

Antecedentes de la procesión plotiniana en la teología de Basíledes

Plotinian Procession Background in Basilides' Theology

JUAN CARLOS ALBY*

Sumario:

1. Introducción
2. La filosofía de los basilidianos
3. Las emisiones y filiedades basilidianas
4. Consideraciones finales

Resumen: Las reflexiones de los gnósticos en torno al carácter excelso y trascendente de Dios se remontan a los discípulos de Simón de Samaría, quienes —según las noticias de Justino y de las *Homilias pseudoclementinas*— utilizan términos tales como “el Dios primero” (*tò próton theón*) y “Primer Pensamiento” (*énnoian próten*) para referirse a Simón y a Elena, respectivamente. Esta concepción simoniana de la emisión del Pensamiento a partir de una “Potencia altísima” (*anótate dýnamis*) anticipa el complejo sistema gnóstico de procesión de las realidades superiores. Pero será Basíledes, el maestro egipcio imbuido de la filosofía platónico-pitagorizante y del esoterismo judío intertestamentario, quien transforme aquella vía eminential en vía

*Juan Carlos Alby es Doctor en Filosofía, profesor titular de Historia de la Filosofía medieval en la UCSF y profesor titular ordinario de Filosofía medieval y renacentista en la FHUC de la UNL.

jcalby@hotmail.com

Recibido: 16 de julio de 2017.

Aprobado para su publicación: 30 de agosto de 2017.

negativa adelantándose así en el ámbito intelectual cristiano al modo de especulación que se inicia con Plotino y que refiere a la aparición del cosmos a partir de un primer principio que se despliega en sucesivas hipóstasis.

Palabras clave: Gnósticos, Basílides, tríada, procesión, hipóstasis

Abstract: Gnostics reflections on God's sublime and transcendent nature can be traced back to the Simon of Samaria disciples, who - according to the news of Justin and the *Pseudo Clementine-Homilies*- use terms such as "first God" (*tò próton theón*) and "first Thought" (*énnoian próten*) to refer to Simon and Helen, respectively. This conception of the Simonian emission of Thought from a "Boundless Power" (*anótate dýnamis*) anticipates the complex gnostic system of processing higher realities. But it will be Basilides, the Egyptian master imbued with the Platonic-Pithagorizing philosophy and the intertestamental Jewish esotericism, who transforms that eminent condition into a negative one. Basilides, thus, comes ahead of the Christian intellectual field to the way of speculation. This way of speculation starts with Plotinus and refers to the cosmos emergence from a first principle that unfolds in successive hypostases.

Keywords: Gnostics, Basilides, triad, procession, hypostasis

1. Introducción

En el año 1574, en un lugar de Roma que ya Justino en el siglo II precisaba entre los dos puentes del río Tíber, fue hallada una piedra con la inscripción "*Semoni Sanco Deo Fidio Sacrum*". Este *Semo Sancus* era un dios de los sabinios conocido como "el dios de los pactos (*sancire*) y de la fidelidad". Justino, quien al tiempo de escribir su gran Apología dividida en dos partes tenía en mente a ciertos adversarios procedentes de la llamada Gnosis, se dejó engañar por la semejanza de los nombres y afirmó que aquella inscripción se refería a Simón samaritano, originario de una aldea llamada Gitón, quien en tiempos de Claudio César realizó

prodigios de magia que, según el apologista cristiano, fueron operados por el arte de los demonios que en él habitaban.¹

Y agrega Justino:

Y casi todos los samaritanos, si bien pocos en las otras naciones, le adoran considerándole como al Dios primero (τὸν πρῶτον θεὸν); y a una cierta Helena, que le acompañaba por aquel tiempo en sus peregrinaciones, y que antes había estado en un prostíbulo, la llaman el primer pensamiento (ἔννοιαν πρώτην) de él nacido.²

Ireneo de Lyon, por su parte, sobre la base del texto de Lucas sostiene que Simón es identificado con Dios por sus seguidores, a la manera de “Potencia altísima” (*sublimissimam Virtutem*),³ es decir, aquella que está por sobre el Padre y pretendía que lo llamaran con todos los títulos que usan los hombres. En cuanto a Helena, a quien Simón el Mago habría tomado de la ciudad fenicia de Tiro, se la consideraba como el primer Pensamiento de la mente, Madre de todas las cosas, por la cual el Pensamiento (ἔννοια) habría decidido producir los ángeles y arcángeles.⁴

Pero más allá de las noticias indirectas que nos traen Justino e Ireneo, es preciso tener en cuenta los fragmentos directos de la obra simoniana conocida como *Apóphasis Megalé* o *Gran Revelación*, que Hipólito de Roma tuvo en sus manos y comenta en sus *Elenchos*. En aquella obra

¹ Cfr. Justino, *1 Apología* (en adelante: *Apol.*) 26, 2, en *Padres apologetas griegos (s.II)*, ed. Daniel Ruiz Bueno, edición bilingüe completa (Madrid: BAC, 1996), 209.

² Justino, 1 *Apol.* 26, 3, en *Padres apologetas griegos*, 209.

³ Cfr. S. Ireneo, *Adversus haereses* (en adelante: *Adv. haer.*) I, 23, 1, en *Irénée de Lyon. Contre les hérésies*, Livre I, Tome II, eds. Adelin Rousseau, Louis Doutreleau, édition critique (Paris: Cerf, 1979), 312. Cfr. Hch. 8, 10: “[...] la Potencia de Dios llamada la Grande (ἡ δύναμις τοῦ Θεοῦ καλομένη Μεγάλη)”.

⁴ Cfr. S. Ireneo, *Adv. haer.* I, 23, 2, 314.

atribuida a Simón, la Potencia infinita es presentada como *hestós*, “el que está de pie” y como “fuego inengendrado”.⁵

Por consiguiente, el cosmos engendrado existe desde el fuego inengendrado. Según esta forma, dice, ha comenzado a existir: el (cosmos) engendrado ha recibido seis raíces de aquel principio ígneo como los principios del origen de la generación. Dice que estas raíces han nacido por parejas a partir del fuego y las llama Intelecto y Pensamiento, Voz y Nombre, Razonamiento e Intención; toda la Potencia infinita está al mismo tiempo en estas seis raíces, pero en potencia y no en acto. Dice que esta Potencia infinita ha estado, [está] y estará de pie.⁶

La expresión “Dios primero” es aludida por los apologetas en relación con el demiurgo creador del mundo y es en este sentido que la utilizará Ireneo para referirse al gnóstico Cerinto.⁷ Desde su origen en las intuiciones simonianas, la expresión “Dios desconocido” y la hipótesis de la emisión de un primer principio femenino a partir del mismo, se difundió entre los primeros maestros gnósticos tales como Cerinto y Cerdón, y por otra vía, hacia Menandro y Saturnino.⁸ Estos principios propiamente gnósticos que se encuentran desarrollados en documentos cuidadosamente elaborados como la *Apóphasis Megalé* de los simonianos, recibirán con Basílides un

⁵ Cfr. Dt 4, 24: “Dios es un fuego que arde y que consume”.

⁶ Hipólito, *Elenchos* (en adelante, *Ref.*) VI, 12, 1-3, en *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos* I, ed. Francisco García Bazán (Madrid: Trotta, 2003), 51.

⁷ “Un tal Cerinto, en Asia, enseñó que el mundo no fue hecho por el primer Dios, sino por una Potencia muy separada y distante del primer Ser que está sobre todo y, y que no conocía al Dios que está sobre todas las cosas”, S. Ireneo, *Adv. haer.* I, 26, 1, 344.

⁸ Cfr. F. García Bazán, *Plotino y la mística de las tres hipóstasis* (Buenos Aires: El hilo de Ariadna, 2011), 343.

tratamiento más ligado a la tradición judía y a la filosofía helénica de cuño platónico pitagorizante.

El presente trabajo se divide en dos partes. En la primera, trataremos de identificar las influencias filosóficas presentes en los seguidores de Basílides. En la segunda, presentaremos su doctrina de las filiedades y las emisiones que postula a partir de lo que él llama el “Dios-que-no-es”, para finalmente considerar si las complejidades detectadas en Basílides pueden marcar un antecedente de las procesiones del Uno de Plotino.

2. La filosofía de los basilidianos

Este maestro gnóstico enseñó en Antioquía y en Alejandría en los años de Adriano y Antonino Pío, entre el 120 y el 145. Intentó demostrar que el pitagorismo presenta un fundamento gnóstico, para lo cual recurrió al Aristóteles peripatético ligado a Platón. Así lo indica la recensión que hace Hipólito de Roma de la doctrina basilidiana:

Cuál es la doctrina de Basílides y que preso de admiración por las enseñanzas de Aristóteles a partir de ellas ha establecido su herejía [...]. Después de haber expuesto en los seis libros anteriores a éste las doctrinas [que se han enseñado] anteriormente, parece ahora [también] conveniente no silenciar las de Basílides, que son las de Aristóteles el Estagirita y no las de Cristo; pero si con anterioridad ya ha sido explayado por nosotros lo que enseña Aristóteles, tampoco ahora vacilaremos en exponerlo en resumen al lector, el que a través del paralelo entre las dos doctrinas comprenderá sin dificultad que los [hallazgos] de Basílides son sofisterías aristotélicas.⁹

⁹ Hipólito, *Ref.* VII, 2; 14, 1, en F. García Bazán, *La gnosis eterna I*, 128.

A continuación, a partir del capítulo 15, Hipólito introduce lo que se conoce como el *Epítome aristotélico*, que se refiere a los aspectos que presumiblemente los basilidianos plagiaron de la filosofía de Aristóteles. Hasta el capítulo 18 se ocupa de la lógica, a partir de una fuente que circulaba en la época y que tal vez correspondiera a un manual peripatético de carácter escolar.¹⁰

El lenguaje de la física y de la cosmología difundido en el peripatetismo del siglo II, aparece como rasgo característico del tratado basilidiano de Hipólito. Como testigos de ese lenguaje peripatético de los *Περὶ Φυσέως* escolares de la época, pueden mencionarse los *Περὶ Φυσέως* de Ocelo de Lucania, el del Pseudo-Arquitas de Tarento, desgraciadamente perdido, el del Pseudo-Timeo de Locrios y el del Pseudo-Filolao.¹¹ El primero de ellos es mencionado por Filón de Alejandría,¹² quien sostiene haber leído la obra de Ocelo titulada *La naturaleza del universo* en la que el pitagórico de Lucania afirma que el mundo es increado e incorruptible (*ἀνολήθρον*).¹³

¹⁰ Cfr. José Montserrat Torrents, *Los gnósticos. Textos II* (Madrid: Gredos, 2002), 180, n. 379.

¹¹ Cfr. Michel Tardieu, “Las filiaciones basilidianas o el horror al vacío,” en Juan José Ayán Calvo, Patricio de Navascués Benlloch y Manuel Aroztegui Esnaola (eds.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo I* (Madrid: Trotta, 2005), 337-351 (aquí, 339, n. 6).

¹² Cfr. Filón de Alejandría, *De aeternitate mundi*, 10, en *Philon d’Alexandrie, De aeternitate mundi*, introducción y notas de R. Arnaldez, traducción de J. Puilloux (Paris: Cerf, 1969).

¹³ En torno a este neopitagórico tardío se ha elaborado toda una leyenda, a punto tal que Tomasso Campanella afirma en su *Metaphysica*, XI, 1, *pars tertia*, que Aristóteles le robó su doctrina. Cfr. M. Rodríguez Donís, “El *Theophrastus redivivo* y la eternidad del mundo,” *ÉNDOXA: Series filosóficas* 34 (2014): 425-462 (aquí, 450). El mismo Filón utiliza su vocabulario, como por ejemplo, el sustantivo καρποφορία, “fructificación”, en ocasión de señalar la etimología del nombre Éufrates. Se trataba de un vocablo inusual antes del siglo I a. C.; no obstante, Ocelo ya mucho antes lo había utilizado en plural (Cfr. Ocelo Lucano, *De la naturaleza*, IV, 9, en R. Harder, *Ocelus Lucanus* (Dublín-Berlín: Weidmann, 1966). Después de Filón, el término se hará de uso frecuente en la Patrística. Cfr. Filón de Alejandría, *Alegoría de las leyes I*, XXIII, 72, introducciones, traducción y notas de Marta Alesso, en José Pablo Martín (dir.) *Filón de Alejandría. Obras completas*, vol. I (Madrid: Trotta, 2009), 189, n. 88.

El aspecto típico de la enseñanza de Basílides y su escuela consiste en que la física y la lógica aristotélicas son consideradas como introductorias a la lectura de los diálogos físicos, metafísicos y teológicos de Platón, posición platónico-pitagorizante que —según García Bazán— será ratificada más tarde por la *Isagogé* de Porfirio, las enseñanzas del maestro alejandrino Amino de Hermias y de los neoplatónicos atenienses y alejandrinos posteriores a Plotino como lo atestiguan en el siglo VI los *Prolegómenos* a la filosofía de Platón.¹⁴

Por su parte, Michel Tardieu afirma que la dependencia literaria de materiales filosóficos diversificados puede haber llevado al heresiólogo Hipólito a caracterizar al autor anónimo del tratado teológico por él recensionado como “aristotélico”¹⁵, pero que, en cualquier caso, el autor no es platónico.¹⁶

Como ejemplo del vocabulario aristotélico que se presenta en el tratado, cabe destacar el siguiente párrafo:

Pero vino así realmente, por más [que] nada descendió de lo alto, ni la filiedad bienaventurada esté alejada del Dios impensable y bienaventurado que no es. Pero también igual que la nafta¹⁷ de la India, aunque sólo se vea desde un lugar muy lejano, atrae el fuego, así desde aquí abajo, desde la deformidad (διάσθημα) del montón

¹⁴ Cfr. F. García Bazán, *La gnosis eterna I*, 127.

¹⁵ Cfr. Hipólito, *Ref.* VII, 14-19, en F. García Bazán, *La gnosis eterna I*, 128s.

¹⁶ Cfr. M. Tardieu, “Las filiaciones basilidianas,” 339.

¹⁷ Los antiguos distinguían entre *νάφθας*, *bitumen liquidum* y *ἀσφάλτος*, *bitumen durum*, ambos con empleo medicinal. Cfr. J. Montserrat Torrents, *Los gnósticos. Textos II*, 199, n. 416. En el tratado basilidiano el nafta es una metáfora que describe la naturaleza ígnea del Hijo del Gran Arconte, ya que es él quien “sujeta y recibe los pensamientos como la nafta de la India (como si él fuese nafta) a partir de la filiedad bienaventurada que está más allá del [Espíritu] intermedio”, *Ref.* 25, 7, en F. García Bazán, *La gnosis eterna I*, 135.

(σωρός), las potencias suben, [dicen] hasta la filiedad de arriba.¹⁸

La palabra διάστημα empleada en el pasaje precedente guarda el mismo significado que en Aristóteles, a saber, el de la distancia que separa las estrellas de la tierra:

Además, si tal como se demuestra actualmente en las teorías sobre la astrología, el tamaño del sol es mayor que el de la tierra y la distancia (διάστημα) de las estrellas a la tierra es mucho mayor que la del sol, así como la del sol a la tierra [es mucho mayor] que la de la luna, entonces el cono [proyectado] desde el sol no reunirá los rayos muy lejos de la tierra ni la sombra de la tierra, la llamada noche [llegará] hasta las estrellas, sino que el sol verá necesariamente en torno [a la tierra] todas las estrellas y la tierra no se interpondrá ante ninguna de ellas.¹⁹

El autor basilidiano, al utilizar el término διάστημα en el contexto cosmológico gnóstico, lo hace sinónimo de hebdomáda (ἑβδομάς), el intervalo ocupado por las esferas de los siete planetas donde se despliega la creación del Arconte hasta la tierra, el espacio donde se halla el “montón” (σωρός), también conocido como “el lugar de la deformidad” (ὄπου ἡ ἀμορφία).²⁰ Ese “gran amontonamiento” de este mundo consiste en la mezcla de los elementos hílico (material), psíquico (racional) y pneumático (espiritual), lo que hacía necesario que Jesús operase la división en clases de estos seres por medio de su Evangelio que imprime un impulso al elemento pneumático, lo que lo convierte en sutil y le permite elevarse hasta su lugar propio junto a Dios, es decir, la filiedad

¹⁸ Hipólito, *Ref.* VII, 25, 6, en F. García Bazán, *La gnosis eterna I*, 135.

¹⁹ Aristóteles, *Meteorológicos*, I, 8, 345b, 1-9, introducción, traducción y notas de Miguel Candel, *Aristóteles. Acerca del cielo. Meteorológicos* (Madrid: Gredos, 1996), 272.

²⁰ Cfr. Hipólito, *Ref.* VII, 27, 9, en F. García Bazán, *La gnosis eterna I*, 138.

bienaventurada. En la restitución de la tercera filiedad a la primera, se aprecia en Basílides la doctrina de la apocatástasis que luego aparecerá en la escatología de Orígenes.

Con la intención de explicar el origen de todas las cosas por el querer de Dios, el autor gnóstico del tratado introduce la noción de “germen del mundo” a través de una palabra con prolongada historia filosófica: *πανσπερμία*.

La palabra remite a una teoría de la medicina hipocrática acerca de la generación biológica. Según el autor hipocrático, el esperma procede de todas las partes del cuerpo, es decir, es resultado de todos los humores tales como sangre, bilis, agua y linfa. La dinámica del esperma a través de todo el cuerpo es explicada en estos términos:

Venas y nervios van desde el cuerpo entero hasta el sexo [...]. La parte más fuerte y más grasa [la del esperma] llega a la médula espinal. Pues llega allí desde el cuerpo entero y se extiende desde el cerebro hasta los flancos, el cuerpo entero y la médula [...] Después de haber llegado a la médula, el esperma pasa a lo largo de los riñones [...] De los riñones, el esperma pasa por medio de los testículos hasta el pene, no por el canal de la orina, sino por otro que tiene allí.²⁰

Pero, al tener en cuenta la posible dependencia aristotélica del tratado, es posible que el autor haya tomado el término del estagirita, quien a su vez lo atribuye a Demócrito: “Demócrito dice que los elementos de la naturaleza entera, eso es la <panspermia>”.²¹

Según Aristóteles, se trata de una reserva seminal universal, formulada en el atomismo de Leucipo y Demócrito: “[...] se limitaron a asignarle la

²⁰ Hipócrates, *Sobre la generación*, I, 1-3, introducción, traducción y notas por Jesús de la Villa Polo *et. al.*, *Tratados hipocráticos VIII* (Madrid: Gredos, 2003), 247ss.

²¹ Aristóteles, *De anima*, I, 2, 404a, 4, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, *Aristóteles. Acerca del alma* (Madrid: Gredos, 2011), 27.

esfera al fuego; en cuanto al aire, al agua y los demás, los diferenciaron por su magnitud y su pequeñez, como si la naturaleza de estos fuese una especie de semillero universal (πανσπερμίαν) de todos los elementos”.²²

Pero el término ya aparecía, aunque una sola vez, en Platón:

El dios, al idear una mezcla de todas las simientes para todo el género mortal, seleccionó de todos los elementos los triángulos primordiales que por ser firmes y lisos eran capaces de proporcionar con la máxima exactitud fuego, agua, aire y tierra, los mezcló en cantidades proporcionales y confeccionó con ellos la médula. Después implantó y ató las partes del alma a ella. Hizo totalmente circular a la que como un campo fértil iba a albergar la simiente divina y llamó a esta parte de la médula cerebro.²³

En la filosofía estoica, esta noción se aplicará para caracterizar al θυμός, “irascible”, como mezcla de todas las semillas, de la cual surgirán las pasiones.²⁴

²² Aristóteles, *De caelo* III, 4, 303a, 16, en M. Candel, *Aristóteles. Acerca del cielo*, 182.

²³ Platón, *Timeo* 73c 2, introducción, traducción y notas de Francisco Lisi, *Platón, Diálogos VI* (Madrid: Gredos, 2006), 228.

²⁴ Cfr. Plutarco, *De cohibenda ira*, 15, en *Moralia* I, 462 F-463 A, Hans F. A. von Armin, *Stoicorum Vetera Fragmenta*, I, n° 128 (Leipzig, 1902-1905; reprint: K. G. Sauri, 2004). La doctrina estoica de la mezcla sostenida por Crisipo, según la cual una gota se extendía por todo el cosmos en la mezcla, fue cuestionada por el estoicismo medio. La Estoa antigua afirmaba que cuando el *logos* se apodera de la materia, esta se halla sometida a una fuerza que actúa en dos direcciones. Una de ellas es centrípeta y es la causa de la cohesión del cuerpo y de su principio de individualidad. La otra es una fuerza de expansión. Una pequeña parte pierde en cierto sentido su individualidad en la mezcla y, por el hecho de haber perdido su cohesión o individualidad, queda sometida a la fuerza de expansión. En este sentido, Posidonio sigue a Platón y disiente con Crisipo en el punto en que, mientras para la Estoa antigua la única fuerza admitida es el *logos*, Posidonio admite también el θυμός y el ἐπιθυμητικόν no como partes (μέρη-μοίρα), sino

Según los basilidianos de Hipólito, con su Pasión y muerte Jesús fue primicia (*ἀπαρχή*) de la *φυλοκρίνησις* o “distribución” de los elementos confundidos en la mezcla, restituyendo cada uno a su lugar correspondiente en el cosmos:

Y estas cosas han sucedido, dice para que Jesús fuese primicia de la distribución de lo que está confundido. Porque, puesto que el cosmos está dividido en Ogdóada —que es la cabeza del universo, pero <cabeza de la Ogdóada> es el gran Arconte— y en Hebdómada —que es la cabeza <del cosmos supralunar, pero cabeza> de la Hebdómada es el demiurgo de lo que subyace— y en este intervalo nuestro, en el que está la deformidad, se necesitaba que las cosas que están confundidas fuesen distribuidas por medio de la distinción de Jesús. En consecuencia, padeció la parte de él que era somática, la que pertenecía a la deformidad y ha vuelto a ella, pero la parte suya que era psíquica, que era de la Hebdómada, ha vuelto también a la Hebdómada. Sin embargo, la parte afín al gran Arconte que era de la cima ha ascendido y permanecido junto al gran Arconte, y la que era del Espíritu limítrofe ha sido llevada hacia lo alto, hasta <el firmamento> y ha quedado en el Espíritu intermedio. Y la tercera filiedad, la que había quedado en la deformidad para beneficiar y beneficiarse, ha sido purificada por su medio y ha ascendido a la filiedad bienaventurada pasando por medio de todas las cosas. Porque toda la concepción de los basilidianos versa sobre la confusión como el <montón> de la mezcla de

como fuerzas (*δύναμεις*). Cfr. E. Elorduy, *El estoicismo I* (Madrid: Gredos, 1972), 189-190.

todas las semillas, la distribución y la restauración en lo propio de lo que está confundido <...>. Por esto Jesús ha sido primicia de la distribución, y la pasión no ha tenido lugar por otro motivo, <sino> para que las cosas confundidas se distribuyesen. Porque de este modo dice que es necesario que toda la filiedad que ha quedado en la deformidad para beneficiar y beneficiarse sea distribuida, según el modo en que también Jesús fue distribuido.²⁵

Como señala Orbe, la *phylokrínesis* es una expresión cristianizada de la *σωτηρία* estoica, aplicable a todos y cada uno de los elementos del universo. Pero el término como tal no está tomado de los estoicos, ya que fue ignorado por los pensadores antiguos y por los demás gnósticos. Basílides lo tomó de la Escritura, especialmente de Lc 22, 30: “[...] os sentaréis sobre tronos para juzgar a las doce tribus (τὰς δώδεκα φύλας κρίνοτες) de Israel”. Por motivos desconocidos, los basilidianos compusieron, a partir de φύλας κρίνειν, la palabra φυλοκρινεῖν en lugar de φυλοκρίνειν, con el significado de juzgar a las doce tribus de Israel y distribuir las de acuerdo a su dignidad.²⁶ El término φυλοκρίνησις se orienta, entonces, hacia la apocatástasis.

Por último, resulta importante considerar, además de las influencias peripatéticas y estoicas sobre la teología de Basílides, su aproximación al pitagorismo según un testimonio que Eusebio de Cesarea remite a un tal Agripa Castor, “famosísimo entre los escritores de entonces”, único que escribió una *Refutación contra Basílides* que se ha perdido, a excepción de unos fragmentos conservados en Clemente de Alejandría.

Agripa pone al descubierto la habilidad de la impostura de aquel hombre, pues al desvelar sus arcanos dice que Basílides había compuesto veinticuatro libros sobre el

²⁵ Hipólito, *Ref.* VII, 27, 8-12, en F. García Bazán, *La gnosis eterna I*, 138s.

²⁶ Cfr. Antonio Orbe, “El Diácono del Jordán en el sistema de Basílides,” *Augustinianum* 13/2 (1973): 165-183.

Evangelio, y que llamaba profetas suyos a Barcabas y a Barcoff ²⁷ e instituía para sí algunos otros de pura invención, a los que ponía nombres bárbaros para dejar pasmados a los que se asombran con tales cosas, y también que enseñaba que probar alimentos ofrecidos a los ídolos y renegar despreocupadamente de la fe con juramento en tiempos de persecución eran actos indiferentes. A ejemplo de Pitágoras, imponía cinco años de silencio a los que venían a él.²⁸

Estos libros sobre el Evangelio mencionados por Eusebio probablemente sean aquellos a los que Clemente denomina *Exegética* en una parte de sus *Strómata*,²⁹ pero también es posible que Basílides comente un *Evangelio* propio o alguno de los canónicos.

3. Las emisiones y filiedades basíldianas

El tratado de Hipólito revela un rechazo por parte de Basílides o quien quiera que fuese su autor, a considerar el origen del cosmos desde la emisión de una sustancia heterogénea respecto de Dios, ya que esta acción comprometería la naturaleza divina.

²⁷ Es el mismo al que Clemente llama Parcor: “Isidoro, hijo y también discípulo de Basílides, en el libro primero de las *Exegéticas del profeta Parcor* escribe textualmente: [...]”, *Strómata* VI, VI, 53, 2, introducción, traducción y notas Marcelo Merino Rodríguez, *Clemente de Alejandría. Strómata* (en adelante, *Strom.*) VI-VIII: *Vida intelectual y religiosa del cristiano*, edición bilingüe, Fuentes Patristicas 17 (Madrid: Ciudad Nueva, 2005), 149.

²⁸ Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica (HE)* IV, 7, 7, introducción y notas de Argimiro Velasco Delgado, *Eusebio de Cesarea. Historia Eclesiástica I*, texto bilingüe (Madrid: BAC, 1997²), 206.

²⁹ “Ahora bien, Basílides, en el libro vigésimo tercero de las *Exegéticas* sobre los castigados mediante el martirio, dice expresamente esto: [...]”, *Strom.* IV, XII, 81, 1, en M. Merino Rodríguez, *Clemente de Alejandría. Strómata*, 165.

Pero puesto que era insuficiente decir que del Dios que no es había llegado a existir una emanación (προβολή), lo que presentan como la semilla que no es, porque Basílides se aparta por completo y tiene miedo a la sustancia nacida por emanación (κατὰ προβολήν) de lo que existe, ¿de qué tipo de emanación, pues, hizo uso Dios o de qué materia como sustrato para hacer el cosmos?, ¿(hizo) como la araña (hace) sus telas o como el hombre que para fabricar toma bronce, madera o cualquier otro material?³⁰

Para Basílides, el creador no puede asemejarse a la araña que produce una sustancia desde sí misma como tampoco al demiurgo artesano que trabaja con materiales preexistentes. El autor del tratado rechaza la noción valentiniana de προβολή y prefiere, a través de la metáfora de las semillas del mundo, la imagen de un dios agricultor (γεωργός). En lugar de la προβολή, el Basílides hipolitano prefiere la καταβολή, esto es, un “venir desde arriba hacia abajo” que, aplicado al cosmos mutable, implica la expulsión desde la interioridad divina de un sustrato en orden a la creación.

No obstante, la existencia del mundo sensible presupone la región de lo divino de donde provienen los elementos del cosmos, por lo cual es evidente que algún tipo de emanación es aceptado por el maestro gnóstico. Pero hay que buscar la formación de ese Pleroma divino, no en el presente tratado que se cuida de silenciar la προβολή divina, sino en la noticia que sobre Basílides nos trae Ireneo:

Basílides, para parecer que había hallado cosas más verdaderas y profundas, extendió su doctrina al infinito. Según él, el Padre ingénito habría engendrado en primer lugar el *Noûs*, después del *Noûs* al *Logos*, en seguida, del *Logos* engendró la *Phrónesis*, de la *Phrónesis* a la

³⁰ Hipólito, *Ref.* VII, 22, 2, en F. García Bazán, *La gnosis eterna I*, 130.

Sophía y la *Dynamis*, de la *Sophía* y la *Dynamis* las Potestades, los Principados y los Ángeles a los cuales llama ‘los primeros’, y éstos han hecho el primer cielo. Luego otros han emanado de estos, los cuales han hecho otro cielo semejante al primero. De modo semejante, del tercer cielo han nacido el cuarto, y así sucesivamente: de igual manera se originaron otros Principados y otros Ángeles, hasta completar trescientos sesenta y cinco cielos. Y por eso el año tiene tantos días cuantos son los cielos.³¹

Este texto nos revela lo que se oculta en los basilidianos de Hipólito, la constitución del Pleroma divino y la cosmología consecuente al mismo. Aquí se inserta el resumen de Hipólito que nos introducirá en la noción de “filiedad”.

La noción de filiedad (ὕιότης) es la clave estructuradora de todo el tratado basilidiano resumido por Hipólito. Esta palabra acuñada por Basílides y de la cual no hay antecedentes en el griego antiguo, ni en la literatura ni en la filosofía anteriores, denuncia una vez más la originalidad del pensamiento de Basílides.

En el escrito mencionado hay tres modos de concebir la filiedad: la primera, en cuanto a “lo que hay de más sutil” (τὸ λεπτομερές); la segunda, en cuanto a “lo que hay de más espeso” (τὸ παχυμερές) y, finalmente, la filiedad que es llamada “lo que necesita purificación” (τὸ ἀποκαθάρσεως δεόμενον).

Estos tres modos de manifestación del Hijo de Dios se integran en un sistema de explicitación de la realidad como una producción ininterrumpida de lo divino desde un punto de partida, el cual es declarado como el “Dios-que-no-es”.

La noticia de Hipólito también completa la de Ireneo en lo que hace a la descripción de las características eminentes del primer principio de la emisión, al que Basílides llama el “Dios-que-no-es”:

³¹ S. Ireneo, *Adv. haer.* I, 24, 3, 324.

Era cuando nada era; pero esta <nada> no era uno de los entes, sino sencilla y naturalmente, <y> sin ningún artificio verbal, no era absolutamente ninguna cosa. Pero cuando utilizo la expresión <era>, no lo digo porque era, sino que así lo indico (para indicar) lo que quiero mostrar, que no era en absoluto ninguna cosa. Pero lo que se nombra aquí no es simplemente inexpresable; porque lo llamamos por lo menos inexpresable, pero ni inexpresable es. Efectivamente, lo que no es inexpresable se denomina no inexpresable, sino que es <por encima de todo nombre que se nombre>. Porque los nombres no son suficientes ni para el cosmos, tan variado es, sino que queda falta (de ellos); tampoco me es posible encontrar con propiedad nombres para cada <hecho>, sino que me <es necesario> captar con el pensamiento, inefablemente y no con nombres, las propiedades de lo que se nombra; a causa de esto, la equivocidad de nombres ocasiona, <en relación> con los hechos, confusión y error en los oyentes.³²

Hay al menos tres antecedentes literarios en el fondo de esta fina intuición teológica que Basílides combina con singular maestría para su originalísima transformación de la vía eminential en apofática. Por un lado, la afirmación paulina de Ef 1,21: “Sobre todo principado [...] y todo nombre que se nombre, no sólo en este mundo sino también en el futuro”. Por otra parte, la dialéctica negativa de la primera tesis del *Parménides* acerca del Uno, a la que Basílides extrae de su contexto marcadamente ontologista y la transfiere a la realidad divina que está en el inicio de las emanaciones. Finalmente, el texto de Ex 3, 14 que los LXX traducen como “Yo soy el que soy (Εγώ ειμι ὁ ὄν)” y, en su segunda parte, “El que es (Ο ὄν) me ha enviado a vosotros”. A esto, el maestro gnóstico confronta con el “Dios que no es (οὐκ ὄν θεός)”.

³² Hipólito, *Ref.* VII 20, 2-4, en F. García Bazán, *La gnosis eterna I*, 129.

En la misma línea discurre el valentiniano *Evangelio de la Verdad*:

Porque el que no existe carece de nombre. Pues ¿qué nombre se puede dar al que no existe? El que es, es asimismo con su nombre, y el único que le conoce y el único que sabe darle un nombre es el Padre. El Hijo es su nombre [...] Pero seguro que alguno dirá a su vecino: <¿Quién dará un nombre al que existía antes que él [...]>. Pero Él es innominable e indescriptible, hasta el momento en que éste, que es perfecto, sólo lo expresó.³³

Tanto Ireneo como Jerónimo, quien alude a una tradición basilidiana, asignan a Basílides la denominación de Dios con nombres como Abraxas y Mitra. Por parte del Obispo de Lyon, leemos:

Determinan las posiciones de los trescientos sesenta y cinco cielos, como si fueran matemáticos. A éstos les roban sus teoremas para, adaptándolos, trasladarlos a los detalles de sus doctrinas. El jefe de todos se llama Abraxas, el cual se ha puesto este nombre porque dice ser suyo el número trescientos sesenta y cinco.³⁴

Por el lado de Jerónimo encontramos una extraña tradición concordante con el Apéndice a las *Acta Archelai* que asocia ambas denominaciones:

[...] así modela Basílides, quien designa a Dios todopoderoso con el asombroso nombre de Abraxas (todopoderoso) en consonancia con la literatura griega,

³³ *Evangelio de la Verdad (EvV)* (NHC I 3) 39, 10 - 40, 19, en Antonio Piñero, José Montserrat Torrents, Francisco García Bazán, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II: Evangelios, hechos, cartas* (Madrid: Trotta, 1999), 159. Para este tema, véase F. García Bazán, "Trascendencia y revelación divinas en los textos gnósticos de Nag Hammadi," *Revista Bíblica* 43 (1981): 233-253.

³⁴ S. Ireneo, *Adv. haer.* I, 24, 7, 332.

y dice que la medida del curso anual está contenida en el periplo solar, al que los gentiles, conservando la misma medida con letras distintas, llaman Mitra y quedan asombrados ante las necesidades ibéricas en Balsa y en Barbeló.³⁵

De acuerdo a una particular aritmología, la suma de las letras que componen los nombres de Abraxas (Ἀβράξας) y Mitra (Μείθρας) resulta en ambos casos trescientos sesenta y cinco.³⁶

El carácter innominado del Dios Ingénito es defendido también por los representantes de la Gran Iglesia, como se puede leer en Justino:

Porque el Padre del universo, ingénito como es, no tiene nombre impuesto, como quiera que todo aquello que lleva un nombre supone a otro más antiguo que se lo impuso. Los de Padre, Dios, creador, Señor, Dueño, no son propiamente nombres, sino denominaciones tomadas de sus beneficios y de sus obras.³⁷

A las etapas de producción de lo divino les subyace la indivisibilidad de Dios cuyo correlato soteriológico está dado por el conjunto de modos de manifestación del Hijo de Dios. En el término final de esta producción hallamos la generación última de los hijos de Dios, es decir, los gnósticos.

³⁵ San Jerónimo, *Comentario a Amós*, I (*Am 3*), 10, introducción, traducción y notas de Avelino Domínguez García, *San Jerónimo. Obras completas IIIa, Comentarios a los Profetas Menores*, edición bilingüe promovida por la Orden de San Jerónimo (Madrid: BAC, 2000), 463.

³⁶ Para la aritmología comparativa entre Ἀβράξας y Μείθρας así como para el texto latino del Apéndice a las *Acta Archelai*, véase A. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo. Estudios Valentinianos*, vol. I/1 (Roma: Analecta Gregoriana, 1958), 248, n. 16.

³⁷ Justino, *2 Apol.* 5, 2, en D. Ruiz Bueno, *Padres Apologetas griegos...*, 266.

El querer divino (ἠθέλησε) está en el comienzo de la producción, sin que este primer acto implique de manera alguna alteración de sustancia, ya que el Ingénito no es sustancial ni insustancial:

Por lo tanto, puesto que nada <era>, ni materia, ni sustancia, ni algo insustancial, ni algo simple, ni algo compuesto, ni algo inteligible, ni algo sensible, ni hombre, ni ángel, ni Dios, ni absolutamente ninguna de las cosas que se nombran o que se perciben sensible o inteligiblemente (pero de tal modo tampoco nada de cuanto simplemente puede describirse incluso en la forma más sutil), <el> Dios que no es, al que Aristóteles llama 'intelección de la intelección', y ellos, lo que no es [οὐκ ὄντα], sin intelección [ἀνόητος], sin sensaciones [ἀναίθητος], sin voluntad [ἄβουλος], sin elección mental [ἀποαιρέτος], impasible [ἀπαθός] y sin deseo [ἀνεπιθυμητής], quiso hacer un cosmos. Pero digo lo de 'quiso' sólo para que me entiendan, puesto que carece de pensamiento, voluntad o sentimiento.³⁸

De la panspermia basilidiana o "germen del mundo", proceden por el querer (ἠθέλησε) divino trascendente³⁹ tres arcontes en el siguiente orden: el Gran Arconte⁴⁰ cuya situación es definida por la primera filiedad, denominada "lo que hay de más sutil", es decir, la plenitud de todos los surgidos de la reserva seminal universal o panspermia; en segundo lugar, el Hijo del Gran Arconte⁴¹ y finalmente, el hijo de la Hebdomada.⁴²

³⁸ Hipólito, *Ref.* VII, 21, 1-3, en F. García Bazán, *La gnosis eterna I*, 129.

³⁹ Hipólito, *Ref.* VII, 23, 6, en F. García Bazán, *La gnosis eterna I*, 133.

⁴⁰ Hipólito, *Ref.* VII, 23, 3, en F. García Bazán, *La gnosis eterna I*, 133.

⁴¹ Hipólito, *Ref.* VII, 24, 3, en F. García Bazán, *La gnosis eterna I*, 134.

⁴² Hipólito, *Ref.* VII, 24, 3, en F. García Bazán, *La gnosis eterna I*, 134

El límite entre ambos mundos, el divino y el material, se explica en la pneumatología de Basílides. El Espíritu, según Basílides, no era filial o divino como las tres filiedades, sino intermedio entre la esencia del Hijo y la naturaleza arcóntica. Los basilidianos lo llamaban μεθόριον, intermedio. Le corresponde la zona intermedia entre la tierra y el cielo, ocupada por las capas del agua y del aire. La función medianera del Espíritu ha sido objeto de exégesis judías y cristianas. Las primeras, en relación con Gn 1, 2, que según la versión de los LXX, afirma que el espíritu de Dios era llevado por encima del agua. Como límite, separa y une a la manera del Logos de Filón que también es llamado μεθόριον.⁴³ Precisamente, los análisis que hace Filón a Gn 1, 2 en *Legum Allegoriae*⁴⁴ y en *De opificio mundi*,⁴⁵ son modelos de la exégesis judía de la

⁴³ Cfr. Filón de Alejandría, *De plantatione*, 10: “Es natural, por tanto, que ni la tierra toda sea disuelta por el agua que sus entrañas contienen, ni el fuego sea apagado por el aire, ni lo contrario, que el aire sea incendiado por el fuego, porque el Logos divino se coloca a sí mismo como fronterizo, lo mismo que las vocales entre los elementos no vocálicos, para que el universo resuene al unísono como en la inscripción de una musa, interponiéndose y siendo árbitro de las amenazas de los elementos contrarios mediante la persuasión mediadora”, traducción de Marcela Coria, en José Pablo Martín (ed.), *Filón de Alejandría. Obras completas II* (Madrid: Trotta, 2010), 370.

⁴⁴ “[...] así, por cierto también, cuando alguien se acerca a este cosmos como a una enorme casa o ciudad y contempla el cielo que gira en un círculo y contiene todo dentro de sí, planetas y estrellas fijas que asimismo se mueven al unísono y con armonía para beneficio del universo y, por otra parte, la tierra a la que le toca el lugar central, y las corrientes de agua y de aire, ubicadas a manera de límites, incluidos los seres vivos, mortales e inmortales y la diversidad de vegetales y frutos, reconocerá por cierto que estas cosas no han sido hechas sin un arte tendiente a lo perfecto y que Dios fue y es el artífice de este universo”, Filón de Alejandría, *Alegorías de las leyes III*, XXXII, 99, introducción, traducción y notas de Marta Alesso, en José Pablo Martín (ed.), *Filón de Alejandría. Obras completas I* (Madrid: Trotta, 2009), 268.

⁴⁵ “Después de encenderse la luz inteligible, que surgió antes que el sol, se fue retirando la oscuridad contraria a ella, puesto que Dios, buen conocedor de sus oposiciones y su combate natural, va estableciendo una muralla entre ellas y separándolas. Por tanto, para que no se encontraran y se enzarzaran en un disenso permanente [...] no sólo separó luz y oscuridad, sino que también colocó lindes entre los intervalos intermedios, con las que retuvo cada uno de los extremos”, Filón de Alejandría, *La creación del mundo según Moisés* 9, 33, introducción,

mediación del Logos. Por su parte, la exégesis cristiana de la *Paráfrasis de Sem* ratifica la función mediadora del Espíritu, en el pasaje sobre las tres raíces: “Había Luz y Tiniebla, y había Espíritu en medio de ellas [...] Y el Espíritu que estaba en medio de ellas era una luz tranquila y humilde”.⁴⁶

En referencia a Platón, quien habla del “ala del alma”, Hipólito contrasta:

Por lo tanto la filiedad más densa se ha provisto de alas semejantes a aquellas con la que Platón, maestro de Aristóteles, dotara al alma en el *Fedro* (246a), aunque Basílides no la llama *ala*, sino Espíritu Santo, al que la filiedad benéfica revistiéndose de él beneficia y se beneficia. Beneficia, por un lado <por lo tanto, y se beneficia>, porque al igual que un ala separa del pájaro <y> por sí misma nunca podría subir ni mantenerse arriba, por el otro, un pájaro exento de ala nunca tampoco subiría ni se mantendría en lo alto: una relación semejante tuvo la filiedad respecto del Espíritu Santo y el Espíritu, respecto de la filiedad. Ciertamente, la filiedad elevada por el Espíritu como el pájaro por el ala —es decir, el Espíritu— cuando también llegó a la filiedad sutil y al Dios que no es, que del mismo modo había creado desde lo que no es <al cosmos que no es>, no pudo conservarlo junto a ella, porque no era de la misma sustancia ni tenía la misma naturaleza de la filiedad. Por el contrario, de la misma manera que el aire puro y seco es contrario a la naturaleza de los peces y

traducción y notas de Francisco Lisi, en J. P. Martín (ed.), *Filón de Alejandría. Obras completas* I, 114.

⁴⁶ *Paráfrasis de Sem (ParSm)* (NHC VII 1) 1, 25 – 2, 6, en A. Piñero, J. Montserrat Torrents, F. García Bazán, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi III: Apocalipsis y otros escritos* (Madrid: Trotta, 2000), 139s.

letal para ellos, igual era contrario a la naturaleza del Espíritu Santo aquel lugar del Dios que no es y de su filiedad, (lugar) inefable por excelencia y superior a todo nombre (Ef 1, 21).⁴⁷

En la sucesión de emisiones basílidianas, encontramos una continuidad entre la filiedad sutil que corresponde a la formación del orden divino, la segunda filiedad de donde es enviado el Espíritu “fronterizo” sin que este comparta la naturaleza filial, y la tercera filiedad a cuya purificación habrá de colaborar este Espíritu “diácono” al guiar a Jesús hacia la Pasión y muerte en orden a la *phylokrínesis* y consiguiente salvación.

4. Consideraciones finales

Los documentos analizados permiten asegurar influencias peripatéticas, estoicas y pitagorizantes en el pensamiento de Basílides. El fondo cristiano del tratado de Hipólito puede detectarse en el Prólogo al Evangelio de Juan. Así, la noción de Logos como “germen del cosmos” se relaciona con Jn 1, 1; el hecho de que todo “llegó a ser por medio de él”, con Jn 1, 3, relacionado con la afirmación sobre un Magno Arconte que habita en la plenitud de la Ogdóada. La demiurgia por parte del hijo del Gran Arconte, quien es fuego devorador y nafta que enciende los *noémata* se vincula con la declaración joánica acerca de que “él fue la vida y la luz de los hombres” (Jn 1, 4-5). Finalmente, “el hombre enviado de Dios cuyo nombre era Juan” (Jn 1, 6) es el Arconte hijo de la Hebdómada, quien transmite la luz al Logos, Jesús, el hijo de María, único nombre propio que aparece en el tratado.

Respecto de su aristotelismo, el tema ha sido objeto de no pocas discusiones académicas. Como ejemplo, la suscitada entre I. Mueller y Abraham Bos, en que el segundo sostiene que el Magno Arconte del sistema de Basílides es un ser viviente de la más alta cualidad, pero también un ser con alma y, por lo tanto, un ser con desarrollo bajo la guía del alma como “entelequia”. Esta palabra indica que es el principio que dirige su desarrollo hacia un *télos* que, para un ser con capacidad intelectual consiste en la realización de un modo de existencia que no

⁴⁷ Hipólito, *Ref.* VII, 22, 10, en F. García Bazán, *La gnosis eterna I*, 131s.

guarda relación con la realidad corporal. Mueller, en cambio, asegura que el tratamiento que Hipólito hace de Basílides al proponerlo como un aristotélico se ve distorsionado por la intención polémica de Hipólito y, por consiguiente, el presunto peripatetismo del maestro gnóstico debe ser revisado a la luz de lecturas más modernas.⁴⁸

Su novedosa doctrina de la filiedad, palabra de género femenino en griego (ἡ ὑϊότης), nos remite a mitos gnósticos en los cuales el segundo Principio después del Dios supremo es de carácter femenino, como Barbeló, la virgen masculina que aparece como el Primer Pensamiento del Padre en algunos tratados de Nag Hammadi, como podemos ver en *Las tres estelas de Set*.⁴⁹ Este rasgo lo pone en relación con corrientes del esoterismo judaico tardío que fueron frecuentadas por gnósticos de los primeros años del cristianismo y que tuvieron en cuenta el elemento femenino.⁵⁰

La primera filiedad puede identificarse con la mente divina y está descrita en las sucesivas emisiones que nos dare la noticia de Ireneo: Dios-Intelecto-Logos-Prudencia- Sabiduría-Potencia, mientras que la segunda con el Cristo Superior y los ángeles superiores. Esta particular atención a los Ángeles, Principados y Potestades obedece, según Grant, a la pérdida de las esperanzas apocalípticas del judaísmo tardío ante el fracaso de las profecías, lo que llevó a los gnósticos más tempranos a considerar que el Antiguo Testamento estaba inspirado por ángeles pero no por el Padre supremo. Basílides y sus discípulos corresponderían, según este autor, a los primeros sistemas gnósticos que se formaron con judíos que, decepcionados de la expectación apocalíptica fueron

⁴⁸ Para los detalles de esta discusión, véase Abraham P. Bos, “Basilides as an aristotelianizing gnostic,” *Vigiliae Christianae* 54 (2000): 44-60.

⁴⁹ “Grande es el primer eón, ¡Barbeló!, Virgen masculina! ¡Gloria primera del Padre invisible, al que se llama perfecto! [...] Inesencial, proveniente del Uno, indivisible, triple poder [...] ¡Eres una mónada elegida [...] Generadora perfecta, productora de eones!”, *Las tres estelas de Set* (NHC VII 5), VII, 121, 20 – 122, 2, en A. Piñero, J. Montserrat Torrents, F. García Bazán, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: Tratados filosóficos y cosmológicos* (Madrid: Trotta, 2000), 270.

⁵⁰ Cfr. F. García Bazán, Plotino y la mística de las tres hipóstasis, 347.

abandonando su religión y se aproximaron al cristianismo.⁵¹ Esta segunda filiedad está en estrecha relación con el *pneûma*, enviado como diácono del Jesús de la Economía.⁵² La estrecha conexión de la segunda filiedad con el *pneûma* la convierte en una especie de Alma del mundo, en cuya concepción Basíledes puede haberse visto influido por elementos aristotélicos extraídos de la obra biológica del estagirita⁵³ y adaptados al mundo de los seres trascendentes. Además, como ya hemos visto, Hipólito asocia a la segunda filiedad con el ala del alma a la que refiere Platón en *Fedro* 246a⁵⁴ si bien reconoce que Basíledes no la llama como tal, sino “Espíritu Santo”.

Luego, la tercera filiedad, la que necesita de purificación y ser restaurada a su orden para “dar y recibir beneficios”, nos remite —como señala Jufresa—⁵⁵ al concepto plotiniano de Natualeza,⁵⁶ la parte inferior del Alma del mundo mezclada con la materia y que le otorga a la misma la

⁵¹ Cfr. Robert M. Grant, “Gnostic origins and the basilidians of Irenaeus,” *Vigiliae Christianae* 13, 1 (1959): 121-125.

⁵² Cfr. Clemente de Alejandría, *Strómata* II, 8, 36, 1: “En este punto, los seguidores de Basíledes, para explicar ese texto [Sal 110, 10: “Principio de sabiduría es el temor de Dios”], dicen que el Arconte [Juan el Bautista], al oír la palabra del Espíritu que ejercía de ministro [τοῦ διακονουμένου], se espantó, evangelizado de improviso por lo que escuchó y por lo que vio; y este estupor suyo fue llamado temor, concebido como principio de sabiduría [...]”, introducción, traducción y notas de M. Merino Rodríguez, *Clemente de Alejandría. Strómata II-III: Conocimiento religioso y continencia auténtica*, Fuentes Patrísticas 10, edición bilingüe (Madrid: Ciudad Nueva, 1998), 127.

⁵³ Cfr. Aristóteles, *Reproducción de los animales*, II, 3, 736b 33-737a 1: “En el esperma de todos los seres está presente lo que hace fecundos a los espermas, lo que se llama calor. Pero este no es ni fuego, ni una sustancia similar, sino el aire innato encerrado en el esperma y en lo espumoso, y la naturaleza inherente a ese aire, que es análoga al elemento de los astros”, introducción, traducción y notas de Ester Sánchez, *Aristóteles. Reproducción de los animales* (Madrid: Gredos, 1994), 142. El *pneûma* o principio vital participaría de ese elemento divino.

⁵⁴ Cfr. Hipólito, *Ref.* VII, 22, 10, en F. García Bazán, *La gnosis eterna I*, 131s.

⁵⁵ Cfr. M. Jufresa, “Basilides, a path to Plotinus,” *Vigiliae Christianae* 35 (1981): 1-15.

⁵⁶ Cfr. *Enéada* (en adelante, *Enn.*) IV, 4, 13, 1, introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal, *Plotino. Enéadas III-IV* (Madrid: Gredos, 2006), 392.

sustancialidad, el beneficio de la vida y del movimiento mientras la parte superior, que en nuestro caso es la segunda filiedad, contempla la Mente divina.

Finalmente y a pesar de los diferentes niveles de complejidad en ambos autores, el “Dios que no es” de la teología de Basílides presenta características similares a las del Uno de Plotino, “sin autopercepción, sin autoconciencia e ignorante de sí mismo”.⁵⁷

Los elementos filosóficos que incidieron en el sistema de Basílides pueden buscarse entre los estoicos para el caso de su cosmología y de su ética, en el platonismo medio y en el pitagorizante para su concepción de Dios, además de elementos cristianos absolutamente originales forjados en dependencia del esoterismo judaico intertestamentario y de mitos de los estratos gnósticos más antiguos.

No resulta posible fijar con certeza alguna dependencia por parte de Plotino del pensamiento cristiano de Basílides, más allá de cierta conjetura. El hecho de que Plotino vivió en Alejandría algunas décadas después de la muerte de Basílides, permite suponer que pudieron estar vinculados por medio de alguna tradición filosófica común. En este caso, como advierte Jufresa,⁵⁸ Basílides se convertiría en un eslabón que conecta a Platón, vía Eudoro de Alejandría, Moderato de Gades, Numenio de Apamea y seguramente algún otro filósofo desconocido para nosotros, con el Uno de Plotino.

⁵⁷ Cfr. *Enn.* V, 3, 13, 6-8, en J. Igal, *Plotino. Enéadas V-VI* (Madrid: Gredos, 1998), 76.

⁵⁸ Cfr. M. Jufresa, “Basílides, a path to Plotinus,” 10.