁸ ([...] διωρθώσατο τὰ πάθη τῆς ἔξω Σοφίας – τουτέστι τοῦ ἐκτρώματος -, <οὔτως>), Hipólito, *Refutatio* VI, 36, 3, 19-20, Miroslav MARCOVICH, *op. cit.*, p. 251. Auguste SOUVILLE, *op. cit.*, p. 61, Tomo II. Ver también, Paul WENDLAND, *op. cit.*, p. 166.

¹⁹ Para Orígenes la perfección de la creación ya existe en la Sabiduría divina: “Si absolutamente todo ha sido hecho en la Sabiduría, ya que la Sabiduría ha existido siempre, todo se encontraba prefigurado y preformado en la Sabiduría (*secundum praefigurationem et praeformationem semper erant in sapientia ea*), antes de haber sido hecho en la substancia a continuación.” Orígenes, *Tratado de los Principios*, II, 4, 5. Henri CROUZEL, y Manlio SIMONETTI, (eds.), *Origène, Traité des Principes*, (SC 252), París, Cerf, 1978, pp. 172-173.

realizada por la gnosis. Por lo tanto, sujetos a las pasiones, nacidos sólo de la “hembra” (τῆς θηλείας μόνες τέκνα = 1 Cor 15, 8), frutos de la unión con las necesidades materiales (“enlace vergonzoso” αἰσχρᾶς συζυγίας) los hombres que contienen los elementos psíquicos e hílcos son “[...] imperfectos, sin palabras, sin razón, sin fuerza, sin forma, producidos afuera como abortos (ἀτελῆ καὶ νήπια καὶ ἄφρονα καὶ ἀσθενή καὶ ἄμορφα, οἷον ἐκρώματα)”.²⁰ Ellos serán formados (μορφωθέντες) por el Salvador y entrarán en el Pleroma como hijos del hombre, unidos a sus compañeros espirituales. Esta condición enferma, de ignorancia, es la muerte espiritual.²¹ Aceptar la gnosis revelada por el Hijo implica abandonar la muerte instaurada por el mundo, en recibir la forma y ser aceptado de nuevo en el Pleroma. Así, una vez superado el límite establecido por la cruz (σταυρός) la unión sisígica será restaurada.²²

Es en este sentido, que el *Primer Apocalipsis de Santiago* utiliza el término “extranjero” (ἄλλοτριος del griego ἄλλοτριος extranjero, extraño, anormal, desagradable)²³, para referirse a las creaciones de Achamoth, la Sabiduría caída, regente de la naturaleza psíquica, quien fuera del Pleroma crea el mundo sensible. El mundo es extranjero, ya que es material, es decir, extranjero al Pleroma y otra parte, no extranjero, ya que es la imagen de lo inteligible de dónde Achamoth, su madre, proviene. “Ellas no son totalmente extranjeras (ξενῶν μ μ ο), [p]ero ellas vienen de A[cha]moth, que <es> mujer. Y estas cosas, ella las ha creado cuando hizo descender esta raza del Preexistente. Por lo tanto, no son (cosas) extranjeras, sino de las nuestras. De hecho, ellas son nuestras, porque aquella que las ha manifestado proviene del Preexistente. Sin embargo, son cosas extranjeras, porque el Preexistente no se unió a ella antes de que ella las creara”²⁴ (Cf. Ext.Téod. 47). Aquí vemos que, si bien para los autores valentinianos la discapacidad del mundo no es absoluta, lo anormal, lo extraño, lo extranjero, está claramente asociado a la materialidad.²⁵

²⁰ Clemente de Alejandría, *Ext. Teod.* 68, François SAGNARD, (ed.), *Clément d’Alexandrie, Extraits de Théodote*, (SC 23), París, Cerf, 1970, pp. 192-193.

²¹ "Porque nosotros estamos muertos, nosotros a quienes la existencia aquí abajo ha traído a un estado de muerte (Νεκροὶ δὲ ἡμεῖς οἱ νεκρωθέντες τῇ συστάσει ταύτη)". Clemente de Alejandría, *Ext. Teod.* 22, 2, François SAGNARD, *op. cit.*, pp. 100-101.

²² *Extr. Théod.* 22, 3 et 42, 1. François SAGNARD, *op. cit.*, pp. 100-101 y 148-149.

²³ Walter E. CRUM, (comp.), *A Coptic Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1962², pp. 565a-566b y Henry D. LIDDELL, y Robert SCOTT, (comp.), *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 71a.

²⁴ *IApSant* 34, 1-15. Armand VEILLEUX, (trad.), *La première apocalypse de Jacques* (BCNH 17), Québec, Les Presses de l’Université Laval, 1986, pp. 42-43 y Armand VEILLEUX, y Wolf-Peter FUNK, « Deux Apocalypses de Jacques », Jean-Pierre MAHE y Paul-Hubert POIRIER (dir.), *Écrits Gnostiques*, París, Gallimard, 2007, p. 753.

²⁵ De hecho, es Clemente de Alejandría quien clarifica los lazos entre el hombre y el mundo. En *Stromata* IV, XIII, 94, 2-4 critica la idea que el mundo es “extranjero” a los hombres (ἄλλοτριος; también ἀτόπος, extraño, anormal, desagradable) (Henry D. LIDDELL, y Robert SCOTT, *op. cit.*, p. 272a), creado por un dios diferente al Dios primero. Según el alejandrino, las cosas de este mundo son obra de Dios, pero los hombres no deben atarse a ellas. Clemente de Alejandría, *Stromata* IV, XIII, 94, 2-4. Le Alain BOULLUEC, (ed.), *Clément d’Alexandrie, Stromate IV*, (SC 428), París, Cerf, 1997, pp. 212-213.

Por otra parte, un rasgo arcóntico íntimamente ligado con el concepto de aborto, es aquel de la androginia de los arcontes. Aunque la androginia expresa una característica aplicada a la mayoría de los seres de la cosmogonía gnóstica,²⁶ entre los arcontes, ella debe ser comprendida en un sentido sexual. Michel Tardieu pone en relieve dicha función sexual, dónde la androginia representa al ser que se desdobra para perpetuarse. Dicho desdoblamiento marca el comienzo de la generación y de la multiplicidad, la repetición del mismo en la descendencia del otro. Es esta función de mezcla y multiplicidad indefinida que prima en la asociación entre androginia y aborto. Los arcontes son “ἀνδρόγυνοι”, ya que son producto de sucesivas emanaciones y ellos se repiten a sí mismos en cada una de sus creaciones.²⁷ Esto es lo que encierra la figura ambigua de la Sabiduría que está relacionada con el Pleroma y con el producto de su audaz deseo por el Padre. El resultado de su deseo es un ser abortado, informe ya que sólo su cónyuge legítimo podría haberle dado una forma.²⁸

La ausencia de forma de la materia de acuerdo con la tradición platónica

Plutarco y Ático

La tradición platónica atribuye a la materia, coincidente con el receptáculo del *Timeo* (50b 6 -c 2, d 7-e 4-5; 51 a 4-7), la ausencia de forma (ἄμορφος). Plutarco, hacia finales del siglo I y principios del II, manifiesta esta concepción platónica de una materia considerada siempre “sin forma (ἄμορφος), sin figura (ἄσχημάτιστος) y sin cualidad (πάσης ποιότητος=ἄποιος).”²⁹

Debido a estas características de la materia, Ático, hacia la segunda mitad del siglo II, hace hincapié en la labor constante del demiurgo sobre su obra. Él repara (βοηθέω) las partes dañadas que sufren con el tiempo (ταῖς ὑπὸ χρόνου

²⁶ Por ejemplo en el *Apócrifo de Juan* (NH II, 1 ; III, 1 y IV, 1 y BG 8502,2), Barbeló, manifestación femenina del Padre, tiene también una condición andrógina. *ApocJn* BG 27,19-28, 4. La misma condición es compartida por los eones del Padre manifestados por Barbeló (BG 29,8-18 ; NH II 6, 3-10).

²⁷ Cf. Michel TARDIEU, *Trois mythes gnostiques. Adam, Éros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi (II, 5)*, París, Études Augustiniennes, 1974, p. 105.

²⁸ Gedaliahu A. G. STROUMSA, *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology*, Leiden, Brill, 1984, pp. 69-70. Sin embargo, la relación que explica la ambigüedad del término andrógino, es decir una concepción positiva y una negativa del mismo, es explicitada por B. Barc: «Pour le rédacteur (de *l'Hypostase des archontes*), l'androgynie de l'Archonte semble être la conséquence du « péché originel » de Sophia. Celle-ci a voulu imiter le Père qui, seul, peut engendrer sans conjoint. Mais cette androgynie qui, chez le Père, est plénitude, devient déficience chez Sophia, puisqu'elle ne l'acquiert qu'au prix du rejet de son conjoint, l'Esprit». Bernard BARC, *L'Hypostase des archontes*, (BCNH 5), 120. Agregamos por nuestra parte, que la ambigüedad de la figura del andrógino parece indicar una conversión en potencia, la posibilidad de los psíquicos de retornar a la contemplación del Padre. Este retorno se manifestará en los textos gnósticos en los relatos del arrepentimiento del eón caído o de su emisión deficiente (*TrTrip* 80, 12-24; *ApocJn* BG 44, 19-47, 13) y será claramente expresado en *HipA* 95, 14-25 y *OgM* 103, 32-104, 14, a través de la figura de Sabaoth, quien reniega de su padre, el Demiurgo y es reivindicado por Sofía.

²⁹ *De An. Proc. In Timaeo* 1014 f. Harold CHERNISS y William C. HELMBOLD, (eds.), *Plutarque, Moralia*, (LCL 406) Cambridge Mass.-Londres, Heinemann, 1968, pp. 188-189.

διαφθερομέναις), sustituyéndolas (ἀντικαθιστάντες αὐταῖς). Destacamos en Ático el uso de determinados términos como βοήθεια en el sentido de “ayuda”³⁰ y especialmente διαφθείρω significando “corromper, falsificar, adulterar”. Acepciones que relacionadas con la mujer, presentan el sentido de una pérdida debido a “un parto prematuro o aborto involuntario”.³¹ Estos términos muestran, según nuestro punto de vista, la naturaleza de la acción demiúrgica sobre la materia concebida por Ático como “ayuda, cura”. Pero también, el carácter deficiente de esta intrusión. En efecto, el resultado de la acción del demiurgo es un mundo en constante cambio, en declive, sin forma definida, una especie de aborto, que requiere de un esfuerzo continuo por parte de su creador

Esta condición de la materia como un elemento informe en cambio constante, la subraya Plutarco: “[...] un alma irracional que coexiste con un cuerpo amorfo (ἡ ἄνους ψυχὴ καὶ τὸ ἄμορφον σῶμα συνυτῆρχον) que no ha tenido ni generación ni origen (οὐδέτερον αὐτῶν γένεσιν ἔσχεν οὐδ' ἀρχήν)”.³² Para el Queronense, es precisamente esta “falta de forma”, este cambio constante de la materia, la causa del mal (αἰτίαν δὲ κακοῦ τὴν κινήτικὴν τῆς ὕλης).

Esta interpretación de los textos platónicos deduce la existencia de una materia no creada por el demiurgo que organiza el cosmos: “(Ático) también pretende que la materia, movida por un alma increada, irracional y malvada (οἶ καὶ τὴν ὕλην ὑπὸ ἀγενήτου φασὶ κινουμένην ψυχῆς, ἀλόγου δὲ καὶ κακεργέτιδος), es llevada de aquí para allá 'sin orden o regla'; y él hace existir cronológicamente, la materia antes que lo sensible, la irracionalidad antes que la razón y el desorden antes que el orden”.³³

Es interesante señalar, en relación con los términos utilizados por Ático en otros fragmentos, la palabra πλημμέλεια ya sea aplicada al Alma (fr. 11)³⁴ ya sea al movimiento o al propio caos previo al cosmos (el mundo ordenado) (fr. 20).³⁵ Este término se puede traducir como “defecto”, “error” y la variante πλημμελής, usada metafóricamente, da “defectuoso”, pero también el significado de “ofensivo” e incluso de “indignante”.³⁶ También refiere conceptos relacionados con el movimiento al azar, y el alma desordenada (ἄτακτος ἢ κίνησις, ἀπὸ ἀτάκτου ψυχῆς)

³⁰ Henry D. LIDDELL y Robert SCOTT, *op. cit.*, p. 320 a.

³¹ Atticus, fr. 4, 77-83. EUS., P.E. XV, 6, 1-17. LIDDELL, Henry D. LIDDELL y Robert SCOTT, *op. cit.*, p. 418 a-b.

³² *Plat. quaest.* IV 1, 1003 a. Harold CHERNISS y William C. HELMBOLD, *op. cit.*, pp. 48-49. Ver también, *Didask.* VIII, 162, 34-38. John WHITTAKER, (ed.) y Pierre LOUIS, (trad.), *Alcinoos, Didaskalikos*, París, Belles Lettres, 1990, p. 19. Ver asimismo el comentario en nota p. 139, 96.

³³ Atticus, fr. 26, 2-8. Proclus, *In Timaeum*, I, 391, 4-12. Edouard De PLACES, (ed.), *Atticus, Fragments*, París, CUF, 1977, p. 76.

³⁴ Atticus, fr. 11, 1-6. Iamblichus, *Περὶ ψυχῆς*, ap. Stob., *Anth.*, 49, 40 ; p. 379, 2- 380, 5. De PLACES, Edouard (ed.), *Atticus, Fragments*, p. 70. Ver también los comentarios en fr. 11, 86-87

³⁵ Atticus, fr. 20, 2-3. Proclus, *In Timaeum*, I, 283, 27- 30. *Idem* pp. 73-74. O fr. 22, 1-5. Proclus, *In Timaeum*, I, 325, 30-326, 5. Edouard De PLACES, (ed.), *Atticus, Fragments*, p. 74

³⁶ Ver Henry D. LIDDELL y Robert SCOTT, *op. cit.*, pp. 1418 b-1419 a. El término hace referencia a la discordancia musical e indica, desde nuestro punto de vista, al ultraje de las fuerzas caóticas de la materia contra la armonía cósmica y racional establecida por el demiurgo.

(fr. 23).³⁷ Donde el verbo ἀτακτέω tiene, en un entorno militar, el significado de "rebelarse" y el término ἄτακτός que aporta los sentidos de "irregular", "indeterminado", e incluso "negligente".³⁸ A pesar que Ático no aplica estos términos en relación con el demiurgo, al cual identifica con el Bien³⁹, se trata en ambos casos, πλημμέλεια y ἀτακτέω-ἄτακτος, de términos que tienen atributos negativos similares a los defectos, transmitidos en copto, y atribuidos al demiurgo, por los autores gnósticos. Tales expresiones referidas a un demiurgo defectuoso, ignorante, rebelde y arrogante representan pinceladas de un mismo retrato del dios del Antiguo Testamento.

Numenio de Apamea

El fragmento 52⁴⁰ describe el papel de la materia en la cosmología de Numenio. La opinión del filósofo es clara, ya que afirma que Dios es el principio del bien y la materia el del mal.⁴¹ El demiurgo contribuye al bien ya que establece el orden querido por Dios,⁴² mientras que la materia, identificada con la díada indefinida, es eterna en su estado desordenado como el alma desordenada de Plutarco y Ático.⁴³ Incluso la materia no tiene generación ninguna anterior a la participación activa del demiurgo para adornarla y embellecerla. En efecto, Numenio establece explícitamente que "[...] esto (la materia), sin belleza y no generada, debe considerarse de la misma edad que el dios por el que es ordenada".⁴⁴

³⁷ Atticus, fr. 23, 1-14. Proclus, *In Timaeum*, I, 381, 26-382, 12. De PLACES, Edouard (ed.), *Atticus, Fragments*, pp. 74-75.

³⁸ LIDDELL, Henry D. y SCOTT, Robert, op. cit., p. 267 b

³⁹ Atticus, fr. 12, 1-4. Proclus, *In Timaeum*, I, 305, 6-16. De PLACES, Edouard (ed.), *Atticus, Fragments*, París, CUF, pp. 70-71. Ver también el fr. 3: « Platón atribuye todo a Dios y hace que todo dependa de él; en efecto, 'él tiene el principio, el medio y el fin de todos los seres [...] también para él, 'él es bueno, y en lo que es bueno no surge envidia de nada; libre de envidias, quiso hacerlo todo lo mejor posible, llevándolo del desorden al orden; y como cuidaba todas las cosas y ordenaba todo lo más posible, también se preocupaba por los hombres». Atticus, fr. 3, 16-24. Eus., *P.E.* XV, 5, 1-14, p. 798 d. Edouard De PLACES, (ed.), op. cit., pp. 46-47.

⁴⁰ Según E. des Places, el fragmento 52 plantea la cuestión de la autenticidad de las ideas presentadas como propias de Numenio. Para el autor, este fragmento y los fragmentos 1c, 29, 30-35, 42-47, son "testimonios" que no pueden reclamar la misma autenticidad que aquellas transmitidas por Eusebio. De PLACES, Edouard (ed.), *Numenius, Fragments*, París, Belles Lettres, 1973, p. 9. Sin embargo, "testimonio" o informe auténtico, el fragmento 52 proporciona un resumen rico y preciso del pensamiento de Numenio y es por esta razón por la que nos referiremos al mismo.

⁴¹ Numenius, fr. 4 a (13 L.). Eus., *Pr. ev.* XV, 17, 3-8 ; p. 819 c-820 a V. De PLACES, Edouard (ed.), *Numenius, Fragments*, op. cit., p. 45.

⁴² Numenius, fr. 13 (22 L.). Eus., *Pr. ev.* XI, 18, 13-14 ; p. 538 b-c V. De PLACES, Edouard (ed.), *Numenius, Fragments*, op. cit., p. 55.

⁴³ John DILLON, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A. D. 220*, Londres, Duckworth, 1977, p. 373.

⁴⁴ Numenius, fr. 52 (Test. 30 L.), 13-14. Calcidius, *In Timaeum*, c. 295. GARCÍA BAZAN, Francisco, *Oráculos Caldeos y Numenio*, Madrid, Gredos, 1991, p. 293 cf. De PLACES, Edouard (ed.), *Numenius, Fragments*, op. cit., p. 95. Ver también, John DILLON, , op. cit., p. 373.

De acuerdo con John Dillon y Francisco García Bazán, Numenio toma una postura firmemente dualista,⁴⁵ ya presente en el medioplatonismo. Sin embargo, Plutarco y Ático ofrecen un dualismo básico pero garantizan, a diferencia del platonismo ortodoxo, una independencia mayor a la díada. Mientras que en Numenio, el dualismo parece matizado por la influencia de dicho platonismo, que establece la preeminencia de Dios sobre la materia.⁴⁶

Dios ordena y limita a la materia gracias al demiurgo,⁴⁷ lo que implica una fuerza exterior a sí mismo, preexistente a su actividad ordenadora. Ella es responsable de los movimientos desordenados y de la inestabilidad del cosmos. Dice Numenio: “Sin embargo, también es totalmente imposible (ἀδύνατος) para ella (serlo) por su impotencia (ἀρρωστίᾳ)⁴⁸ de permanecer estable, porque la materia es como un río de corriente rápida y tornadiza, indefinida e ilimitada en profundidad, anchura y longitud (ποταμὸς γὰρ ἡ ὕλη ῥοώδης καὶ ὀξύρροπος, βάθος καὶ πλάτος καὶ μήκος ἀόριστος καὶ ἀνήνυτος)”.⁴⁹ Junto con otros atributos, es descripta también como: infinita (ἄπειρος), indeterminada (ἀόριστος), irracional (ἄλογος), incognoscible (ἄγνωστος) y sin orden (ἄτακτος).⁵⁰

La materia mantiene en sí misma, a través de sus movimientos impetuosos, el Alma maligna (*malignam*) del mundo, mientras que el Alma del mundo benéfica (*beneficentissiman*) viene de Dios.⁵¹ Sin bien, esta materia impulsada por un alma irracional está sujeta al dominio de Dios, opone cierta resistencia, según afirma el fr. 52 de Numenio:

"Por consiguiente, según Pitágoras, el alma de la materia no carece de sustancia, como cree la mayor parte, y se opone a la Providencia deseando ardientemente atacar sus planes por las potencias de su maldad; pero la

⁴⁵ John DILLON, , op. cit., pp. 373 y Francisco GARCÍA BAZAN, op. cit., pp. 207-208. Ver también De Edouard PLACES, (ed.), *Atticus, Fragments*, p. 20

⁴⁶ John Dillon, op. cit., p. 45: «With Plutarch we are back to the basic duality, but he, and his follower Atticus, grant the Dyad rather more independence than orthodox Platonism would allow. For Albinus (i.e. Alcinoos), by contrast, God is dominant and Matter simply passive, not even attaining to actuality. In the Neopythagoreanism of Numénius, on the other hand, a radical dualism seems to be asserting itself, though partially held in check by the influence of orthodox Platonism. Since it is from Numenius rather than from more orthodox Platonism that Plotinus derives his inspiration, this tendency to dualism persists as a tension within his thought.»

⁴⁷ Numenius, fr. 14 (23 L.). Eus., *Pr. ev.* XI, 18, 13-14 ; p. 538 b-c V. De PLACES, Edouard (ed.), *Numenius, Fragments*, op. cit., pp. 55-56.

⁴⁸ Es un término que puede también tener el sentido de enfermo Henry D. LIDDELL, y Robert SCOTT, op. cit., 247 b.

⁴⁹ Numenius, fr. 3 (12 L.), 10-12. Eus., *Pr. ev.* XV, 17, 1-2 ; p. 819 b V. Francisco GARCÍA BAZAN, op. cit., p. 235. Edouard De PLACES, (ed.), *Numenius, Fragments*, op. cit., pp. 44-45.

⁵⁰ Numenius, fr. 4 a (13 L.). Eus., *Pr. ev.* XV, 17, 3-8 ; p. 819 c-820 a V., Francisco GARCÍA BAZAN, op. cit., p. 235. Edouard De PLACES, (ed.), *Numenius, Fragments*, op. cit., p. 45.

⁵¹ Numenius, fr. 52 (Test. 30 L.). Calcidius, *In Timaeuma*, c. 297. Francisco GARCÍA BAZAN, op. cit., p. 295. Edouard De PLACES, (ed.), *Numenius, Fragments*, op. cit., p. 97. Ver también John DILLON, op. cit., p. 375; para quien las características del Alma del mundo malvada la aproximan sobre todo al receptáculo del *Timeo*.

Providencia es obra y función de Dios (*providentia sed quidem est Dei opus et officium*), en cambio la temeridad, ciega y fortuita (*caeca vero fortuitaque temeritas*) viene de la ralea de la materia [...].⁵²

El resultado es un mundo indiferente, compuesto por la bondad de la forma y la maldad de la materia.⁵³ La resistencia de la materia a la acción ordenadora de Dios se refleja en el movimiento del segundo dios (intelecto demiúrgico) que manifiesta su contaminación material. Este intelecto demiúrgico unifica la materia, pero es dividido en el mismo acto. La contaminación con la materia supone una división, el olvido de sí y de su unidad original; la aparición de la pluralidad, que es interpretada por Numenio como la presencia del mal.⁵⁴ El Dios primero evita caer en esta división al no entrar en contacto con la materia.⁵⁵ Así se explica la necesidad del Dios primero de utilizar al demiurgo como instrumento e incluso de alejarse lo más posible de este contacto a través de la existencia de dos aspectos del dios segundo.⁵⁶ Esta idea será retomada por los textos gnósticos, especialmente con respecto a las interpretaciones valentinianas que no podemos abordar aquí (*Tratado Tripartito* NH I, 5, 101, 9-105, 20).

Los autores que acabamos de analizar acuerdan en atribuir la imperfección del universo a la materia, e incluso algunos consideran un alma irracional al origen de los movimientos que la sacuden. Sin embargo, incluso para Ático y Plutarco, se trata de una acción inherente a la materia, ordenada y controlada por el demiurgo. Es en Numenio, en quien encontramos un aspecto único: la materia, en su visión, presenta la intención de resistir e, incluso, atacar la acción formativa del demiurgo. Tiene éxito en romper la unidad original del intelecto-demiurgo, es decir, provoca la caída y la contaminación de la manifestación divina.

Este breve recorrido sobre la ausencia de forma de la materia indica que el marco conceptual medioplatónico ilumina muchos puntos descriptos en la mitología gnóstica. Más allá de los posibles vínculos directos, nos interesa mostrar una misma “tendencia” exegética en el acercamiento de ambos grupos sobre la concepción

⁵² Numenius, fr. 52 (Test. 30 L.). Calcidius, *In Timaeuma*, c. 298. Francisco GARCÍA BAZAN, *op. cit.*, pp. 296-297. Edouard De PLACES, (ed.), *Numenius, Fragments, op. cit.*, pp. 97-98. De Places dice en las notas: "*Providentia* e *Intelligentia* son convertibles: en el cap. 26 ambas se oponen entre sí y con la *necessitas*." Idem, nota 6, p. 124. La materia, con su vicio original, la audacia, se convirtió, a continuación, en la madre de los dioses corporales y engendrados.

⁵³ Numenius, fr. 52 (Test. 30 L.). Calcidius, *In Timaeuma*, c. 296. Francisco GARCÍA BAZAN, *op. cit.*, p. 294. Numenius, *op. cit.*, 96. "Por otra parte este mundo está formado de Dios y de la materia", Numenius, fr. 52 (Test. 30 L.). Calcidius, *In Timaeuma*, c. 297. Francisco GARCÍA BAZAN, *op. cit.*, pp. 295-296. Edouard De PLACES, (ed.), *Numenius, Fragments, op. cit.*, p. 97.

⁵⁴ Jan OPSOMER, "Demiurges in Early Imperial Platonism" Rainer HIRSCH-LUIPOLD (ed.), *Gott und die Gotter bei Plutarch. Gotterbilder - Gottesbilder - Weltbilder*, Berlín -Nueva York, Walter de Gruyter, 2005, p. 70, nota 98.

⁵⁵ John DILLON, *op. cit.*, p. 374. Sobre la utilización del demiurgo como instrumento ver Numenius, fr. 22 (Test. 25 L., fr. 39 Thedinga), 1-5. Proclus, *In Timaeum*, III, 103. GARCÍA BAZAN, Francisco, *op. cit.*, p. 253 De PLACES, Edouard (ed.), *Numenius, Fragments, op. cit.*, p.61.

⁵⁶ Numenius, fr. 22 (Test. 25 L., fr. 39 Thedinga), 1-5. Proclus, *In Timaeum*, III, 103. Edouard De PLACES, (ed.), *Numenius, Fragments, op. cit.*, p. 61.

platónica de la materia. El aborto es considerado, al igual que la materia, tanto inferior al eón caído que lo produce, como al Dios/mónada medioplatónico. El demiurgo-aborto gnóstico, puede representar el Alma que se introduce en la materia para hacer salir de ella los reflejos de los inteligibles. Es en este sentido que es maestro y organizador de la materia (OrM 100, 1-10). Asimismo, por su condición de entidad mezclada, no puede concebir más que falsificaciones de las realidades que él no conoce, porque es un aborto, una entidad informe, vacía de la gnosis espiritual. Es evidente, entonces, que muchas de las características que los exégetas de Platón atribuyen a la materia son transferidas por los gnósticos al demiurgo. Sin embargo, en ningún caso los platónicos clasifican a la materia como "aborto". ¿De dónde proviene entonces esta influencia?

Los antecedentes en la tradición exegética judía

Resulta evidente para quien que haya estudiado alguna (o todas) las corrientes gnósticas, que estos autores abordan el estudio de los textos bíblicos, particularmente el libro del Génesis, desde un marco teórico-conceptual platónico. Sin embargo, se tiende a pensar que los textos utilizados provienen de la traducción griega, la Septuaginta (versión griega de los textos bíblicos del siglo III a. C) y no del texto en hebreo u arameo.

Proponemos al lector retomar el análisis desde sus orígenes para demostrar la complejidad de la exégesis gnóstica y la variedad de sus fuentes.

Leemos en Génesis 6, 4 "Había gigantes (nefilím / הנפילים) en la tierra en aquellos días, y también después que se llegaron los hijos de Dios (בניהאלהים) a las hijas de los hombres, y les engendraron hijos. Estos fueron los valientes (gibborím / הגבורים) que desde la antigüedad fueron varones de renombre".⁵⁷ (Gen. 6:4 R95)

El hebreo utiliza dos términos diferentes, "Nefilím" y "Gibborím", ambos en plural. La Septuaginta traduce los dos plurales hebreos del versículo por el mismo término, "gigantes (οἱ γίγαντες)".⁵⁸ Sin embargo, el texto masorético, establecido con posterioridad a la versión griega pero en base a textos anteriores, los separa, *Nefilím* ("los que caen" Aquila הנפלים forma plural de la palabra hebrea נפל *nāphal* "caer", "acostarse")⁵⁹ para la primera mención de 6, 4 y *Gibborím* ("los poderosos" Aquila; גבור סגבור forma intensiva para gabar (גבר) "ser superior", "predominar")⁶⁰ en la segunda mención del mismo versículo.

⁵⁷ R95 (Gen. 6:4 R95) BibleWorks LLC. 2015

⁵⁸ Marguerite HARL, (ed.), *La Bible d'Alexandrie. La Genèse*, París, Cerf, 1986, p. 124-126. Ver también, Alfred RAHLFS, (ed.), *Septuaginta*, 2 vols., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2004, vol. I, p. 8. Es posible que el traductor al griego se haya inspirado de la otra sola mención en el Pentateuco donde aparecen estos personajes, los *Nephilim*, en *Números* 13, 33 donde se dice que son "muy grandes".

⁵⁹ Marcus JASTROW, *A Dictionary of Targumin, Talmud of Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature*, Nueva York, BN Publishing, 2004, p. 924b. Ver también, Idem, p. 923 b.

⁶⁰ Idem, 208 a-b

Sin embargo, existe otra posible interpretación del término *Nefilím*. Es la traducción de la raíz hebrea (נָפִיל) con el significado de aborto.⁶¹ En la *Septuaginta* (en adelante LXX) encontramos tres menciones del correspondiente griego ἔκτρωμα (aborto), aunque ninguna en el versículo que nos ocupa (Nm 12,12; Jb 3,16 y Ecles 6, 3).⁶²

En cuanto a los personajes involucrados, este corto pasaje presenta dificultades. En primer lugar, la identificación de “los hijos de Dios” y en segundo lugar, la asociación de estos con los Nefilím o los Gibborím y la relación entre los tres grupos. Con respecto a la primera identificación, nos remitimos al excelente trabajo de Annette Yoshiko Redd, quien nos informa que algunas de las copias de la LXX modifican “hijos de Dios” por “ángeles de Dios”, tal cual como veremos en algunos ejemplos más adelante.⁶³

Sobre la identificación de los Nephilím y los Gibbōrīm, Marguerite Harl afirma que las palabras griegas "después de esto" (Génesis 6, 4) indican una “[...] continuidad temporal (los gigantes estaban en la tierra en aquellos días, y también más tarde, cuando,...)”.⁶⁴ Esta continuidad es reforzada por el texto griego que identifica con el mismo término de "gigantes" los Nephilím y los Gibbōrīm. Sin embargo, también es posible otra lectura, como lo expone G. Stroumsa que hace de

⁶¹ Idem, p. 925a.

⁶² La primera, Números 12:12 lee “μή γένηται ὡσεὶ ἴσον θανάτῳ, ὡσεὶ ἔκτρωμα ἐκπορευόμενον ἐκ μήτρας μητρὸς καὶ κατεσθίει τὸ ἥμισυ τῶν σαρκῶν αὐτῆς. R95 Números 12:12 “No quede ella ahora como el que nace muerto, que al salir del vientre de su madre tiene ya medio consumida su carne”. (Num. 12:12 R95)”. Alfred RAHLFS, (ed.), *op. cit.*, vol. I, p. 236. La segunda mención del término se encuentra, Job 3, 16 " O como un feto abortado, o como niños recién nacidos que no han visto la luz". En hebreo : (וְאִם כְּמִיּוֹתָבִים אֲבֹרְטִים אֲבֹרְטִים אֲבֹרְטִים אֲבֹרְטִים אֲבֹרְטִים) y la versión griega : ἢ ὡσπερ ἔκτρωμα ἐκπορευόμενον ἐκ μήτρας μητρὸς ἢ ὡσπερ νήπιοι, οἳ οὐκ εἶδον φῶς. Alfred RAHLFS, (ed.), *op. cit.*, vol. II, p. 277. Por último, en el Eclesiastés. R95 Eclesiastés 6:3 “Aunque el hombre engendre cien hijos, viva muchos años y los días de su edad sean numerosos, si su alma no se sació del bien, y además careció de sepultura, digo que más vale un abortivo”. (Eccl. 6:3 R95). ἐὰν γεννήσῃ ἀνὴρ ἑκατὸν καὶ ἔτη πολλὰ ζήσεται, καὶ πλήθος ὅ τι ἔσονται ἡμέραι ἐτῶν αὐτοῦ, καὶ ψυχὴ αὐτοῦ οὐκ ἐμπληροθήσεται ἀπὸ τῆς ἀγαθωσύνης, καὶ γε ταφὴ οὐκ ἐγένετο αὐτῷ, εἶπα Ἀγαθὸν ὑπὲρ αὐτὸν τὸ ἔκτρωμα. Idem, vol. II, p. 249.

⁶³ “This proves especially striking since some of these exegetes read from copies of LXX Genesis that rendered “sons of God” [בְּנֵי הַאֱלֹהִים] with “angels of God”[ἄγγελοι τοῦ θεοῦ]. In *On the Giants*, for instance, Philo of Alexandria quotes the latter version of LXX Gen 6:2, yet he goes on to interpret the “angels” as a symbol of the sensual pleasures (6.1). Josephus also seems to use a copy of LXX Genesis that reads “angels” [ἄγγελοι] rather than “sons” [υἱοί] at 6:2”. Annette YOSHIKO REED, *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity. The Reception of Enochic Literature*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 2005, p. 107. Un desarrollo posterior nos menciona Michael Tuval “Ben Sira, writing in Hebrew in Jerusalem in the early second century BCE, was most probably familiar with the Enochic tales of the sons of God and the giants, but disliked their mythological character, not unlike the much later rabbinic sages. [...] the Hebrew Ben Sira, who turned the Nephilim into the more neutral “princes of old.” However, the latter’s grandson, who translated his book into Greek, got things right, and re-entered the giants into the text.” TUVAL, Michael ““Συναγωγὴ γιγάντων” (Prov 21:16). The Giants in the Jewish Literature in Greek” en Matthew GOFF, Loren T. STUCKENBRUCK and Enrico MORANO (eds), *Ancient Tales of Giants from Qumran and Turfan Contexts, Traditions, and Influences*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, pp. 41-57. P. 47-49

⁶⁴ HARL, Marguerite (ed.), *op. cit.*, p. 126, nota al versículo Gen. 6, 4.

los Nephilīm, los hijos de Dios y los identifica con los ángeles del Señor.⁶⁵ En este caso, la continuidad temporal permanece pero los personajes cambian. En efecto, son los Hijos de Dios-Nephilīm, quienes descendieron y se encontraban en la tierra, y quienes luego procrearon con las hijas de los hombres a los gigantes mencionados al final del versículo bíblico. La interpretación que hace de los Nephilīm "los que caen" va en el mismo sentido (cf. I Enoc VII, 1-6; Jubileos V, 1-3; Targum Pseudo-Jonathan 6, 4).

Las dos menciones que encontramos en el texto masorético de Números 13, 33 puede sustentar ambas lecturas: "Hemos visto incluso los Nefilīm (הַנְּפִלִים), los hijos de Anak, descendientes de los Nefilīm (הַנְּפִלִים): nosotros éramos a nuestros propios ojos como langostas y así éramos nosotros a sus ojos". Es decir, los Nefilīm descendientes de los Nefilīm (caídos)/hijos de Dios o bien los Nefilīm descendientes de los Nefilīm mencionados en Génesis 6, 4.

Por otra parte, el versículo que nos ocupa, ha sido la base de una amplia tradición exegética que ha dado origen a la llamada literatura enoquiana. Es imposible abordar aquí toda la complejidad analítica que dicha literatura amerita y sólo nos limitaremos a destacar ciertos puntos de interés para el presente trabajo.

De la primera parte del texto denominado I Enoc, cuyos orígenes podemos situar hacia el siglo III a. C.⁶⁶, destacamos dos aspectos. Por un lado, la toma de partido por la traducción que indica que se trata de los "ángeles, hijos del cielo" (I Enoc VI, 2) y el hecho de destacar el conocimiento transmitido por los ángeles como causante del mal en la tierra.⁶⁷ Por otro, la condena del accionar angélico al mezclar los ámbitos divino y terrestre.

Leemos en I Enoc XV, 3-7

"Vosotros habéis actuado como hijos de la tierra y habéis engendrado gigantes por hijos. Pero vosotros erais Santos, espíritus eternamente vivientes. Y vosotros os habéis mancillado (אטטן) en contacto con la sangre de las mujeres, habéis engendrado por la sangre de la carne, vosotros habéis tenido deseos como los humanos y habéis creado como ellos, ellos que crean de la carne y de la sangre, que mueren y desaparecen. [...]. Pero vosotros erais de la naturaleza de los espíritus, eternamente vivientes, sustraídos de la muerte por todas las generaciones del mundo, es por ello que Yo no he creado mujeres entre vosotros. Los espíritus celestes tienen al cielo por hogar."⁶⁸

Con respecto a la identificación de los personajes, el texto multiplica las posibilidades. En efecto, en I Enoc XVI, 1 se hace mención a los Nefilīm y se los

⁶⁵ Gedaliahu A. G. STROUMSA, *op. cit.*, p. 19.

⁶⁶ Annette YOSHIKO REED, *op. cit.*, p. 17.

⁶⁷ I Henoch XVI, 3 "Vosotros habitabais el cielo, pero ningún misterio les había sido revelado. Vosotros habéis conocido un misterio proveniente de Dios, y lo habéis revelado a las mujeres en vuestra rebelión. Gracias a este misterio, las mujeres y los hombres han multiplicado los males sobre la tierra" CAQUOT, André (trad.), "I Hénoch", André DUPONT-SOMMER y Marc PHILONENKO (dir.), *La Bible. Écrits intertestamentaires*, París, Gallimard, 1987, pp. 463-625 y p. 490.

⁶⁸ André CAQUOT, *op. cit.*, pp. 463-625 y pp. 488-489. Matthew BLACK, (trad.), *The Book of Enoch or I Enoch. A new english translation*, Leiden, Brill, 1985, pp. 34 y 154.

igualada claramente con los gigantes “El día de la masacre, de la destrucción de los gigantes, los Nefilím (דִּי גִבּוֹרִין וּנְפִילִין) ...” A pesar que Jozéf T. Milik traduce separadamente “los gigantes y los Nefilím” indica que los segundos son la descendencia de los primeros. Para Mathew Black, se trata de un mismo grupo, es decir, los gigantes-Nefilím, la progenie de los “hijos de dios” mezclados con las hijas de los hombres (Gen 6-1-4).⁶⁹

Hacia el siglo I d. C, Flavio Josefo va en el mismo sentido y atestigua en *Antigüedades Judías* I, 3, 1, el cambio entre “hijos de Dios” y “ángeles de Dios” mencionado anteriormente en diferentes versiones de la LXX. Leemos: “Muchos ángeles de Dios convivieron con mujeres y engendraron hijos injuriosos que despreciaban el bien, confiados en sus propias fuerzas; porque según la tradición estos hombres cometían actos similares a los de aquellos que los griegos llaman gigantes”.⁷⁰ El historiador judío sigue la traducción griega que prefiere el término gigantes, y designa a estos como hijos de los ángeles de Dios. Misma elección podemos observar en Filón de Alejandría y en Aquila.⁷¹

Finalmente, en *Génesis Rabba* 26, 7, texto posterior al siglo V d. C pero que transmite tradiciones anteriores, los rabinos parecen identificar a los *Nefilím* y los *Gibborím* y traducen ambos términos como " hombres de renombre".⁷² El texto precisa que tienen siete nombres, el último de los cuales es Nefilím. Es importante destacar para el presente estudio, que el texto combina la interpretación dual del término Nefilím que hemos expuesto al principio de este apartado: “Nefilím porque ellos causaron la caída (che-hipilou) del mundo, cayeron ellos mismos del mundo y lo llenaron, con su libertinaje, de abortos (Nefilím)”.⁷³

⁶⁹ מַרְסֻס Marcus JASTROW, *op. cit.*, pp. 538b- 539a. Jastrow incluso afirma sobre el término “Leviticamente impuro, prohibido”, ver Nephilim en Marcus JASTROW, *op. cit.*, pp. 923b-924a. Ver también Józef MILIK, *The Books of Enoch. Aramic fragments of Qumrân cave 4*, Oxford, Clarendon Press, 1976, p. 308. Matthew BLACK, (trad.), *op. cit.*, pp. 35 y 154. Asimismo, ver Florentino GARCÍA MARTINEZ, *Textos de Qumrán*, Madrid, Trotta, 2009⁶, pp. 295-314.

⁷⁰ “For many angels of God now consorted with women and begat sons who were overbearing and disdainful of every virtue, such confidence had they in their strength ; in fact the deeds that tradition ascribes to them resemble the audacious exploits told by the Greeks of the giants” “πολλοὶ γὰρ ἄγγελοι θεοῦ γίναιξιν συνιόντες ὑβριστὰς ἐγέννησαν παῖδας καὶ παντὸς ὑπερόπτας καλοῦ δια τὴν ἐπὶ τῇ δυνάμει πεποίθησιν· ὅμοια γὰρ τοῖς ὑπὸ γιγάντων τετολμηῆσθαι λεγομένοις ὑφ’ Ἑλλήνων καὶ οὗτοι δράσαι παραδίδονται.” *Antigüedades Judías* I, 73. Henry St. J. THACKERAY, (trad.), *Josephus in nine volumes IV. Jewish Antiquities, books I-IV*, Cambridge Mass. y Londres-, William Heinemann-Harvard University Press, 1961, pp. 34-35.

⁷¹ Por otra parte, la elección primitiva para la expresión “hijos de Dios”(TM : *benēy ha-’ēlohīm*. Aquila « hijos de los Dioses »), del mismo versículo, era “ángeles de Dios”. La misma elección hace Filón de Alejandría (*Gig.* 12 ; *Deus* 1-4). Marguerite HARL, *op. cit.*, pp. 124-126.

⁷² Bernard MARUANI, y Albert COHEN-ARAZI, *Midrach Rabba. Genèse Rabba*, París, Verdier, 1987, p. 290.

⁷³ *Idem*, 291. Esta exégesis, que pone en valor el sentido del aborto, parece haber sido también estudiada por Filón en su lectura de *Gen.* 6, 1-4. En efecto, en su obra, *Quod Deus sit immutabilis* 1-4, el alejandrino identifica los “hijos de Dios” a los ángeles. Gracias a esta identificación, Filón desarrolla la idea platónica del alma atacada por las restricciones materiales (los ángeles caídos) que se unen a las pasiones del alma y engendran los vicios, descritos como “niños de sí mismos”. (*Quod Deus sit immutabilis* 3, André MOSES, (ed.), *Philon d’Alexandrie, Quod Deus sit immutabilis*, (OPhA 8), París, Cerf, 1963, pp. 62-63.). Esta exégesis se esclarece a través de un pasaje del tratado

Más allá de la identificación posible de los Nefilím con los ángeles, nos interesa señalar el hecho que se podía interpretar a los mismos como entidades divinas (Hijos de Dios), que "engendraron" por sí mismos y no "por Dios" como nos informa Filón de Alejandría (*Deus* 1-4). Esta idea filoniana, nos parece clave y debe ser considerada en el contexto de los versículos iniciales de Génesis 6. En efecto, leemos en Génesis 6, 1-3 “Y aconteció que cuando los hombres comenzaron a multiplicarse sobre la faz de la tierra, y les nacieron hijas, los hijos de Dios (בְּנֵי־אֱלֹהִים / LXX υἱοὶ τοῦ θεοῦ) vieron que las hijas de los hombres eran hermosas, y tomaron para sí mujeres de entre todas las que les gustaban. Entonces el Señor dijo: No contendrá mi Espíritu (רוּחִי / LXX πνεῦμα) para siempre con el hombre, porque ciertamente él es carne (בָּשָׂר LXX σάρξ). Serán, pues, sus días ciento veinte años”.

Es decir, la transgresión de los ángeles al mezclarse con las hijas de los hombres es el punto destacado por los versículos del Génesis, punto también considerado como importante para algunos exégetas hacia los albores de la era cristiana tal cual lo expone Annette Yoshiko Reed:

“Con muy pocas excepciones, sin embargo, los textos judíos y cristianos de esta época (siglos II a. C. hasta principios del siglo II d. C) omiten toda referencia a la instrucción angélica ilícita, se centran en los pecados sexuales de los Vigilantes [...] En sus reinterpretaciones del descenso angélico, las enseñanzas corruptas de los vigilantes son consideradas menos significativas que sus transgresiones sexuales, la progenie híbrida que resultó, y el castigo de Dios de todos los involucrados.”⁷⁴

Legum Allegoriae I, 75-76. Filón hace referencia a los partos del alma atraída por las necesidades materiales: «El nombre propio de la imprudencia (ἀφροσύνη) es, aquella que da a luz (ὠδίνω) porque la inteligencia de la insensata, deseando lo que no se puede alcanzar, está siempre en el dolor del parto, cuando ella desea (ἔρωσ) las riquezas, la gloria, el placer (ἡδονή) o cualquier otro objeto. Sufriendo los dolores, ella no da jamás a luz: por su naturaleza el alma (ψυχή) del malvado no revela nada válido; lo que ella cree producir, son abortos (ἀμβλωθρίδιον) y prematuros (ἔκτρομα) “que devoran la mitad de su carne” y equivalen a la muerte del alma (θανάτω ψυχικῶ)”. A continuación, Filón confirma su interpretación, reenviando al versículo de Números 12. (*Legum Allegoriae* I, 75-76. MONDESERT, Claude (trad.), *Legum Allegoriae I-III*, (OPhA 2, París, Cerf, 1962, pp. 82-83.). De esta lectura cruzada de dos párrafos de Filón, se manifiesta que los ángeles caídos, metáfora filoniana de las limitaciones materiales impuestas por el mundo, no engendran en el alma más que abortos, vicios. Orígenes interpreta la caída de los ángeles de *Gen.* 6, 2 como la caída de la perfección a la imperfección (ἐκ τελείου ἐπὶ τὸ ἀτελές) “todos aquellos que han abandonado su propio lugar y no han sido fieles a su principio (ἀρχή)”. Cecile BLANC, *Origène, Commentaire sur Saint-Jean*, (SC 222), París, Cerf, 2006 (1975), pp. 160-161.

⁷⁴ “With very few exceptions, however, Jewish and Christian texts from this period (siglos II a. C. hasta principios siglo II d. C) omit reference to illicit angelic instruction, focus on the Watchers’ sexual sins [...] In their reinterpretations of angelic descent, the corrupting teachings of the Watchers thus proved less significant than their sexual transgressions, the hybrid progeny that resulted, and God’s punishment of all involved.” Annette YOSHIKO REED, *op. cit.*, p. 86. Esto también puede observarse en *Jubileos* 4, 22 y en *2 Pedro* (2:9–10a) donde se destaca que los ángeles se contaminaron al tener relaciones con las mujeres.

Más allá de las divergencias exegéticas, la lectura de Génesis 6, 4 permite entonces considerar el descenso de los “hijos de Dios” y su contaminación al mezclarse con las “hijas de los hombres”, dando origen a los Nefilím, abortos híbridos que provocan el castigo divino.

Conclusión

El objetivo de nuestro trabajo ha sido no solo exponer la diversidad de fuentes y la complejidad exegética que de las mismas realizan los textos gnósticos, sino también mostrar, a través de la elección de un rasgo demiúrgico determinado, la coherencia que el mismo demuestra dentro de la cosmología gnóstica. Firmemente asentados en antecedentes exegéticos provenientes de la tradición judía, aplican sus amplios conocimientos filosóficos de las variadas tradiciones que confluyen en el neoplatonismo medio y de la época imperial, para fundamentar así su particular visión del dios creador.

El término "aborto" utilizado en los textos gnósticos parece provenir, tal cual lo establece Bernard Barc, de la traducción literal del hebreo *néphèl-nephilim*.⁷⁵ Sin embargo, esta relación directa no logra descubrir la complejidad de dicha elección. Dentro del marco interpretativo presente en la exégesis de los autores gnósticos debe considerarse, por una parte, las evidentes relaciones tortuosas entre la divinidad y la materia, tal cual lo manifiestan los autores medioplatónicos expuestos (Plutarco, Ático y principalmente Numenio). Por otra parte, no puede dejarse de lado el análisis de Génesis 6, 1-4, a través de una reinterpretación gnóstica del mito del origen de los *Nefilím*, sin testigos en la tradición judía pero a su vez deudora de la misma. En efecto, hemos visto que entre el siglo II a.C. y principios del II d.C., la transgresión acuerda con la mirada gnóstica que centra la condena en la mezcla de lo divino y lo terrenal. Si bien, hacia el siglo II y III, los Padres de la Iglesia como Justino e Ireneo, revitalizarán el interés de la literatura enóquica al enfocar el origen del mal en la transmisión ilícita del conocimiento⁷⁶, los autores gnósticos mantendrán una postura positiva frente al mismo.

⁷⁵ BARC, Bernard, « Samaël-Saklas-Yaldabaôth », Bernard BARC (ed.), *Colloque International sur les textes de Nag Hammadi (Québec, 22-25 août 1978)*, Québec-Louvain, Presses de l'Université Laval 1981, pp. 134-135. Louis Painchaud si bien asocia al «aborto» con este versículo, indica que *nefilim* son los gigantes. PAINCHAUD, Louis, op. cit., p. 445, nota 115, 4. Ver también, Gedaliahu A. G. STROUMSA, op. cit., pp. 65-70.

⁷⁶ Ver Clemente de Alejandría, *Stromata* V, I, 10, 2-3. Alain Le BOULLUEC, (ed.) y Pierre VOULET, (trad.), *Clément d'Alexandrie, Les Stromates. Stromate V*, (SC 278), París, Cerf, (1981) 2006, pp. 40-41. Afirma Yoshiko Reed: “For our inquiry into the reception-history of the *Book of the Watchers*, it proves no less significant that the redeployment of the instruction motif by influential authors like Justin, Irenaeus, and Tertullian helped to spread the Enochic myth of angelic descent even to those Christians who may not have had direct access to our text. By the second and third centuries, the use of the *Book of the Watchers* was already well established in some locales. Most notable is the case of Alexandria, where the first-century circulation of Enochic pseudepigrapha finds confirmation in 2 *Enoch* and Barnabas, and its continued use is attested by Athenagoras (ca. 176–180), Clement of Alexandria (ca. 150–215), and Origen (ca. 185–254). As in Egypt, the use of this book by Christians in Asia Minor seems to have predated Justin, such that his reinterpretation of the angelic descent myth only served to render it newly relevant; in this regard, it is telling that Irenaeus (ca. 130–200)

Para dichos autores el Génesis es claro, los ángeles de Dios, impulsados por el deseo, mezclan las naturalezas humana y divina, dan a luz seres mixtos y generan una respuesta divina manifestada en el versículo bíblico (Génesis 6, 3): “mi Espíritu no seguirá entre ellos [...]” que habría indicado a los intérpretes gnósticos la filiación arcóntica (“carente de espíritu” OrM 99, 3 -10), de estos “hijos de Dios”, que no pertenecen a los que provienen del Padre.⁷⁷

La lectura de dichas tradiciones a través del tamiz medioplatónico indica que las interpretaciones, más o menos literales, que hacen de esta entidad como el ángel caído quien, a través de relaciones sexuales, da a luz a un ser defectuoso; se convierten, entre los gnósticos, en una imitación del Padre, que, gracias a sus relaciones con la materia, dará origen al mundo sensible.

Entonces, sobre elementos ya presentes en la tradición platónica y las exégesis bíblicas, los autores gnósticos producen una visión distinta en la cual el rasgo demiúrgico que hemos analizado, uno entre muchos, contribuye a precisar y complejizar la imagen del creador porque cada uno de ellos agrega a su sentido propio, aquellos aportados por la red que forman los diferentes calificativos. En definitiva, la imagen del demiurgo gnóstico se asemeja a un tapiz de numerosos hilos, donde cada uno trae un sentido, un color particular, y el conjunto de ellos forma una imagen rica, compleja y sobre todo coherente.

Bibliografía

BARC, Bernard, *L'Hypostase des Archontes. Traité gnostique sur l'origine de l'homme, du monde et des archontes (NH II, 4)*, (BCNH 5), Québec-Louvain, Les Presses de l'Université Laval-Peeters, 1980.

_____, « Samaël-Saklas-Yaldabaôth », Bernard BARC (ed.), *Colloque International sur les textes de Nag Hammadi* (Québec, 22-25 août 1978), Québec-Louvain, Presses de l'Université Laval-Peeters, 1981.

_____, « L'Hypostase des Archontes NH II, 4 », Jean-Pierre MAHE y Paul-Hubert POIRIER, (eds.), *Écrits Gnostiques*, París, Gallimard, 2007, 205-295.

draws on the full array of Jewish and Christian interpretations of the Enochic myth of angelic descent, as well as evincing the cultivation of oral traditions concerning Asael/Azazel”. Annette YOSHIKO REED, *op. cit.*, p. 188

⁷⁷ Dice Bernard Barc : “[...] los lazos que unen ciertas especulaciones gnósticas sobre el origen del mundo arcóntico con las especulaciones angelológicas del Judaísmo apocalíptico [...] no existe ningún tema del mito de Samael que no tenga un modelo en la literatura judía alejandrina o palestiniense contemporánea a los orígenes de la era cristiana.” Bernard BARC, « Samaël-Saklas-Yaldabaôth », *op. cit.*, p. 147.

BARRY, Catherine, FUNK, Wolf-Peter, POIRER, Paul-Hubert, TURNER, John D., *Zostrien (NH VIII, 1), (BCNH 24)*, Québec-Louvain-París, Les Presses de l'Université Laval - Peeters, 2000.

BLACK, Matthew (trad.), *The Book of Enoch or I Enoch. A new english translation*, Leiden, Brill, 1985.

BLANC, Cecile, *Origène, Commentaire sur Saint-Jean, (SC 222)*, París, 2006 (1975).

CAQUOT, André (trad.), "I Hénoch", André DUPONT-SOMMER y Marc PHILONENKO (dir.), *La Bible. Écrits intertestamentaires*, París, Gallimard, 1987.

CERIONI, Lavinia. *Revealing Women. Feminine Imagery in Gnostic Christian*, Turnhout, Brepols, 2021.

CHERNISS, Harold y HELMBOLD, William C. (eds.), *Plutarque, Moralia*, (LCL 406) Cambridge-Londres, Heinemann, 1968.

CROUZEL, Henri y SIMONETTI, Manlio (eds.), *Origène, Traité des Principes, (SC 252)*, París, Cerf, 1978.

CRUM, Walter E., (comp.), *A Coptic Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1962².

De PLACES, Edouard (ed.), *Numenius, Fragments*, París, Belles Lettres, 1973.

_____, *Atticus, Fragments*, París, CUF, 1977.

DILLON, John, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A. D. 220*, Londres, Duckworth, 1977.

GARCÍA BAZAN, Francisco, *Oráculos Caldeos y Numenio*, Madrid, Gredos, 1991.

GARCÍA MARTINEZ, Florentino, *Textos de Qumrán*, Madrid, Trotta, 2009⁶.

HARL, Marguerite (ed.), *La Bible d'Alexandrie. La Genèse*, París, Cerf, 1986.

JASTROW, Marcus, *A Dictionary of Targumin, Talmud of Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature*, Nueva York, BN Publishing, 2004.

KING, Karen, *What Is Gnosticism?*, Cambridge, Mass. - Londres, Harvard University Press, 2003.

Le BOULLUEC, Alain (ed.), *Clément d'Alexandrie, Les Stromates. Stromate IV, (SC 428)*, París, Cerf, 1997.

Le BOULLUEC, Alain (ed.) y VOULET, Pierre (trad.), *Clément d'Alexandrie, Les Stromates. Stromate V, (SC 278)*, París, Cerf, (1981) 2006.

LIDDELL, Henry D. y SCOTT, Robert (comp.) *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1996.

MAHÉ, Jean-Pierre y POIRIER, Paul-Hubert, "Introduction" Jean Pierre MAHE y Paul-Hubert POIRIER, (eds.), *Écrits Gnostiques*, París, Gallimard, 2007, ps. XV-LXXXVIII.

MARCOVICH, Miroslav (ed.), *Hippolyte, Refutatio Omnium Haeresium*, Berlín-Nueva York, De Gruyter, 1986.

MARUANI, Bernard y COHEN-ARAZI, Albert, *Midrach Rabba. Genèse Rabba*, París, Verdier, 1987.

MILIK, Józef (trad.), *The Books of Enoch. Aramic fragments of Qumrân cave 4*, Oxford, Clarendon Press, 1976.

MONDESERT, Claude (trad.), *Legum Allegoriae I-III, introduction, traduction et notes par*, (OPhA 2, París, Cerf, 1962.

MOSES, André (ed.), *Philon d'Alexandrie, Quod Deus sit immutabilis (OPhA 8)*, París, Cerf, 1963.

OPSOMER, Jan, « Demiurges in Early Imperial Platonism » Rainer HIRSCHLUIPOLD (éd.), *Gott und die Gotter bei Plutarch. Gotterbilder - Gottesbilder - Weltbilder*, Berlín -Nueva York, Walter de Gruyter, 2005, 51-99.

PAINCHAUD, Louis y FUNK, Wolf-Peter, *L'Écrit sans Titre*, (BCNH 21), Québec-Louvain-París, 1995.

PAINCHAUD, Louis, «L'Écrit sans Titre (NH II, 5 et XIII, 2) », Jean-Pierre MAHE y Paul-Hubert POIRIER, (eds.), *Écrits Gnostiques*, París, Gallimard, 2007, 401-465.

PATTERSON, Stephen, "Jesus Meets Plato: The Theology of the Gospel of Thomas," FREY, Jörg et al. (eds), *Das Thomasevangelium, Entstehung – Rezeption – Theologie*, BZNW 157, Berlín, de Gruyter, 2008, pp. 181-205.

RAHLFS, Alfred (ed.), *Septuaginta*, 2 volumes, Stuttgart, Deutsche Biblegesellschaft, 2004.

RASIMUS, Tuomas, *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking Rethinking Sethianism in Light of the Ophite Evidence*, (NHMS 68), Leiden-Boston, Brill, 2009.

ROUSSEAU, Adelin y DOUTRELEAU, Louis (eds.), *Irénée de Lyon, Adversus haereses*, (SC 264), París, Cerf, 1979.

SAGNARD, François (ed.), *Clément d'Alexandrie, Extraits de Théodote*, (SC 23), París, Cerf, 1970.

SOUVILLE, Auguste (ed.), *Hippolyte, Philosophumena ou Réfutation de toutes les hérésies*, Milán, 1988.

STROUMSA, Gedaliahu A. G, *Another Seed : Studies in Gnostic Mythology*, Leiden, Brill, 1984.

TARDIEU, Michel, *Trois mythes gnostiques. Adam, Éros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi (II, 5)*, Paris, Études Augustiniennes, 1974.

THACKERAY, Henry St. J. (trad.) *Josephus in nine volumes IV. Jewish Antiquities, books I-IV*, Cambridge Mass. y Londres, Heinemann-Harvard University Press, 1961.

THOMASSEN, Einar, *Coherence of "Gnosticism"*, Berlín, De Gruyter, 2020.

TUVAL, Michael ““Συναγωγή γιγάντων” (Prov 21:16). The Giants in the Jewish Literature in Greek”, GOFF, Matthew, STUCKENBRUCK, Loren T. y MORANO, Enrico (eds), *Ancient Tales of Giants from Qumran and Turfan Contexts, Traditions, and Influences*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, pp. 41-57.

VEILLEUX, Armand (trad.), *La première apocalypse de Jacques (BCNH 17)*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1986.

VEILLEUX, Armand y FUNK, Wolf-Peter, « Deux Apocalypses de Jacques », Jean-Pierre MAHE y Paul-Hubert POIRIER, (eds.), *Écrits Gnostiques*, Paris, Gallimard, 2007, 725-776.

WENDLAND, Paul (ed.). *Hippolyte, Refutatio Omnium Haeresium*, Hildesheim-Nueva York, 1977.

WILLIAMS, Michel, *Rethinking « Gnosticism»*, New Jersey, Princeton University Press, 1996, pp. 5-20.

WHITTAKER, John (ed.) y LOUIS, Pierre (trad.), *Alcinoos, Didaskalikos*, Paris, Belles Lettres, 1990.

YOSHIKO REED, Annette, *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity. The Reception of Enochic Literature*, Cambridge y New York, Cambridge University Press, 2005.