

Filiación
Cultura pagana, religión de Israel,
orígenes del cristianismo

Filiación
Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo

Actas de las I y II Jornadas de Estudio
«La filiación en los inicios de la reflexión cristiana»

Juan José Ayán Calvo
Patricio de Navascués Benlloch
Manuel Aroztegui Esnaola
(editores)

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

© Editorial Trotta, S.A., 2005
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© Juan José Ayán Calvo,
Patricio de Navascués Benloch,
Manuel Aroztegui Esnaola, 2005

ISBN: 84-8164-800-0
Depósito Legal: M-XXX-2005

Impresión
Fernández Ciudad, S.L.

CONTENIDO

Presentación: *Juan José Ayán Calvo* 9

Abreviaturas 15

CULTURA PAGANA

La filiación en el pensamiento jurídico romano: *Juan Manuel Blanch Nougués* 21

La teología medioplatónica: *Franco Ferrari* 55

Filiación o generación en la Estoa antigua e imperial: *Francesca Alesse* . 73

Ser y/o llegar a ser «hijos» en la literatura del hermetismo filosófico: *Alberto Camplani* 89

RELIGIÓN DE ISRAEL

El término *παῖς* en los LXX: *Ignacio Carbajosa* 111

Tipologías de filiación en Filón de Alejandría: *Cristina Termini* 131

La filiación en Qumrán: entre el Antiguo y el Nuevo Testamento: *Florentino García Martínez* 169

La filiación en el Targum: *Domingo Muñoz León* 191

La filiación en los escritos rabínicos: *Miguel Pérez Fernández* 221

ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

La filiación divina en la epístola a los Romanos 1, 3-4: *Juan Miguel Díaz Rodelas* 237

El significado de *παῖς* en los Hechos de los Apóstoles: *Julián Carrón* . . . 255

Παῖς en los Padres Apostólicos: *Manuel Aroztegui Esnaola* 281

La filiación en Clemente de Roma y en *El Pastor* de Hermas: *Philippe Henne* 291

Jesucristo, Hijo del hombre e Hijo de Dios, según Ignacio de Antioquía: *Juan José Ayán Calvo* 303

CONTENIDO

Las filiaciones basilidianas o el horror al vacío: <i>Michel Tardieu</i>	337
Hombres y filiaciones en el pensamiento valentiniano: <i>Patricio de Navas-</i> <i>cués Benlloch</i>	353
<i>Índice bíblico</i>	371
<i>Índice onomástico</i>	377

LAS FILIACIONES BASILIDIANAS O EL HORROR AL VACÍO¹

Michel Tardieu

Collège de France, París (Francia)

1. *Bibliografía*: B. Aland, «Seele, Zeit, Eschaton bei einem frühen christlichen Theologen. Basilides zwischen Paulus und Platon», en J. Holzhausen (ed.), *ψυχή – Seele – anima. Festschrift für Karin Alt*, (Beiträge zur Altertumskunde 109), Stuttgart-Leipzig 1998, 255-278; M. Alexandre, «L'exégèse de *Gen.* 1, 1-2a dans l'*In Hexaemeron* de Grégoire de Nysse: deux approches du problème de la matière», en H. Dörrie, M. Altenburger y U. Schramm (eds.), *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, Leiden 1976, 159-192; P. A. Boss, «Basilides as an Aristotelianizing Gnostic»: VC 54 (2000) 44-60; M. O. Boulnois, «Le soufflé et l'Esprit. Exégèses patristiques de l'insufflation originelle de *Gen.* 2, 7 en lien avec celle de *Jn.* 20, 22»: RAug 24 (1989) 3-37; M. Dibelius, «Jungfrauensohn und Krippenkind. Untersuchungen zur Geburtsgeschichte Jesu im Lukas-Evangelium»: *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Philosophisch-historische Klasse, 1931/32. 4 Abhandlung, 1-80; H. Diels, *Kleine Schriften zur Geschichte der antiken Philosophie*, ed. W. Burkert, Darmstadt 1969; W. Foerster, «Das System des Basilides»: NTS 9 (1962-1963) 233-255; M. Harl, «À propos d'un passage du *Contre Eunome* de Grégoire de Nysse: ἀόρπουα et les titres du Christ en théologie trinitaire»: RSR 55 (1967) 217-226; W. D. Hauschild, *Gottes Geist und der Mensch. Studien zur frühchristlichen Pneumatologie*, München 1972 («Exkurs: Der Heilige Geist im System des Basilides», 191-196); Id., «Christologie und Humanismus bei dem 'Gnostiker' Basilides»: ZNW 68 (1977) 67-92; K. Heisig, «Eine gnostische Sekte im abendländischen Mittelalter»: ZRG 16 (1964) 271-274; L. Kolakowski, *Horreur métaphysique*, Paris 1989; H. J. Kramer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam ²1967; P. Kübel, *Schuld und Schicksal bei Origenes, Gnostikern und Platonikern*, (Calwer Theologische Monographien 1), Stuttgart 1973; M. G. Lancellotti, *The Naassenes. A Gnostic Identity Among Judaism, Christianity, Classical, and Ancient Near Eastern Traditions*, (Forschungen zur Anthropologie und Religionsgeschichte 35), Münster 2000, 283; B. Layton, «The Significance of Basilides in Ancient Christian Thought»: *Representations* 28 (1989) 135-151; A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque II^e-III^e siècles*, 2 vols., Paris 1985; W. A. Löhr, *Basilides und seine Schule. Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 83), Tübingen 1996; J. C. Métrope, *De la métaphysique et de ses images. Basilide et les basilidiens*, Paris 2002; J. Montserrat Torrents, *Los gnósticos*, (Biblioteca clásica Gredos 59-60), 2 vols., Madrid 1983; J. H. Moulton-G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and Others Non-Literary Sources*, Gran Rapids 1974 (reimp.); A. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo. Estudios Valentinianos I*, (AnGr 99-100), Romae 1958; Id., *En los albores de la exégesis iohannea (Ioh. I, 3). Estudios Valentinianos II*, (AnGr 65), Romae 1955; Id., *La Unción del Verbo. Estudios Valentinianos III*, (AnGr 113), Romae 1961; Id., *La teología del Espíritu Santo. Estudios Valentinianos IV*, (AnGr 158), Romae 1966; Id., *Los primeros herejes ante la persecución. Estudios Valentinianos V*, (AnGr 83), Roma 1956; Id., *Parábolas evangélicas en san Ireneo*, (BAC 331-332), 2 vols., Madrid 1972. Id., «El

La noticia de Hipólito de Roma sobre el gnóstico Basílides² transmite un tratado de teología enteramente consagrado a la idea, movediza e inestable donde las haya, de filiación (vióτης)³. A pesar de las dificultades de lectura inherentes al género literario heresiológico de la transmisión, el cual procede por ensamblaje de citas, repeticiones, alusiones, insinuaciones, resúmenes y recortes, este tratado es notable por más de un motivo. Está en primer lugar el hecho de que se trata de una exposición que se presenta como procedente «de Basílides». No del mismo Basílides, pero, a pesar de lo que se haya podido decir⁴, vinculada claramente a «la escuela de Basílides». Entre los rasgos doctrinales específicos, que fundamentan la pertenencia «basilidiana» de estos capítulos de Hipólito y que permiten emparentarlos con los fragmentos auténticos de Basílides, precisemos de entrada lo que constituye el punto fundamental: a diferencia de las otras corrientes gnósticas, en particular valentinianas, el

Diácono del Jordán en el sistema de Basílides»: Aug 13 (1973) 165-183. Id., «Los 'apéndices' de Basílides (Un capítulo de filosofía gnóstica)»: Greg 57 (1976) 81-107. 251-284; Id., *Cristología gnóstica*, (BAC 384-385), 2 vols., Madrid 1976; Id., «San Ireneo y la creación de la materia»: Greg 59 (1978) 71-127; Id., «¿San Ireneo adopcionista? En torno a *adv. Haer.* III, 19, 1»: Greg 65 (1984) 5-52; Id., *En torno a la Encarnación*, (Collectanea Scientifica Compostellana 3), Santiago de Compostela 1985; Id., *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, (FuP. Est 1), Madrid-Roma 1994; Id., *La teología dei secoli II e III. Il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo*, Roma 1995; E. H. Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heraclion's Commentary on John*, Nashville-New York 1973; G. Quispel, «L'homme gnostique (La doctrine de Basílides)»: *Eranos-Jahrbuch* 16 (1949) 89-139 (trad. inglesa reimpressa en Id., *Gnostic Studies* I, Istanbul 1974, 103-133); H. Reiche, «Myth and Magic in Cosmological Polemics: Plato, Aristotle, Lucretius»: *RMPH* 114 (1971) 296-329; M. Roberge, *La Paraphrase de Sem* (NH VII, 1), (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section «Textes» 25), Québec 2000; P. H. Schrijvers, *Lucrèce et les sciences de la vie*, (Mnemosyne 186), Leiden 1999; P. Schüngel, «Gnostische Gotteslehren. Zum 7. und 8. Fragment des Basílides, zu Valentins 5. Fragment und zwei antiken Kommentaren zu diesem Fragment»: *VC* 53 (1999) 361-394; M. Simonetti, *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Milano 1993; M. Tardieu, «Basilide le Gnostique», en R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris 2¹994, 84-89; Id., *Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus*, (Res Orientales 6), Bures-sur Yvette-Leuven 1996; H. Usener, *Epicurea*, Leipzig 1887 (reimp. Roma 1963, Stuttgart 1966); Id., *Das Weihnachtsfest*, Bonn 1888 (2¹910; 3¹969); W. Völker, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, Tübingen 1932.

2. Hipólito de Roma, *Elenchos*, VII 20-27. Seguimos la edición de W. Völker, *Quellen zur Geschichte*, 46-56, que reproduce el texto publicado por Paul Wendland en GCS 26, Leipzig 1916, 195-208. La edición del *Elenchos* realizada por M. Marcovich, en PTS (Berlín 1986, 286-302), caracterizada por las intervenciones y correcciones incansables del autor, debe ser utilizada con prudencia. Traducciones: española, J. Montserrat Torrents, *Los gnósticos*, 185-205; francesa, J. C. Métrope, *De la métaphysique et de ses images*, 105-117 («traducción revisada por A. Le Boulluec»); italiana, M. Simonetti, *Testi gnostici*, 154-176 (acompañada del texto griego de Wendland). Importante análisis de crítica literaria: W. A. Löhr, *Basílides und seine Schule*, 284-323. Los fragmentos de Basílides serán citados según la numeración de Löhr, *op. cit.*, 42-254.

3. La inestabilidad del nombre «hijo» (en contraste, por ejemplo, con el de «sobrino») ha sido iluminada por É. Benaviste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* I. *Économie, parenté, société*, Paris 1969, 235-236.

4. Löhr reconoce la dependencia del tratado de Hipólito respecto a la doxografía basilidiana que tiene en cuenta Clemente de Alejandría (*op. cit.*, 318-321) y vería en el documento que subyace a la noticia de Hipólito «una especie de ejercicio especulativo de escuela de un círculo gnóstico» indeterminado (p. 312).

pensamiento basilidiano común a los fragmentos transmitidos por Clemente de Alejandría y al tratado transmitido por Hipólito de Roma se caracteriza por ser un monismo puro que proclama la unicidad del mundo creado (μονογενῆ τε κόσμον)⁵. El tratado basilidiano de Hipólito tiene, por otra parte, el siguiente rasgo distintivo: se emplea abundantemente —¿siempre con pericia?— la terminología propia de los tratados de la época consagrados a la física y a la cosmología, los Περὶ φύσεως escolares o eruditos⁶. La dependencia respecto de materiales filosóficos diversificados podría explicar, en mi opinión, que el heresiólogo haya visto, en un tratado de teología redactado siguiendo la moda de la física, un motivo para denunciar la influencia del «aristotelismo» difundido y un argumento que justifica la clasificación del autor anónimo herético bajo la etiqueta de «aristotélico» (VII 14-19). En cualquier caso el autor no es un platónico⁷. Este rasgo merece subrayarse casi como una excepción entre los gnósticos de los siglos II y III.

Desde el punto de vista de las formas literarias, el tratado basilidiano de Hipólito adopta la forma de un laberinto de interpretaciones y de alegorías construidas sobre la poesía profana o sobre versículos bíblicos representativos del conjunto de las Escrituras recibidas en el canon cristiano (Antiguo y Nuevo Testamento). Este dato literario añade oscuridad a las dificultades ya encontradas. No obstante sería muy útil que alguien se tomara el trabajo de desenredar semejante madeja de exégesis. Por el momento todo queda en un piadoso deseo, puesto que la investigación ha tomado otros derroteros, como lo muestra la todavía reciente monografía de Winrich Löhr. Se abstiene de aventurar una explicación genética del tratado basilidiano por medio de una acumulación de estratos redaccionales. La hipótesis que propone es la de una «profundización» teológica en la temática original, que se ocupa de la trascendencia de Dios, la creación *ex nihilo*, las tres filiaciones y la gran ignorancia (lo que él llama el tema A). Después adopta una perspectiva soteriológica que ilustrarían el «descenso» del evangelio y la evangelización de los arcontes y del mundo (tema B)⁸. A nuestro juicio estas distinciones no

5. Basírides, fr. 14 (Clemente de Alejandría, *Stromata*, V, 74, 3); esta concepción monista común a los fragmentos y al tratado está bien afirmada en A. Le Boulluec, SC 279, p. 254.

6. Por atenernos a los tratados del movimiento pitagórico que figuran en la colección de H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Abo 1965, señalemos el Περὶ φύσεως de Ocello, testigo del peripatetismo del siglo II a.C. (Thesleff, 125-138) y que cita Filón; de Pseudo-Arquitas de Tarento (Thesleff, 45, 5), perdido; del Pseudo-Timeo de Locrios (Thesleff, 203-225); de Pseudo-Filolao (fragmentos en H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. W. Kranz, t. 1, Zürich 1972, 406-415). Una comparación sistemática de la terminología de estos tratados con la del tratado basilidiano de Hipólito merecería ser emprendida.

7. La influencia del platonismo, que se ha subrayado a menudo con anterioridad (Hauschild, «Christologie und Humanismus», 83; Löhr, *Basírides und seine Schule*, 312), carece de pruebas.

8. Recogerían este tema B los párrafos siguientes del libro VII: 23, 2-7; 24, 3-4; 25, 1-5a; 25, 7; 26, 1-5. 7; 26, 8-10; 27, 3b-4a; 27, 6; 27, 7-11 (lista y discusión complementaria, p. 302).

aportan una solución clara ni a la interpretación global del tratado ni al dédalo de las exégesis. Aun reconociendo que un análisis de crítica literaria —eso sí, mucho más extenso y vigoroso que el de Löhr— podría efectivamente ser instructivo y poner al descubierto «lo que se esconde detrás», en el caso presente limitaremos nuestra investigación al léxico, que hasta ahora no había sido estudiado como tal. Es indispensable, a mi parecer, precisar bien las formas raras y los usos especiales de este léxico para estar en condiciones de deducir el orden y la combinación de los desarrollos teológicos y, por ahí, comprender la originalidad y la apuesta que hace la teoría de la filiación puesta bajo el patrocinio de Basíledes.

I. LAS PALABRAS, LAS COSAS, LAS SITUACIONES

ἀμορφία (ἦ)

En la lengua literaria, «fealdad» de los paisajes infernales, descritos como áridos, escarpados, cubiertos de zarzas y peñascos⁹. De ahí que en el tratado basilidiano se convierta en una metáfora que designa el conjunto de este mundo creado por el hijo del Gran Arconte (22, 15) y al cual se le dan los nombres de «distancia» (διάστημα: 22, 15), «montón» (σωρός: 25, 6), «parte corporal» (σωματικὸν μέρος: 27, 10), es decir, el cuerpo carnal y su entorno, «lo nuestro» (τὸ καθ' ἡμᾶς: 26, 7; 27, 9), «el lugar en el que está la fealdad» (ὅπου ἐστὶν ἡ ἀμορφία: 27, 9), «el lugar en el que reside la (tercera) filiación» (26, 7. 10; 27, 12). En los valentinianos encontramos un empleo metafísico para designar lo que está fuera de la «forma» absoluta (μορφή), es decir, fuera de la plenitud paternal o pléroma¹⁰.

ἀράχνης (ὁ)

La araña (en masculino), imagen del demiurgo, símbolo de lo que hay de más hábil y más fino en la técnica de la imitación (μίμησις), que sirve para explicar cómo un Dios artesano (τεχνίτης) crea y cómo las cosas creadas llegan a la existencia. El autor basilidiano (22, 2) del tratado transmitido por Hipólito rechaza del todo la concepción platónica del creador artesano según el modelo del demiurgo del *Timeo*. El verdadero creador no es escultor («aquel que toma el bronce o la madera» 22,2)¹¹; ni pintor (ζωγράφος), metáfora igualmente corriente¹²; ni araña (22, 2) y por tanto prototipo del tejido ejemplar, del espíritu geométrico y de la inteligencia técnica¹³. El autor del tratado basilidiano, que es

9. Luciano de Samosata, *Historia verdadera* II, 30.

10. Clemente de Alejandría, *Excerpta ex Theodoto*, 31, 3.

11. *Corpus Hermeticum*, V, 8.

12. *Ibid.*, V, 8; Valentín, fragmento 5 [Clemente de Alejandría, *Stromata*, IV, 89, 6-90, 1].

13. Aristóteles, *Historia de los animales*, IX, 39, 622 B 27-623 B 3, retomado y resumido en Plinio el Viejo, *Historia natural*, XI, 79-83; Plutarco, *De sollertia animalium*, 10, *Moralia*,

antiplatónico, se revela asimismo antivaleentiniano (22, 2): la idea de una entidad suprema, concebida como un Dios que-no-es, excluye, en efecto, la teoría valentiniana de la emanación (προβολή). Dadas estas condiciones, el creador basilidiano, ni artesano, tejedor, pintor o escultor, es un dios campesino y agricultor (γεωργός), que echa la semilla en la tierra y hace crecer el grano de mostaza (21, 3). Esta representación del demiurgo como sembrador es la que encontramos ya en el *Corpus Hermeticum* (IX, 6; XIV, 10).

ἄφθας (ὁ)

Ver más abajo νάφθας (ὁ)

γέγραπται (καθώς)

«Como ha sido escrito» (26, 7), «lo que ha sido dicho» (τὸ εἰρημένον: 26, 2), «lo que se dice» (τὸ λεγόμενον: 22, 4, precisado aquí «en los evangelios»): es un modo impersonal de citar que anuncia la ilustración exegetica de la doctrina con autores profanos o con la Biblia (Antiguo y Nuevo Testamento). Como recuerda Löhr¹⁴, la Biblia del autor del tratado basilidiano es la de la Gran Iglesia.

διάστημα (τὸ)

Espacio, intervalo, distancia. En Aristóteles, el intervalo que separa las estrellas de la tierra (*Meteorológicas*, I 8, 345 B 3); igual sentido cosmológico presenta en el tratado basilidiano (25, 6; 26, 6), donde tiene como sinónimos «abajo» (κάτω: 22, 15) y «hebdómada» (ἑβδομάς: 25, 4). Es ante todo el intervalo donde se despliega la creación del Arconte hasta la tierra, allí donde se producen el montón (σωρός) y la πανσπερμία (24, 5). El espacio es sinónimo de «allí donde se halla la fealdad» (ὅπου ἐστὶν ἡ ἀμορφία: 27, 9; 22, 15). Es «lo nuestro» (τὸ καθ' ἡμᾶς: 22, 15; 27, 9), este mundo donde viven mezclados los gnósticos —«nosotros los espirituales» (ἡμεῖς οἱ πνευματικοί: 25,2)— y los no-gnósticos, que son denominados «las almas de este espacio de aquí» (αἱ ψυχὰι τοῦτου τοῦ διαστήματος, 27, 2). En los Padres, el διάστημα es asimismo el lugar de la creación de Dios¹⁵.

διασφύζειν

Palpar, golpear, agitarse, en referencia a los órganos de la distribución de la sangre del cuerpo (venas, arterias y corazón), de donde procede el sustantivo διάσφυξις, «pulsación». Este vocabulario médico, vin-

966 E-F; Eliano, *La naturaleza de los animales*, VI 57; Séneca, *A Lucilio*, 122, 22. Sobre este saber hacer de donde deriva «la bella abstracción formal del mundo de las ideas»: F. Frontisi-Ducroux, *L'Homme-cerf et la Femme-araignée. Figures grecques de la métamorphose*, Paris 2003, 270-272.

14. *Basilides und seine Schule*, 313.

15. M. Alexandre, «L'exégèse de Gen. 1, 1-2a», 159-192.

culado con la circulación de la sangre, no aparece hasta el primer siglo de nuestra era con Areteo¹⁶. En el tratado basilidiano, el verbo διασφύζειν se emplea dos veces para caracterizar la ascensión de la filiación sutil después del nacimiento del Gran Arconte. La pulsación es el movimiento por el cual la parte sutil de la filiación depositada en el germen del mundo lleva a cabo su ascensión inmediata junto al Dios que-no-es (22, 8). De forma parecida, para describir el modo en que tiene lugar la generación por la cual el Gran Arconte sale y surge del germen del mundo, es decir, del montón de la «panespermia» original, el autor del tratado dirá tan sólo: διέσφυξε καὶ ἐγεννήθη, «palpitó y nació».

El mismo verbo forma parte asimismo del vocabulario de las alegorías naasenas del Niño identificado con el almendro de los misterios frigios, «fruto perfecto, como palpitando y moviéndose (οἰοῦναι διασφύζοντα καὶ κινούμενον) en profundidad, el cual había desgarrado sus propios pliegues para hacer nacer su Niño invisible, innombrable e indecible» (V 9, 1)¹⁷.

ἠθέλησε (τὸ)

El «Él quiso» (21, 1-2) es el acto por el cual el Dios que-no-es (ὁ οὐκ ὢν θεός) surge de sí mismo y produce un «germen del mundo» (σπέρμα κόσμου) en el origen de todas las cosas. Este acto, definido negativamente en el tratado como trascendente a todas las categorías del pensamiento y de la sensación (21, 2), es la trasposición y la aplicación a la cosmogonía de la doctrina basilidiana del «querer de Dios» (θέλημα τοῦ θεοῦ), querer definido por el fragmento 8 como triple amor: amar a todos los seres, no desear ninguno, no odiar a ninguno. El tratado XIII del *Corpus hermeticum* considera igualmente el querer de Dios como el sembrador en el origen de todo (2) y el agente de la obra de la regeneración (4).

Ἰησοῦς

Jesús, «el hijo de María» (26, 8). Hipólito reconoce que los basilidianos, es decir, el autor del tratado, no tienen ninguna tradición particular concerniente al nacimiento de Jesús (27, 8). Dicho de otro modo, sus exégesis alegóricas se fundan únicamente sobre las acciones y las palabras atribuidas a Jesús por los evangelios canónicos. Esta declaración contradice la afirmación preliminar, según la cual Basílides y su hijo Isidoro conservaban «palabras secretas de Matías», que el apóstol había recibido de Jesús «a título privado», κατ' ἰδίαν (20, 1). Este argumento apostólico original, colocado al principio para autentificar la revelación, tiene por efecto el arrojar la sombra de la sospecha sobre los propósitos

16. R. Joly, *Hippocrate* VI/2, Paris 1972, 150. Para la historia de la reflexión médica sobre la circulación de la sangre: K. Abel, «Die Lehre vom Blutkreislauf im Corpus Hippocraticum»: *Hermes* 86 (1958) 192-219.

17. El contexto de este pasaje en M. G. Lancellotti, *The Naassenes*, 283.

que persiguen. El Jesús basilidano es el de la fe cristiana gnóstica, expresado en términos paulinos: «Todo ha sucedido (según lo que refieren los evangelios) para que Jesús devenga primicia de la separación de los que están en la confusión» (27, 8). La fórmula paulina es: «primicias de los que duermen» (1Co 15, 20)

μέγας ἄρχων (ὁ)

El Gran Arconte (23, 3; 26, 4), calificado como «cabeza del mundo» (κεφαλή τοῦ κόσμου: 23,3). Es por esencia inexpressable (ἄρρητος: 25, 4), aun cuando posee las cualidades divinas de belleza, grandeza, poder y sabiduría (23, 3). Después de la constitución del firmamento por encima del cielo (23, 3), nace del «germen del mundo» (σπέρμα κόσμου), o montón de la «panespermia», que en el origen de todas las cosas ha producido el querer amoroso del Dios que-no-es (cf. ἠθέλησε y οὐκ ὦν θεός). Permanece en la ogdóada (ὀγδοάς: 23, 7; 25, 7; 27, 4), localizada en el firmamento (23, 4). No es el Dios creador; es a su hijo (cf. υἱὸς τοῦ μεγάλου ἄρχοντος) a quien se atribuye la función demiúrgica.

La localización del Gran Arconte en la ogdóada y su no participación en la demiurgia llevan a identificar a este *omnipotens Deus* con aquél al que la religiosidad de la época daba los nombres de Abraxas y de Mitra, como testimonia una tradición basilidiana referida por Jerónimo: «ut Basilides qui omnipotentem Deum portentoso nomine appellat Ἀβράξας, et eumdem secundum graecas litteras, et annui cursus numerum dicit in solis circulo contineri, quem ethnici sub eodem numero aliarum litterarum vocant Μείθραν»¹⁸. Según la doxografía de Jerónimo (en la frase que precede a la arriba citada), el Abraxas basilidiano corresponde a los treinta eones del pléroma valentiniano, por lo que cabe la posibilidad, según Orbe, de aplicarle también los nombres de «Salvador» y de «Jesús» (celeste).

μεθόριος (ὁ) / μεθόριον (τὸ)

Es lo que marca un límite o está en el límite entre los mundos, límite, intermedio, fronterizo, adjetivo (sustantivado), usado seis veces en el tratado basilidiano para referirse al *Pneuma* por razón de su posición en el espacio entre el mundo de aquí («el espacio», cf. διάστημα) y los mundos hipercósmicos (23, 2; 25, 7; 26, 9; 27, 1; 27, 6; 27, 10). La descripción de la zona intermedia entre la tierra y el cielo, ocupada por las corrientes y las capas (χύσεις) del agua y del aire¹⁹, pertenece al motivo de la contemplación del mundo visto desde lo alto. En la exégesis judía y cristiana, la función de medianera atribuida al *pneuma* personi-

18. *Comentario sobre Amós*, I, 3, PL 25, 1018D. A. Orbe cita el pasaje y comenta la equivalencia de Abraxas y Mitra en función de la igualdad numérica de las letras de sus nombres griegos (365): *Hacia la primera teología*, 248-249, n. 16.

19. Por ejemplo, Filón, *Legum allegoriae*, III, 99.

ficado se inscribe en la historia de las interpretaciones de Gn 1, 2c —según la versión de LXX— («El *pneuma* de Dios era llevado por encima del agua»)²⁰. El *pneuma* del tratado basilidiano separa y une. Marcador del límite y mediador, desempeña el papel de ordenador de los elementos y de tensor del mundo al modo del Logos filoniano, calificado también de μεθόριος/μεθόριον²¹. A diferencia del *horos* valentiniano, metáfora metafísica que marca la trascendencia del primer principio en relación al pléroma²², el «*pneuma* fronterizo» basilidiano hay que asociarlo más bien, me parece, a la zona límite entre mundos, «tenue o densa», ἐν πέρατι ἢ ἀραιῶ ἢ πυκνῶ²³, límite que la cosmología de Lucrecio representa como «murallas inflamadas», *flammantia moenia mundi* (I, 73).

νάφθαζ (ό)

Nafta indio (26,6-7), llamado también ἄφθαζ, «afta» (25,7) por juego de palabras con el verbo ἄπτω, «encender»²⁴. La equivalencia viene dada también por las *Crestomatías* de la obra geográfica de Estrabón²⁵: «El afta (ó ἄφθαζ; Estrabón, *Geographia* XVI 15: ὁ νάφθαζ) llevado junto a un fuego aprehende el fuego». En el tratado basilidiano, el nafta es una metáfora que sirve para describir la naturaleza ígnea del Hijo del Gran Arconte, que «enciende y prende los νοήματα, siendo él mismo afta» (οἶον ἄφθαζ τις ὄν: 25,7). Esta última formulación y el empleo de la metáfora se explican como exégesis a Dt 4, 24 y 9, 3 (según la versión de LXX): «El Señor tu Dios es un fuego devorador»²⁶ (πῦρ καταναλίσκον); igualmente Hb 12, 29. De donde la etimología de θεός como significando ὁ αἴθων, «aquél que es de fuego» o «que consume todo por el fuego»²⁷. A los testimonios reunidos por Opelt, añadir el de Juan Damasceno, *Expositio fidei*, I, 9: «El segundo nombre (divino) es dios (θεός), así llamado sea porque él conduce (θέειν) y cuida de todos los seres, sea porque abrasa (αἴθειν), es decir quema, todo mal —Dios en efecto es un fuego devorador—, sea porque él contempla (θεᾶσθαι) todas las cosas, pues él es también el verdadero observador de todo». En los Peratas, el nafta tiene una función parecida a la del tratado basilidiano, en

20. A modo de ejemplo para la exégesis judía, Filón, *De opificio*, 29 y 33; para los gnósticos, *Paráfrasis de Sem*, sobre las tres raíces: «Había Luz y Tiniebla, y había Espíritu (*pna*) en medio de ellas [...]. Y el Espíritu (*pna*) que estaba en medio de ellas era una luz apacible y humilde» (NHC VII, 1, 25-2, 6); para el Espíritu como principio mediano, evocador de la concepción estoica, cf. M. Roberge, *La Paraphrase de Sem*, 63-65.

21. Filón, *De plantatione*, 10; Id., *Quis rerum divinarum*, 205.

22. A. Orbe, *La teología del Espíritu Santo*, 18, n. 38, y 599-623.

23. Epicuro, *Carta a Pythocles*, [X] 88.

24. E. A. Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*, Leipzig 1914, 286b.

25. Estrabón, *Chrestomatiae*, XVI 8 (*Geographi Graeci Minores*, ed. K. Müller, II, 625).

26. Exégesis de la metáfora en Orígenes, *Contra Celso*, IV, 13; VI, 70.

27. Esta etimología ha sido estudiada por I. Opelt, «Christianisierung heidnischer Etymologien»: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 2 (1959) 77.

una serie de metáforas que sirven para describir la función del Hijo (Logos y Serpiente), que atrae hacia sí las *ιδέας* transmitidas a la materia²⁸.

οὐδέν (τὸ)

Situación filosófica del In-existente (cf. οὐκ ὦν θεός), es decir, del Dios no determinado como ente (20, 2) y demiurgo artesano (22, 2); sustituto metafísico de la materia increada y punto de partida necesario del proceso de creación (22, 2).

οὐκ ὦν θεός (ὁ)

«El Dios que-no-es», expresión sustantivada que designa en el tratado basilidiano (21, 1; 23, 6) a la entidad suprema, no en el sentido de las sabias especulaciones filosóficas (platónicas o neoplatónicas) de la teología negativa²⁹, sino como anti-nombre divino de Éxodo 3, 14a (según la versión de LXX), pasaje en el cual «Dios dice a Moisés: Yo soy el que soy», ἐγώ εἰμί ὁ ὦν. Después de añadir al versículo siguiente (14b, según la versión de LXX): «Así dirás a los hijos de Israel: El-que-es (ὁ ὦν) me ha enviado a vosotros».

πανσπερμία (ἡ)

Vocabulario filosófico (según Aristóteles, de origen democriteo) que se puede traducir por «germinación universal», «reserva seminal de la mezcla de todas las cosas». El término aparece una sola vez en Platón (*Timeo*, 73 C 2), donde designa la mezcla de los cuatro elementos primordiales (fuego, agua, aire, tierra) bajo forma de gramíneas o de semillas, de las cuales el demiurgo extrae la médula y los demás miembros del cuerpo psíquico (huesos, nervios, carne). Esta acepción ha pasado a la psicología estoica para definir al irascible (θυμός) como mezcla de todas las semillas de las cuales surgen las pasiones³⁰. El uso del *Timeo* ha pasado a las doxografías de Aristóteles sobre el atomismo de Leucipo y Demócrito: «Atribuyen la esfera al fuego; en cuanto al aire, al agua y a los otros cuerpos, los han diferenciado por su grandeza y su pequeñez, alegando que la naturaleza de estos cuerpos es una especie de reserva seminal universal (πανσπερμίαν) de todos los elementos»³¹. Asimismo, Aristóteles: «Demócrito dice que los elementos de la naturaleza entera, eso es la ‘panespermia’»³².

28. Hipólito, *Elenchos*, V, 17, 9.

29. Buen estado de la cuestión sobre esta interpretación tradicional, Löhr, *Basilides und seine Schule*, 307, n. 83.

30. Plutarco, *De ira*, 15, *Moralia*, 462 F-463 A; Von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I, nº 128.

31. *De caelo*, III 4, 303 A 16 = H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. W. Kranz, Zürich 1972, 76, 4; trad. P. Moraux, *Aristote. Du ciel*, Paris 1965, 118-119.

32. *De anima*, I, 2, 404 A 4 = H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. W. Kranz, II, Zürich 1972, 78, 19.

El autor gnóstico del tratado basilidano hace un uso metafórico del término «panespermia», para explicitar la noción de «germen del mundo» (21, 4; 23, 3; σπέρμα κόσμου) en el origen de todas las cosas por el querer de Dios (cf. ἠθέλησε). Dado que el germen es en su esencia una mezcla, la panespermia no puede ser otra cosa que un «montón» (22, 16; cf. σωρός), que Hipólito (27, 11) interpreta como si fuera una confusión (σύγχυσις). Es una especie de reserva de todos los seres divinos, el lugar de su autocreación y de la ejemplaridad. De la panespermia proceden los arcontes (23, 3 Gran Arconte; 24, 3 Hijo del Gran Arconte) según el querer divino trascendente (23, 6) y en ella residen asimismo antes de su salida y de su elevación las tres filiaciones (23, 4; 22, 16).

σωρός (ὄ)

Montón, amontonamiento, pila resultante del aglutinarse de algo semejante yuxtapuesto en desorden. Empleado en particular para el trigo y el grano³³. Para explicar la noción de confusión (σύγχυσις), Filón propone la definición siguiente de la mezcla típica de un σωρός: «Se obtiene una mezcla (μίξις) si se yuxtaponen sin orden cuerpos diferentes, como cuando se apilan en un montón la cebada, el trigo, las lentejas y no importa qué otra especie de grano que se ha reunido en un mismo lugar»³⁴. En Egipto, el término designa también los silos o graneros donde se almacenan el trigo y otros cereales³⁵. En la doxografía de Aristóteles en Hipólito, sirve de imagen para hacer comprender lo que es la categoría de «género» (γένος): «es como un σωρός formado por la mezcla de granos numerosos y diversos» (15, 2; asimismo en 22, 5 para la «panespermia»); el empleo de esta doble imagen en lógica es probablemente algo que se encuentra en los manuales escolares de la época de Hipólito y no una invención del heresiólogo.

En física y cosmología, metáfora que designa: partes separadas que están en contacto en un lugar³⁶; un compuesto material (tierra, fuego, aire) no organizado³⁷; en el debate sobre la física epicúrea, aglutinación de átomos en un conglomerado único³⁸; idéntico sentido y contexto en Sexto Empírico³⁹: ¿cómo pueden el placer, el asentimiento y el juicio nacer en un alma si ésta no es más que un «amontonamiento de átomos» (ἐν ἀτόμων σωρῶ)?

Esta acepción cosmológica y atomística ha pasado al tratado basilidano como metáfora que describe el mundo de abajo como mezcla glo-

33. Plutarco, *Vitarum auctio*, 44 C, *Moralia*, 56 B; 226 B; Moulton-Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, 621b.

34. Filón, *De confusione linguarum*, 185, trad. J. G. Kahn (*Les oeuvres de Philon d'Alexandrie* 13), Paris 1963, 147.

35. Filón, *De Josepho*, 162.

36. Aristóteles, *Physica*, IV, 5, 212, B 6.

37. Aristóteles, *Metaphysica* Z 16, 1040 B 9; corrección Bonitz.

38. Plutarco, *Adversus Colotem*, 9, 1111 E = Usener, fr. 286.

39. *Pyrrhoneioi Hypotyposesis*, 187.

bal. Este mundo, denominado también «espacio» (διάστημα), es el dominio del σωρός y de la πανσπερμία (24, 5). En sentido absoluto, es «el gran montón»; es ahí donde permanece la tercera filiación (ἐν τῷ μεγάλῳ τῆς πανσπερμίας σωροῦ, 22, 16); Jesús reside igualmente en este gran montón (27, 5). Del germen cósmico y del montón de la πανσπερμία ha nacido el Gran Arconte (23, 3). El σωρός es por excelencia un universo de desgracia y de decadencia, lo cual es expresado mediante el sustantivo abstracto ἀμορφία: para llevar a cabo su ascensión hacia la filiación (Segunda y Primera), las potencias deben separarse del «montón de la fealdad» (ἀπὸ τῆς ἀμορφίας τοῦ σωροῦ: 25, 6).

υἱὸς τοῦ ἄρχοντος τῆς ἑβδομάδος (ὁ)

«El Hijo del arconte de la hebdomada» (26, 5), llamado también «el hijo de la hebdomada» (ὁ υἱὸς τῆς ἑβδομάδος: 26, 8). Como su «padre» proviene ἐκ τῶν ὑποκειμένων, es decir, de la germinación universal (24, 4); y de su «padre», del Hijo del Gran Arconte, recibe la luz, es decir, el evangelio (26, 5; 26, 8), antes de transmitirla a su vez a Jesús, el hijo de María (26, 8-9). Probablemente el personaje se identifica con la situación que representa la figura de Abraham en la soteriología gnóstica⁴⁰. ¿O más bien Juan Bautista?

υἱὸς τοῦ μεγάλου ἄρχοντος

«El Hijo del Gran Arconte» (25, 7), denominado también «arconte de la hebdomada» (ὁ τῆς ἑβδομάδος ἄρχων: 26, 4). Su nacimiento ἐκ τῶν ὑποκειμένων, es decir, del germen del mundo y de la «panespermia», es el primer acto de la creación del Gran Arconte (23, 5). La visión de este hijo produce en el padre maravilla, amor, admiración [tríada θαῦμα – ἀγάπη – κατάπληξις] (23, 6). El Hijo del Gran Arconte permanece en la hebdomada (24, 4; 25, 4; 26, 4), es decir, en el intervalo que va desde los círculos planetarios hasta la tierra. Su función es la de ser el administrador y el creador (διοικητῆς καὶ δημιουργός) de todos los *hypokeimena* del espacio (24, 4), es decir, de este mundo. A diferencia del Gran Arconte que es inexpresable, su Hijo es expresable, es un ῥητόν (25, 4). Él se define a sí mismo como aquél que ha hablado a Moisés (25, 4). Se trata por tanto, como muestra asimismo la aplicación que se le hace de la metáfora del nafta (cf. νάφθα), del dios bíblico, Iao.

υἱότης (ἦ)

«La filiación» es la noción central que organiza la teología del tratado basilidiano. Tiene la particularidad de pertenecer a un sistema de explicación del mundo en el cual no aparece mito alguno y en el que faltan los relatos de tentación, pecado y redención. Como pertinentemente

40. Exégesis de Jn 8, 39. Cf. Heracleón, fragmento 44; E. H. Pagels, *The Johannine Gospel*, 86-87.

observa Hauschild, aquí tenemos que vérnoslas «con un concepto específicamente cristiano, que no se encuentra antes de Basíldes ni en el griego clásico y helenístico ni en el griego cristiano. Por eso, la acuñación del término puede que se deba a él. Remite al ámbito de la cristología y la soteriología neotestamentarias (el Cristo en cuanto *υἱός*, los cristianos en cuanto *υἱοὶ θεοῦ* y a los cuales se aplica en Pablo la *υἰοθεσία* [la categoría de ‘adopción’, ‘hijos adoptivos’])»⁴¹.

Igual que los arcontes, la esencia de la filiación pertenece al «germen del mundo» o «reserva seminal universal» (cf. *πανσπερμία*). E igual que de esta reserva emergen tres arcontes, hay tres tipos de filiaciones (22, 7). Según el querer de Dios, ella se ha encargado de alzarse de la «panespermia» para reunirse en lo divino trascendente y llevar consigo hasta él (el Dios que-no-es) la totalidad de seres de su dominio (25, 1). Pero de hecho, sólo la primera y la tercera tienen éxito en esta operación soteriológica. Desde el punto de su denominación, la primera filiación es llamada «lo que hay de más sutil» (*τὸ λεπτομερές*), la segunda es apodada «lo que hay de más espeso» (*τὸ παχυμερές*), la tercera es calificada como «lo que tiene necesidad de purificación» (*τὸ ἀποκαθάρσεως δεόμενον*). Ésta última es inmediatamente identificable. Dado que se trata de la «filiación abandonada en la fealdad» (26, 7), es decir, en el cuerpo carnal (cf. *ἄμορφια*), caracteriza la situación de aquí abajo (27, 1-2), de este mundo en el que viven mezclados los gnósticos («los hombres de la [tercera] filiación») y los no-gnósticos («las almas de este espacio de abajo»). La segunda filiación, que representa la porción más espesa de la función soteriológica, está dotada de *μίμησις*, capacidad que le es del todo insuficiente para permitirle reunirse en lo divino trascendente (22, 9-10). Nada permite afirmar que esta filiación sea la que se aplica a los judíos y a los paganos. La primera filiación, «lo que hay de más sutil», designa la situación propia del Gran Arconte, es decir, la plenitud de todos los surgidos del germen cósmico (los eones valentinianos). Obsérvese que en la clasificación de las propiedades de la triple filiación se vuelve a emplear el vocabulario estoico específico acerca de la fabricación del mundo a partir del fuego⁴²: la parte más fina deviene aire, mientras que la más espesa deviene tierra.

II. CLASES DE SERES Y ANTROPOLOGÍA PAULINA

Del léxico precedente pueden extraerse ya unas cuantas enseñanzas sobre la teoría de la filiación contenida en la teología del tratado basilidiano.

41. Hauschild, «Christologie und Humanismus», 70. Hauschild señala en nota (p. 70, n. 8) que el concepto basilidiano de *υἱότης* presupone el empleo absoluto [el Hijo], tal como se encuentra en el siglo I en los textos cuyo trasfondo es una tradición apocalíptica (Mc 13, 32; 1 Co 15, 28; Jn 3, 17. 35-36; 5, 19-23; etc.).

42. Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos*, VII 142.

no referido por Hipólito, aun cuando este léxico esté inacabado y sea incompleto.

1. El tratado basilidiano considera tres modos de concebir la filiación: la filiación en cuanto que es lo que hay de más fino, la filiación en cuanto que es lo que hay de más espeso, y la filiación en cuanto que es lo que necesita una purificación. Estas tres aproximaciones para decir «Hijo de Dios» se integran en un sistema de explicación del mundo organizado en función de una teología en el sentido estricto que el término tenía para los antiguos, es decir, en el sentido de una producción ininterrumpida de lo divino, desde el Dios que-no-es hasta Jesús hijo de María. Hay así una correlación necesaria de situación, no sólo entre los tres modos de filiación, sino entre las tres filiaciones por un lado y las etapas de producción de lo divino por otro.

2. La idea fundamental que permite dar cuenta de esta correlación es la cuestión de la indivisibilidad de Dios. Ésta, como sabemos, aparece en la historia con las controversias anti-gnósticas. Tanto si Dios nos ha creado a partir de lo que no es, como si nos ha creado a partir de lo que es —dicho de otro modo, de la materia—, en cualquier caso Él no tiene, dice Clemente⁴³, ninguna relación de naturaleza con nosotros: «Nosotros no somos ni una parte cualquiera de Él mismo (τις μέρος αὐτοῦ) ni somos consustanciales (ὁμοουσίους) con Él». Orígenes desarrollará la argumentación en el *Comentario a Juan* apuntando a los mismos adversarios: «Dicen que el Padre es un cuerpo, así como el Hijo, y que el Padre padece una división». Lo cual a los ojos de Orígenes hace suponer que estos mismos individuos «profesan que el Padre está en un lugar corporal y que el Hijo ha venido a esta vida pasando corporalmente de un lugar a otro, y no de un estado a otro»⁴⁴. El Hijo Unigénito, dirá en otra parte, es el único que ha nacido del Padre; tan sólo él es Hijo por naturaleza y no por adopción⁴⁵.

3. La originalidad del planteamiento del tratado basilidiano consiste precisamente en no exponerse a este tipo de críticas procedentes de los ambientes de la Gran Iglesia, y de hecho Hipólito no le hace reproche alguno en este punto. Se dirá entonces que el objetivo del tratado es el de mostrar que la indivisibilidad de Dios en cuanto principio generador de todo lo divino tiene por corolario y correlato soteriológico el conjunto de modos de la manifestación del Hijo de Dios, que al final llegan hasta la generación última de los Hijos de Dios, los gnósticos. Veamos cómo se combinan cosas y situaciones.

43. Clemente de Alejandría, *Stromata*, II 74.

44. Orígenes, *Comentario a Juan*, XX 158-159, SC 290, ed. C. Blanc, Paris 1982, 233-235.

45. «Unigenitus filius saluator noster, qui solus ex patre natus est, solus natura et non adoptioe filius est» (Orígenes, *Fragmentos del Comentario a Juan conservados en la Apología de Orígenes de Pánfilo*, SC 120, ed. C. Blanc, Paris 1966, 392-393). Sobre «las fábulas absurdas de los que se imaginan emisiones y someten la naturaleza divina a particiones dividiéndola», cf. también Orígenes, *De principiis*, I 2, trad. M. Harl-G. Dorival-A. Le Boulluec, *Origène. Traité des principes*, Paris 1976, 41.

4. Primero, en teología. Las formas divinas subordinadas que marcan las etapas de la intervención del querer divino trascendente en el mundo, a saber, el Gran Arconte, el hijo del Gran Arconte y el hijo de la Hebdómada, surgen todos ellos del germen del mundo o «panespermia», es decir, del Logos, que es el ser primero en sentido absoluto en cuanto primer acto del querer divino, sin que ello signifique la más mínima fragmentación de sustancia. Por otra parte, aun cuando se pueden reconocer, bajo las denominaciones vagas dadas a las formas de la manifestación divina, figuras ya conocidas (1. Abrasax o Aiôn, 2. Iao, 3. Juan Bautista), el tratado basilidiano se guarda muy mucho de nombrar ninguna, y también se precisa que la primera de ellas es inexpresable, y que la categoría de lo expresable, de lo ῥητόν, no aparece más que con el hijo del Gran Arconte, dicho de otra manera, con Iao, cuya celebridad se debe a que se ha autodefinido como Aquél-que-es. Pero incluso en este caso, el hijo del Gran Arconte no recibe por parte del anónimo basilidiano resumido por Hipólito nombre propio alguno, sin duda para preservar su rango divino y distinguirlo así de los arcontes gnósticos degradados y de otros Baales, abundantemente provistos de nombres propios. El único nombre que aparece en esta exposición de la teología basilidiana es, como indica el léxico, Jesús, hijo de María. Una perspectiva idéntica por lo que se refiere a la dificultad de nombrar se encuentra en el pensamiento de Justino: «No existe nombre alguno que se pueda aplicar al Padre de todas las cosas, puesto que es inengendrado. En efecto, recibir un nombre presupone a alguien más antiguo que da el nombre. Las palabras padre, creador, señor y dueño no son nombres, sino denominaciones extraídas de sus beneficios y de sus obras». Lo mismo sucede, añade, con los términos «Cristo» y «Dios», que manifiestan la δόξα, es decir, las representaciones humanas de lo inexplicable. En cambio, dice, «Jesús es un nombre y tiene un significado, el de hombre y el de salvador»⁴⁶. La base bíblica de la teología del tratado basilidiano habrá sido seguramente una exégesis del prólogo joánico: la idea de Logos (1, 1) es reformulada como «germen del mundo»; el «todo llegó a ser por él» (1, 3) da lugar a la idea de un Gran Arconte que habita en la plenitud de la ogdóada; el episodio de la vida y de la luz traídos a los hombres (1, 4-5) ha sido desarrollado mediante la demiurgía del hijo del Gran Arconte, fuego devorador, afta y nafta, aquél que ha hablado a Moisés; finalmente, «el hombre enviado por Dios, cuyo nombre era Juan» (1, 6) es el hijo de la Hebdómada, aquél que transmite la luz al Logos hecho carne, Jesús, el hijo de María.

5. Decía Schelling: «En la eternidad vacía, abstracta, ninguna conciencia es pensable. La conciencia de la eternidad no se puede expresar más que a través de esta palabra: Yo soy el que era, el que es y el que

46. Justino, *Segunda apología* 6, 1-4.

será»⁴⁷. Dentro de una doctrina teológica profundamente binitaria (el Dios que-no-es y Jesús, el hijo de María), las tres filiaciones basilidianas ayudan a expresar el papel específico atribuido en la economía, en la relación de Dios con el mundo, al Espíritu de Dios según los términos de la antropología paulina del capítulo 8 de *Romanos*. La creación gime, sufre, espera la revelación de los hijos de Dios. Estos versículos son repetidos tres veces en el tratado⁴⁸. Expresan la situación compleja de la tercera filiación basilidiana, descrita como abandonada en la fealdad, «la carne de pecado» paulina (Rm 8, 3), y representada por aquellos que dicen: «nosotros, los hijos de Dios» (ἡμῶς τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ, 25, 5). Es la expresión que emplea Pablo (Rm 8, 16) a propósito del espíritu de adopción filial. En cuanto a la primera filiación, la de los hijos consustanciales con Dios, es decir, la de los seres celestes que pertenecen al dominio del Gran Arconte, ha podido tener como fundamento las formulaciones joánicas del Hijo salido de Dios (Jn 8, 42): «Antes de que Abraham existiera, Yo soy» (8, 58). Quedarían por determinar los fundamentos exegeticos de la segunda filiación, que representa lo que hay de más espeso y, por ello, no toma impulso y queda adherido al germen del mundo. Fase oscura de la soteriología sobre la cual la teología basilidiana no se ha explicado.

47. Ap 1, 8 toma aquí el relevo de la definición del Nombre según Ex 3, 14. La frase de Schelling es citada por J. F. Courtine, «L'interprétation schellingienne d'Exode 3, 14. Le Dieu en devenir et l'être à venir», en A. de Lebera y É. Zum Brunn (eds.), *Celui qui est. Interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3, 14*, Paris 1986, 244.

48. 25, 1; 25, 5; 27, 1.