

[223]

## TRES APUNTES SOBRE LA TRASCENDENCIA DIVINA EN EL LENGUAJE TEOLÓGICO DEL SIGLO II

Francisco García Bazán\*

*Los comienzos de la reflexión teológica cristiana conocieron la angustia de un vocabulario incipiente. Aquí se desgranán los escritos de tres momentos distintos de aquella teología, en torno a un mismo asunto: el de la trascendencia divina.*

### I. Prolegómenos histórico-fenomenológicos

¿Cuál pudo haber sido la idea de "Dios" del Jesús histórico, de Jesús de Nazareth, sobreentendida en su tradicional y personal experiencia religiosa de Dios, manifestada como Dios Padre, según la sencilla formulación que con mayor frecuencia registran los Evangelios?

La pregunta, sin duda, no deja de encerrar complicaciones de diversa índole. Pero si recurrimos a las soluciones que como reflejos de aquella primordial experiencia de fe, han ido reeditando los cristianos en diversos momentos de la vida de la Iglesia, podríamos, al menos, aproximarnos a aquella ejemplar realidad sagrada y, lo que nos parece más interesante aún, vislumbrar de qué manera aquel tipo de experiencia cristiana primera e irreplicable, ha inspirado y orientado a los diversos cuerpos doctrinales que emergieron en los siglos prenicénicos en torno a la noción de la naturaleza divina eterna.

Si fijándonos un límite orientador en el tiempo echamos mano del material pertinente que nos ofrece el primer credo ecuménico

---

\* Investigador del CONICET

[224] cristiano, el Símbolo de Nicea (325 d. de C.), encontramos ya una respuesta. Réplica, naturalmente, que se antojará al lector sucinta y, de cierto, consecuencia de la sedimentación de tradiciones por casi dos veces seculares, pero, respuesta, al fin y al cabo. Dice así el artículo primero del Credo Niceno: "Creemos en un solo Dios, Padre omnipotente, creador de todas las cosas visibles e invisibles".

Como ya se ha mostrado más de una vez,<sup>1</sup> es posible rastrear los datos neotestamentarios, que a través de determinadas orientaciones eclesíásticas,<sup>2</sup> han cuajado en la síntesis doctrinal o el dogma de fe transcrita. En efecto, de la simple lectura de los Evangelios es posible deducir que el Rabí Galileo participa en sus invocaciones y vocabulario religioso general, de una noción de la divinidad como Padre que se refleja igualmente en la experiencia religiosa judía y que así se registra tanto en el A.T. como en el Talmud.<sup>3</sup> Pero, por otra parte, es posible también observar, que ese concepto de Dios, común a una misma herencia religiosa, ha adquirido en Jesús caracteres peculiares, que ya no pertenecen a ese trasfondo unitario mencionado, sino a un móvil diferente. Es decir, la experiencia espiritual profunda propia del gran reformador de la religión judía que quiso ser el hijo de José y María y cuya intensidad lo constituye en cabeza de una nueva religión. En otras palabras, en el fundador de la religión cristiana.<sup>4</sup> Para citar algunos ejemplos: el padre al que

---

<sup>1</sup> Cf. J. Ortiz de Urbina *El Símbolo Niceno*, Madrid, 1947, págs. 64ss.

<sup>2</sup> Fundamentalmente la de la gran Iglesia, dejando en el camino a la ebionítica y a la gnóstica. Puede verse nuestro art. "San Pablo y el problema de la Gnosis", en *Tomo de homenaje a R. Obermüller*, Bs. As., 1977 y H. E. W. Turner *The Pattern of Christian Truth*, London, 1954, págs. 476ss.

<sup>3</sup> Cf. Ortiz de Urbina, *l. c.*, p. 64; J. Klausner *Jesús de Nazareth*, Bs. As., 1971, pp. 377-380.

<sup>4</sup> Tal es el punto de vista fenomenológico, el que, sin duda, hace justicia a la realidad religiosa del cristianismo arraigada en Jesús el Cristo (ver ya G. van der Leeuw *La religion dans son essence et ses manifestations*, Paris, 1955, pp. 639 y ss.). Otros son los problemas, ahora de índole histórica, que suscitan la relación inescindible entre el Cristo de la historia y el Cristo de la fe. Y otra cuestión, también diversa, el aceptar sin titubeos el sentido teológico del cristianismo en la forma, como se dice en general, que fue experimentado apostólicamente, sin fisuras, según lo proclaman Teófilo de Antioquía o Hipólito de Roma y lo remata Ireneo de Lyon, en una línea marcada principalmente por san Lucas. Esta posición está bien sintetizada por Y. M. J. Congar en *La tradición y la vida de la Iglesia*, Andorra, 1964, pp. 77~80.

[225] Jesús invoca es el “Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob” de Ex 3,6.<sup>5</sup> Dios que es único o singular y justo, pero, sobre todo, misericordioso y solícito para el hombre, aun cuando muestre una conducta mala o sea un pecador.<sup>6</sup> La omnipotencia divina, tan afín a la mentalidad religiosa veterotestamentaria y ratificada por san Pablo, no es expresamente registrada por los textos evangélicos,<sup>7</sup> del mismo modo como el concepto de “creador” atribuido al Padre, tampoco es usado particularmente por el Señor, aunque sí subrayado por el Apóstol de los gentiles.<sup>8</sup> Así y todo, la naturaleza trascendente del Padre en relación con el cosmos y de la misma manera con el hombre, a quien se manifiesta a través de su Enviado, queda perfectamente señalada en los Evangelios.<sup>9</sup> Pues bien, en última instancia tal es el centro de interés de este artículo.

El hombre de Dios que ha sido Jesús de Nazareth, ha experimentado la realidad de un Sujeto divino (ya presente en la tradición religiosa del pueblo hebreo), la que se le ha impuesto como Realidad santa y suprema, a la que se subordina por necesidad el mundo y el hombre y que exige a este último actuar de una manera determinada, de modo que cuanto realice, o provenga de su responsabilidad, se asemeje en el más alto grado posible a la santidad absoluta de Dios. Por ese motivo Jesús predica y por eso, ante todo, da un testimonio de vida acorde con aquella fe (en medio de la sociedad de la Palestina que le tocó históricamente vivir), lo que le permite generar las bases inspiradoras del cristianismo y ratificarlas con el holocausto de su vida terrestre.

No hay muchas dudas de que el centro motor del lenguaje y

---

<sup>5</sup> Cf. Mc 12,26. Para el sentido veterotestamentario de la expresión véase J. V. Pixley *Pluralismo de tradiciones en la religión bíblica*, Bs. As., 1971, 11 y ss.

<sup>6</sup> Cf. para Dios único y singular, Mc 12,32 y 34; Jn 17,3, con sus ratificaciones apostólicas, p. ej., 1 Cor 8,6 y Rom 16,27 y su fondo en el *Shemá* hebreo basado sobre Deut 6,4. Sobre el segundo epíteto véase G. van der Leeuw, *O.c.*, pp. 178-179. Para el otro punto indicado contrástese Mt 5,45; 6, 7-8; Lc 6,3-5, etc. Puede verse R. M. Grant *Le Dieu des premiers chrétiens*, Paris, 1971, pp. 11 y ss.

<sup>7</sup> Cf. II Cor 6,18 y Apoc 1,8 *et passim*.

<sup>8</sup> Cf. sobre ambos puntos la exposición de Ortiz de Urbina, *o. c.*, pp. 90 y ss.

<sup>9</sup> Cf. Mt 5,34-35 y Mt 11,27.

[226] de la existencia de Jesús de Nazareth, fue el del llamado a la conversión. Es decir, la exhortación sin desmayo a sus compatriotas a que transformasen espiritualmente su conciencia, a que renovaran su actitud religiosa, para que de esa manera pudieran realmente, como hombres verdaderos, cumplir la voluntad del Padre, como él la realizaba. Tal es el paradigma histórico que aquí se nos ofrece, un modelo de hombre religioso, que superando por la profundidad de su conciencia religiosa, las barreras de la misma religión histórica en la que había nutrido su espiritualidad, la trascendía gracias a un modo de experiencia espiritual que culturalmente era nueva y original y que existencialmente se mostraba a través de una vida de admonición y de entrega a los humanos, para conducirlos hacia Dios.<sup>10</sup> Su comportamiento, por lo tanto, habría de revelar los dos rasgos inconfundibles de todo auténtico pastor (elevados, además, al nivel más excelso): 1º una determinación firme e inquebrantable de que toda acción valiosa está dirigida por un solo norte, la salvación de los hombres; o dicho de otra manera, el ejercicio constante de todos los medios al alcance para que sus hermanos de raza y religión se convirtieran y para que de tal modo sus almas, rompiendo obstáculos, se aproximaran a Dios y vivieran de esta manera el reino, o sea, el dominio divino o de su Padre, y 2º, la consecuencia de aquella determinación, vale decir, la manifestación de un desinterés personal tan patente, o de un tan elevado nivel de despojo de las tendencias que llevan a los hombres a constituirse en sujetos individuales estrictos, o sea, en unidades herméticas e inconscientemente autosubsistentes, que de múltiples modos transmiten por su comportamiento privado y público, determinados rasgos de clausura íntima o de egoísmo personal, que le permitió ofrecerse como el verdadero ejemplar de un hombre de Dios (o de un ser entregado a Dios) y, por eso, de la perfecta bondad o caridad, que iluminaba cuanto expresaba o tocaba con un soplo, sí, de trascendencia. Sin duda, la experiencia que tal humana naturaleza manifestaba de Dios era irrefutable; pero no predominantemente teórica, vale decir, intelectual; ni tampoco estética, o sea, afectiva, sino activa, por medio de actos de decisión y de decisión religiosa o religante, que convocaba a sus oyentes y testigos a un idéntico modo de determinación activa.

---

<sup>10</sup> Puede verse nuestro capítulo "Hermenéutica y tradición" en F. García Bazán *Estudios de metafísica y de religión*, a aparecer en ed. Depalma.

[227]

Pero, es claro que no todos los hombres, aunque sean característicos ejemplares humanos, ya sea de santidad o de perversidad, están movidos por las mismas inquietudes. Al igual que existen mortales para los que la existencia se decide fundamentalmente a través de actos de determinación, están aquellos otros para quienes la existencia sólo merece ser vivida si es capaz de descubrir su esencia, su naturaleza íntima, bien sea a través de la filosofía, del saber científico o de una inquietante duda perturbadora que persigue idéntico objetivo, por más que no encuentre su camino de búsqueda. El hombre religioso meditativo y su forma profesional más clara y elevada, el teólogo, participan parcialmente de aquella forma humana del existir, aunque en mayor grado que cualquier otro creyente religioso. Y decimos parcialmente, porque se trata, en última instancia, de un ejemplar humano primordialmente *religioso* y no *filosófico*, ya que se encuentra enderezado por la fe hacia la confianza en Dios y, por ella misma, incitado a realizar la voluntad divina, experiencia básica que da sentido a su vida y que se expresa mediante actos de volición y de voluntaria entrega. Lo dicho no obsta para que el teólogo, participando en segundo plano de un fuerte temple inquisitivo, dedique su paso por la tierra a indagar y a buscar esa coincidencia del hombre con el plan o la voluntad divina por medio del intelecto. Por eso la teología y su cultor, el *homo theologicus*, sólo puede ser tal en tanto que es más un hombre signado por actos volitivos fundamentales que racionales, y es esta estructura connatural la que le da la fortaleza suficiente para poder con entera sinceridad detenerse en su investigación crítico-racional en el momento oportuno en su reflexión sobre los misterios divinos y adaptarse a la Verdad, ya formulada, que le ofrece el dogma, el que se consolida no sólo por su superior inspiración espiritual (nivel que bajo otra forma no es ajeno al filósofo completo y al artista), sino sobre todo por la tradición comunitaria integrada por la sabiduría magisterial y la vida eclesial. Ahora bien, cuanto se ha dicho no quiere significar que la producción teológica sea meramente repetitiva (y de hecho la buena teología no lo es), sino que los mismos alcances de su potencia indagadora, le hacen al teólogo detenerse a tiempo en los límites de su especificidad. Diríamos, por ello, que el *fides quaerens intellectum* medieval, encierra un doble temperamento: el de que la razón orientada por la fe puede progresar indefinidamente en sus respuestas; pero, por eso

[228] mismo también, el que las preguntas se deban detener en la frontera del infinito interrogar que constituye la condición intrínseca del ámbito propio del filósofo. Confrontados ambos, el filósofo y el teólogo, la valla de este último a su legítimo indagar no le viene impuesta desde afuera, sino que nace de la esencia misma del hombre religioso, a cuya especie pertenece, el que por naturaleza se integra en una tradición espiritual que le da una seguridad que es afín con su misma íntima estructura. Examinado así nuestro fenómeno, comprenderá el lector, no sólo que sea lícito para la mentalidad del creyente el que la teología sea una disciplina que está al servicio de la verdad religiosa o eclesial, sino al mismo tiempo, y con mayor razón, el que la filosofía (aunque vaciada de su contenido propio, ya que sería imposible de otra manera), tenga que ser sierva de aquella primera.<sup>11</sup>

Pues bien, cuanto hemos expuesto, nos parece, se deja ver con bastante nitidez, en la paulatina elaboración del lenguaje teológico de los primeros siglos cristianos, en momentos en los que aún las lindes magisteriales e institucionales y las de la especulación individual, no estaban claramente delimitadas. Trataremos de presentar el tema, justamente, en torno al lenguaje que se ha forjado sobre la doctrina o concepto de Dios.

Expondremos el asunto, sin embargo, sólo a través de tres ejemplos. El primero, quizás, el testimonio tradicional sobre el tema más antiguo que poseemos, un notable texto del *Kérigma Petrou*; otro, de un apologista ateniense, Arístides; y el tercero, del maestro gnóstico Basílides de Alejandría. Veamos.

## **II. La doctrina del "Mensaje de Pedro" sobre la trascendencia de Dios**

Dice así un pasaje del arcaico escrito cristiano conservado por Clemente Alejandrino:

---

<sup>11</sup> Un poco a tuestas, el autor que con mayor profundidad ha visto la peculiaridad de la esencia del hombre religioso, ha sido Max Scheler en su obra *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig, 1934. Puede verse nuestra Comunicación al IX Congreso Interamericano de Filosofía: "Max Scheler y la fenomenología de la religión".

[229]

“Reconoce también que hay un solo Dios que creó en el comienzo todas las cosas y que tiene el poder de ponerles fin; el Invisible (*ho aoratos*) que todo lo ve; el Inabarcable (*ho achóretos*) que todo lo abarca; el que no necesita de nada (*ho anepideés*) y de quien todas las cosas necesitan y por el que existen; el Incomprensible, el Eterno, el Incorruptible, el Increado (*apóietos*), quien todo lo ha hecho por su Palabra poderosa (cf. Heb 1,3) -quien es posible de conocer por la Escritura, es decir, por el Hijo-”.<sup>12</sup>

El texto que acabamos de citar es digno de atención, como anticipamos, por sus rasgos teológicos arcaicos.<sup>13</sup> Él, en primer lugar, pertenece a un escrito más amplio, que sólo nos ha llegado muy fragmentariamente, y que se ofrece como el “Mensaje de Pedro”, es decir, como el querigma, la proclamación o el contenido espiritual de la predicación petrina. De algún modo, pues, este documento se colocaba en la prolongación de la línea interpretativa eclesialística ya claramente constituida en los escritos lucanos y que aquí se acepta como la doctrina común de la Iglesia. En tal sen-

---

<sup>12</sup> Las palabras entre paréntesis pueden ser una explicación de Clemente. El texto sigue así: “No adores a este Dios al modo de los griegos; con lo que se dice claramente que los griegos eminentes adoran al mismo Dios que nosotros, pero no con conocimiento completo, puesto que no han conocido lo que ha sido enseñado por el Hijo. Por esto dice: ‘¡No adores!’ y no ‘al Dios al que los griegos (adoran)’, sino ‘no lo adores al modo de los griegos’. Al hacerlo así da otro sentido a la forma del culto a Dios, pero no proclama otro (Dios). Lo que quiere decir la frase ‘no a la manera de los griegos’, lo hace evidente ahora el mismo Pedro, al agregar: porque impulsados por la ignorancia y no conociendo a Dios (como lo conocemos nosotros según el conocimiento perfecto) han dado figura a aquello de que les ha sido posible disponer habitualmente, es decir, troncos, piedras, bronce, hierro, oro y plata y olvidando el material y utilidad de ellos, han elevado y adorado (como a dioses) a cuanto les había servido para mantenerse...” (se describen seguidamente los seres animados también considerados como dioses y sigue Clemente) “... Puesto que cree que nosotros y los griegos conocemos al mismo Dios, aunque no de la misma manera, agrega lo siguiente: tampoco le adores al modo de los judíos, también éstos, quienes creen que solos conocen a Dios, no lo comprenden, adorando a ángeles, arcángeles, a los meses y a la luna... Sabed, entonces, también santa y rectamente lo que os trasmitimos y conservadlo, adorando a Dios a través de Cristo en una forma nueva... Porque lo que se relaciona con los griegos y judíos es antiguo. Pero nosotros somos cristianos, quienes como una tercera estirpe le adoramos de una manera nueva” (Clemente Alejandrino, Str, VI, 5, 39-41).

<sup>13</sup> Cf. W. Schneelmecher, en E. Hennecke (ed.), *New Testament Apocripha* II, London, 1965, pp. 94 y ss. Ver también M. G. Mara, “Il Kerigma Petrou”, en *Studi in onore di A. Pincherle*, Roma, 1967, pp. 314ss.

[230] tido Clemente Alejandrino utiliza el testimonio sin mayores reparos.<sup>14</sup> Y, en segundo término, el libro nos trasmite en el fragmento transcrito un concepto de Dios que reiterando parcialmente un lenguaje religioso que ya se registra en los primeros escritos cristianos, agrega a ellos vocablos que están muy próximos a este nivel teológico, pero que han sido extraídos de un medio judío y cristiano en el que indirectamente ha influido la filosofía helenística en general. Ahora bien, es muy probable que este documento se haya originado en el medio cultural alejandrino o, por lo menos, sabemos de cierto que ha circulado libremente en aquella comunidad cristiana primitiva, ya que han hecho un uso dispar de él Clemente, Heracleón el valentiniano y Orígenes.

La totalidad del fragmento traducido del *Mensaje de Pedro* nos descubre, en general, una posición apologética en cuanto a la concepción de Dios, respecto tanto de los griegos como de los judíos, pero la terminología de sus primeras líneas merece que nos detengamos un poco en su examen, por ser bastante específica.

La primera frase caracterizadora de la idea de Dios es la clara reiteración de un lenguaje bíblico públicamente conocido, pero los epítetos negativos que siguen a ésta, tratando de perfilar el tipo de naturaleza de que se trata, revelan otros detalles. Tratemos de rastrear sus orígenes en el contexto cultural eclesiástico:

La expresión "el Invisible" tiene sus paralelos en Col 1,15: "Él es Imagen de Dios invisible"; Heb 11,27: "Por la fe (Moisés), salió de Egipto sin temer la ira del rey; se mantuvo firme como si viera al Invisible" y en los *Oráculos sibílicos judíos* 1,8.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> El problema, sin embargo, sobre el valor real del *Kérigma Petrou*, se haría sentir poco después, ya que al haber sido citado por Heracleón, le hace decir a Orígenes: "Exigiría mucho ahora exponer las palabras que Heracleón cita del *Kérigma Petrou* y detenerse a indagar si el libro es sano, espurio o mixto" (*In Ioh.* XIII, 17, si se quiere cf. A. E. Brooke, *The Fragments of Heracleon*, Cambridge, 1891, p. 78).

<sup>15</sup> Y 1 Tim 1,17. En Filón, atribuida al *Nous*, encontramos una expresión muy similar a la nuestra: "Él mismo es el invisible que todo lo ve" (*De Op. mundi*, 69). El término, según W. Bauer, *A Greek-English Lexicon of the N.T.*, The Univ. of Chicago Press, 1953, *ad loc.*, se encuentra igualmente en otras obras del judío alejandrino, así como en Josefo. Nosotros creemos que el uso que hay del vocablo en Rom 1,20, también debe tenerse en cuenta. Si pasamos al área griega, sin embargo, atribuido a Dios este término (ni tampoco sus sinónimos *aeidés* y *afanés*) no se encuentra en Platón; el caso, sin argo, como veremos en seguida, es diferente entre los platónicos. La clara distinción, no obstante, que hay en el *Epínomis* entre el orden divino visible y el invisible que lo gobierna y que tiene una vieja tradición griega, puede justificar la derivación (cf. *Epin.* 984 d 5 y A. J. Festugière, *La Revelation d'Hermès Trismégiste* IV, pp. 16 y ss. Ver igualmente algo semejante en *Epín.* 981 c 3 y el comentario y remisión a otros textos platónicos por L. Tarán, *Academica: Plato, Philip of Opus and the Pseudo-Platonic Epínomis*, Philadelphia, 1975, p.264 *ad loc.*. Cf. asimismo *Rep.*VII, 529b5 y *Sofista* 246 a 7). Con Diodoro Sículo y Cornuto, cambia la cosa, y posteriormente Máximo de Tiro en *Diss.* XVII, 9, habla de "lo divino mismo invisible a los ojos". El uso del adjetivo es claro en *C.H.* XI,22 y XIV,3 y en relación con este significado y lo dicho previamente sobre Platón, en *C.H.* XI,6ss. y XII,21. Elementos parciales sobre este asunto que nos han sido de utilidad se encuentran en Festugière, *o.c.*, p. 60 y p. 113 y en J. Daniélou, *Message Évangélique et culture hellénistique*, Tournai, 1961, pp. 299-300. A los elementos aportados por este último autor en la línea cristiana, podrían, empero, agregarse éstos: Taciano, *Oratio* 4; Arístides, 13,8; Atenágoras, Leg. 10,1 y Heracleón, *apud* Orígenes, *In Ioh.* XIII,25, (Brooke, p. 81). La discusión del tema en Orígenes, *De Principiis*, II,4,3, es sugestiva (puede verse cómodamente la trad. de M. Harl et alii, *Peri Archôn*, Paris, 1976, pp. 100ss)..

[231]

La calificación de "inabarcable" se encuentra en la literatura de la gran Iglesia e incluso la frase literal en un escrito tan antiguo como el *Pastor de Hermas*: "el que todo lo abarca, pero Él solo es Inabarcable" (Mand. 1,1).<sup>16</sup>

La locución "el que no necesita de nada", a través de uno de sus sinónimos griegos se descubre bajo su forma verbal negativa en Mal 1,10 (LXX) y se revela su significado bajo Hechos 17,27, en el discurso de Pablo en el Areópago.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Ver igualmente, Teófilo, *Ad Autolicum* 1,3; 1,5; Justino, *Dial.* 127,2; Atenágoras, *Leg.* 10,1. Entre los gnósticos *E.V.* 17,22; 18,32 y 30,34; puede verse además, F. M. M. Sagnard, *La Gnose Valentinienne et le Témoignage de Saint Irénée*, Paris, 1947, p. 332 y A. Orbe, *Estudios valentinianos* 1/1, Roma, 1958, pp. 32 y ss. G. L. Prestige, *God in Patristic Thought*, London, 1952, p. 5, ve este término como polémico contra el estoicismo.

<sup>17</sup> Los sinónimos a que nos referimos son *anendeés* y *aprosdeés*. En este sentido, el significado se encuentra entre cristianos y judíos como Daniélou, *o.c.*, pp. 298-299, ha mostrado a continuación de B. Cortner; ello no es obstáculo, sin embargo, para que la expresión se encuentre también en Platón, *Tim* 33 d y en el mismo sentido en Albino, referida directamente a Dios, *Epítome* X,3 (P. Louis, p. 57). Ver igualmente *C.H.* VI,1 y V,10. Los varios usos de estos términos por Plotino, ya se encuentran registrados en el léxico incompleto de E. Bréhier, *Ennéades* VI/2, pp. 205 y 208. El término idéntico, sin embargo, sólo lo hemos encontrado entre autores paganos en Luciano, *Diálogo de los muertos* 26,2: "pero nosotros no necesitamos (*anepideeis*) de esas cosas". El L.S.J. registra otros lugares. Para lo que sigue ver *Hechos* 14 y 17.

[232]

El epíteto de "Incomprensible" atribuido a la divinidad ha sido frecuentemente utilizado con anterioridad a nuestro escrito por Filón de Alejandría.<sup>18</sup>

Los términos "eterno" (Rom 11,36) e "incorruptible" (Rom 1,19; 1 Tim 1,17), referidos a Dios, pertenecen asimismo al N.T.<sup>19</sup>

Finalmente, el epíteto "increado" nos parece equivalente a *agénetos*, como la simple negación de lo creado. En tal sentido, por ejemplo, dice Atenágoras en *Legación 8*: "En efecto, lo creado (*ta genetá*) es semejante a sus modelos; pero lo increado (*ta agéneta*) no es semejante a nada, pues no ha sido hecho (*genómena*) por nadie ni para nadie".<sup>20</sup>

Después de este rápido examen es posible sostener que los elementos que componen esta exposición doctrinal sobre la trascendencia divina se insertan cómodamente en un contorno helenístico judeocristiano, en el que predominan factores de vocabulario puramente pastorales y litúrgicos transmitidos desde la época apostólica, por sobre la especulación teológica personal. Prueba, además, de lo dicho, son no sólo la repetición de las mismas fórmulas enunciativas que tienen detrás una corta historia de elaboración teórica tanto por parte de la afirmación doctrinal de la fe judía (de la que

---

<sup>18</sup> El término ya lo registra Filodemo en el siglo I a. de C. en el *Academicorum Index*. Puede verse también C.H. XIII,8 y el comentario de Festugiére, o.c., pp. 72 y ss., pero es muy utilizado por Filón (cf. Daniélou, o.c., p. 301 y *Ensayo sobre Filón de Alejandría*, Madrid, 1963, pp. 170 y ss.). Se encuentra asimismo en Josefo, Atenágoras, *Leg.* 10,1 y *Epístola de Aristeo*. Además de W Bauer, o.c., es útil el Lampe, *ad loc.* El término es común para los gnósticos. Ver, por ejemplo, E.V. 17,8; 18,32; 20,3; 24,12 y 37,24. Para la relación de este vocablo con *achóretos*, puede verse Sagnard, o.c., p. 332. Ver también Orbe, o.c., p. 33, n. 34.

<sup>19</sup> Pero ver asimismo 4 Macabeos 10,15; y los restantes lugares citados por Bauer para Josefo y sobre todo, Filón.

<sup>20</sup> Pero, que no obstante, se encuentra bajo la forma *apóietos* en *Orac. Sib.* 7, referida a Dios. Puede verse Lampe, *ad loc.* En el griego clásico, el término se registra, ya en Píndaro.

[233] procedían la mayor parte de estos cristianos) frente al medio cultural griego de la diáspora alejandrina, sino al mismo tiempo las características rítmicas interiores a algunas de las líneas estudiadas, lo que, una vez más, hace presente su viejo cuño ritual.<sup>21</sup>

### III. La teología de Arístides sobre Dios Padre

Dice así la recensión griega del escrito del apologista Arístides:  
“Pero, viendo que el mundo y todo cuanto en él hay se mueve por necesidad, entendí que el que lo mueve y lo mantiene fuertemente es Dios, porque todo lo que mueve es más fuerte que lo movido y todo lo que mantiene es más fuerte que lo mantenido. Digo, pues, ser Dios, el mismo que lo ha ordenado todo y lo mantiene fuertemente asido, sin principio y eterno, inmortal y sin necesidades, por encima de todas las pasiones y defectos, de la ira y del olvido y de la ignorancia y de todo lo demás; por Él, empero, subsiste todo. No necesita de sacrificio ni de libación ni de nada de cuanto aparece; todos, empero, necesitan de Él” (1,2).

En la exposición de Arístides, a diferencia del *Kérigma Petrou*, encontramos claros elementos de la filosofía griega: la primera parte del fragmento muestra un patente sello aristotélico. Es decir, Arístides se sirve de un razonamiento filosófico, el que abstrae de su contexto normal, para explicar racionalmente la triple y necesaria relación causal de origen, superioridad y conservación que hay entre Dios y el mundo.<sup>22</sup>

Pero en el segundo momento, el apologista cristiano se va a introducir con su reflexión dentro del tema de la naturaleza divina

---

<sup>21</sup> Puede hacer el lector la prueba leyendo el texto griego y observando su cadencia interna:

*ho aóratos, hos ta panta horá,*  
*ho achóretos, hos ta panta horei,*  
*ho anepideés, hos ta panta epidéetai,*  
*ho apóietos, hos ta panta epóiesen.*

Cf. ya E. Norden, *Agnostos Theós*, Leipzig, 1929, pp. 179-180.

<sup>22</sup> Cf. el texto más amplio de la versión siríaca que abarca los párrafos 2-3 y contrástese con Aristóteles, *Met.* 1072 a 15 - 1073 a 10. Ver ya Grant, *o.c.*, pp. 25 y ss.

[234] y, en este momento, empleará no ya elementos aristotélicos, sino una combinación conformada por un lenguaje teológico-catequístico ya elaborado, y del que el *Kérigma Petrou* nos ha dado un fresco testimonio, y de medios filosóficos, más cultos y meditados, procedentes del medioplatonismo.

En efecto, Dios es “sin principio” (*ánarchon*), “eterno e inmortal”, o sea, con la versión siríaca, incorruptible, sinónimo, ahora, de *agénneton*. Además, Dios es “sin necesidades” o perfecto y, agrega, el texto amplio en siríaco: incomprensible, sin nombre, sin figura ni miembros; ni hembra ni varón, incircunscripto, sin adversario, apático y sabiduría plena.<sup>23</sup>

Según habrá podido comprobar el lector, en el caso de Arístides los elementos que aspiran a enriquecer la doctrina sobre la trascendencia divina provienen de la filosofía y son utilizados en simple forma instrumental, o sea, no buscándoles un significado que pueda desbordar la actitud religiosa del creyente, de la que se hacen eco seguro la organización de los escritos evangélicos y los textos neotestamentarios canónicos, sino poniéndose existencial, consciente y reflexivamente a su servicio.

Diferente, sin embargo, es el ejemplo que vamos seguidamente a estudiar.

#### **IV. La especulación basilidiana sobre el Dios desconocido**

Reflexionemos ahora sobre un texto de alto contenido metafísico. Dice así:

“Era, dice, cuando era Nada; pero esta Nada no era uno de los

---

<sup>23</sup> Cf., ante todo, los fragmentos 4 y 5 del capítulo de la versión siríaca. Creemos que resultaría inútil comparar el texto de Arístides con los correspondientes de Albino, *Epítome X*; Máximo de Tiro, *Disertación, XVII* o Apuleyo, *Sobre el Dios de Sócrates III, 123-125* o *Sobre Platón y su doctrina, V, 190-191* (incluso algunos elementos de la *Doctrina verdadera* de Celso, no dejarían de prestar interés), puesto que todos ellos presentan su exposición de la trascendencia según un orden personal y ofrecen rasgos platónicos y de escuela que son ajenos a Arístides; sin embargo, en sus grandes rasgos nos parece vislumbrar que su formación filosófica tiene que ver con la escuela de Gayo, de ahí que presente notas comunes con los anteriores autores mencionados. Para el último punto cf. C. Moreschini, *Studi. sul 'De dogmate Platonis' di Apuleio*, Pisa, 1968.

[235] entes, sino sencilla y naturalmente, sin ningún artificio verbal, no era absolutamente ninguna cosa. Pero cuando utilizo la expresión “era”, dice, no lo digo porque era, sino que hablo así, dice, para indicar lo que quiero mostrar, que no era en absoluto ninguna cosa. 3. Porque, dice, lo que se nombra (aquí) no es simplemente inexpresable; lo llamamos por lo menos inexpresable, pero ni inexpresable es. Efectivamente, lo que no es inexpresable no se denomina inexpresable, sino que está, dice, por encima de todo nombre que se nombre (Ef 1,21)".<sup>24</sup>

Y un poco más adelante, en el *Elenchos* VII,21,1-2, se esclarece de nuevo esta manera de pensamiento de Basílides sobre este tópico:

"(Por lo tanto) puesto que nada (era), ni materia, ni esencia, ni algo no esencial, ni algo simple, ni algo compuesto, ni algo sensible, ni algo no sensible, ni hombre, ni ángel, ni Dios, ni absolutamente ninguna de las cosas que se nombran o que se perciben sensible o conceptualmente (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 pensamiento del pensamiento, y ellos, lo que no es, sin pensamiento, sin sentimiento, sin voluntad, sin elección mental, impasible y sin deseo, quiso hacer un cosmos. 2. Pero, dice, digo lo de “quiso” sólo para que me entiendan, puesto que carece de pensamiento, voluntad o sentimiento; por otra parte, me refiero a este cosmos no como el que ha llegado a la existencia después y proporcionado según latitud y dimensión, sino a la simiente del cosmos".<sup>25</sup>

Los dos textos citados, con algunos otros breves apoyos, son suficientes para entender la doctrina del gnóstico Basílides sobre trascendencia divina.

---

<sup>24</sup> Cf. Hipólito, *Helenchos* VII,20, 2-3.

<sup>25</sup> Encontrar textos con una organización semejante en el gnosticismo es fácil, contrástese *Apócrifo de Juan* 22,20 - 25,25; *Epístola de Eugnostos*, 14 y ss.; el fragmento final de la *Apófasis Megale*, por citar algunos casos ejemplares, y cuanto escribió A. Orbe en *Estudios valentinianos III*, Cap. 1. Pero lo que aquí nos interesa es tratar de perfilar el tema en Basílides. La equivalencia con Aristóteles es de Hipólito, probablemente para hacer el texto más comprensible.

[236]

Según el primer pasaje lo característico del Dios o lo divino de Basílides, es la de ser la Nada pura y simple, en sentido absoluto. Pero si se quiere ampliar lo dicho, puede decirse también que es tal respecto de cuanto procede de Ella; por este motivo, en relación con su denominación y siguiendo una terminología acuñada ya en la época del maestro gnóstico, diríamos nosotros que es radicalmente: *árreton*, *anonómaston* y, sobre todo, *akatonómaston*, en relación con Ef 1,21 (*hyperano pantós onómatos onomazomenon*). Y esto es simplemente así, señala Basílides, porque si los nombres ya resultan insuficientes para denominar los entes del cosmos e incluso el hombre se impone la economía designativa, puesto que en cada nombre se encierra implícitamente un conjunto de notas que no son denominadas simultáneamente, y también, puesto que el mismo ahorro de designaciones nominativas se hace presente a diario en el uso de los homónimos (de modo que un mismo nombre sirve para denotar varios objetos, lo que puede llevar a la confusión). ¡Cuánto más escasos no resultarán esos mismos nombres para lo que trasciende el cosmos como perfección (el *cosmos que no es* o la posibilidad del mundo) que encierra una infinita superior riqueza que el anterior y, soberanamente, cuán inútiles resultarán los nombres para el Principio de todo o Dios que no es, cuya potencia es tal que supera a todas las cosas y que a todas las origina sin sufrir mengua!<sup>26</sup>

En el segundo texto, con diversa terminología y por medio de un resumen que es de la mano de Hipólito Romano, se confirma lo expresado anteriormente, siguiendo el método del despojo (*katá afairesin*) de las realidades cósmicas y esenciales y teniendo en cuenta, debido al origen cristiano de Basílides, tanto el universo profano como el religioso. De este modo es posible, una vez más, subrayar la naturaleza eminencial o primerísima sin atenuantes de lo divino.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Los tres términos se encuentran en Filón Alejandrino referidos a Dios e igualmente en Celso. Puede verse ya Daniélou, *Mesage...*, pp. 300-301, A despecho del empleo del término *akatonómastos* para indicar el elemento sin nombre o "quinto elemento" en Aristóteles (cf. la amplia exposición de J. Pépin, *Théologie cosmique et Théologie chrétienne*, Paris, 1964, pp. 319 y ss.), Basílides se inserta en la tradición escolar platónica. Véase Festugière, *o. c.*, pp. 116-117 y A. Orbe, *o. c.*, p. 33 y n. 35 y Sagnard, *o. c.*, p. 298, con su comentario a Apuleyo.

<sup>27</sup> Si bien el método es característico de Albino, *Epítome* X,5, también está en Celso, *Contra Celso*, VII,42. Puede verse, Festugière, *o. c.*, pp. 119 y ss.

[237]

Pues bien, cuanto Basílides elucubra sobre la trascendencia divina, por más que se elabora teniendo en cuenta claros intereses exegéticos escriturarios,<sup>28</sup> lo moldea expositivamente según la filosofía griega, pero no según el modo aristotélico o medioplatónico, sino según una tradición bastante antigua dentro del pensamiento espiritualista griego, la platónico-pitagórica, que es la que mejor se adapta a sus intuiciones metafísicas.

De esta manera, el gnóstico alejandrino no sólo acepta ya una tripartición de la realidad en necesaria subordinación ontológica, que posteriormente quedará consagrada en el neoplatonismo por obra de Plotino,<sup>29</sup> sino que, al mismo tiempo, en su exposición de la trascendencia divina descubrimos dos rasgos que pertenecen a este tipo de platonismo. El primero de ellos es ontológico, aunque debido a la formación de Basílides incluye aspectos religiosos: el que Dios que no es, "lo que no es" o Nada, está tanto sobre la base del orden del devenir (=la materia),<sup>30</sup> y sobre este en general y en particular, empírica y psíquicamente (lo no esencial, lo compuesto, sensible, el hombre, el ángel y cuanto se nombra o percibe por los sentidos y el intelecto), cuanto sobre el ser (esencia, lo simple, Dios y lo que puede describirse en la forma más sutil). Hay más, la naturaleza trascendente de la divinidad sobrepuja a los que se-

---

<sup>28</sup> Cf. ya desde *Elenchos* VII,22,3, en adelante.

<sup>29</sup> Ver en general G. Quispel, "Gnostic Man: The Doctrine of Basiliden" J. Campbell (ed.), *The Mystic Vision*, London, 1969, pp. 215 y ss. El orden tripartito de la realidad, sin embargo, deriva de Platón a través de Espeusipo (véanse fragmentos 33a, 34a, 34f, 34e, 35a y 37a, en P. Lang, *De Speussipi Academici Scriptis*, Bonn, 1911, pp. 67, 68, 69 y 71), Hermodoro, *apud* Simplicio, *In Physicorum libros* 257.4; las memorias pitagóricas de Alejandro Polihistor (D. Laercio, *Vitae Phil.* VIII,25); Eudoro de Alejandría (Simplicio, *Ibid.* 181.7-181.17) y Moderato de Cádiz (Simplicio, *Ibid.* 230. 34-231 .27). Puede verse también Focio, *Biblioteca*, 249. Plotino expone sistemáticamente el tema en *Enn.* V,1 (10). Creemos que Basílides (como en algún aspecto Filón, ver *De Op. mundi* 8), se ha inspirado en este tipo de platonismo.

<sup>30</sup> El maestro gnóstico, sin embargo, no parece conocer la distinción entre la materia sensible y la espiritualidad como otros platónicos de esta estirpe. Cf. Plotino, *Enn.* 11,4 (12) y la primera parte de nuestro trabajo, "Matter in Plotinus and Samkara", a aparecer en *Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern*, Vol. II.

[238] rán los futuros trascendentales.<sup>31</sup> Pero la segunda característica delata una concepción sobreentendida del lenguaje que deriva de la anterior cosmovisión metafísica (que es el fundamento del apofatismo lingüístico sobre lo divino) y que, por lo menos, remonta a la *filosofía del lenguaje de Platón*, según se manifiesta en sus últimos escritos, particularmente en la llamada “disquisición filosófica” de la *Carta VII*, y que ha sido fielmente continuada y analíticamente ampliada por Plotino y Proclo.<sup>32</sup>

Pero el interés bíblico escriturístico de Basílides y su manejo

---

<sup>31</sup> El tema está patente en Plotino, cf. P. Hadot, “Étre, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin”, en *Les sources de Plotin*, Vandoeuvres-Genève, 1980, pp. 107 y ss. y, sobre todo, el capítulo V de nuestra *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*, Bs. As., 1977. Los mismos elementos aparecen también en “Las tres estelas de Seth”, cf. M. Tardieu, en *Revue des Sciences Phil. et Théol.*, 57 (1973), 4, pp. 545-575 y J. M. Robinson, “The Three Steles of Seth and the Gnostics of Plotinus”. Además, para ayudar a identificar mejor el platonismo de Basílides, recordamos sólo aquellos elementos característicos de lo divino que son comunes a Plotino y Orígenes, en tanto que discípulos de Amonio Saccas: *árretos* (*Enn.* V,5 1321, 6,24 y *Contra Celso* VII,43); *pante hen kai haplón* (*Enn.* V,4 [7], 1,4 y *Comm. in Joh.* 1,20, 119); *anendeés* (*Enn.* VI,9 [9], 6,17 y *Comm. in Joh.* XIII,34, 219); *epékeina ton noetón* (*Enn.* V,3 [49], 11,29 y *Protréptico* 47) y *epékeina tes ousías* (*Enn.* 1,7 [54], 1,19 y *Contra Celso* VI,64). Puede verse H. R. Schwyzer, en Pauly-Wissowa, XXI, 481 y E. Elorduy, *Ammonio Sakkas*, Oña, 1959, pp. 400-401).

<sup>32</sup> Cf. Platón, *Epístola VII*, 342 a 7 - 345 c 3. Aquí se ofrecen cuatro formas de elementos expresivos: uno psíquico, dos, al mismo tiempo psíquicos y sensibles y otro sensible (ciencia, nombre/definición e imagen), pero todos ellos sirven para manifestar a la misma realidad espiritual o en sí (cf. igualmente los anticipos y ratificaciones de *Banquete* 211a; *Leyes* 895 d 1 - 896 a 5 y *Parménides* 142 a 3-6). Puede verse A. J. Festugière, *o.c.*, pp. 80-85 y antes, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 1975, pp. 229 y ss. Ilustrativo es el punto de vista de D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1951, pp. 139.141 y desazonante el de L. Edelstein, *Plato's Seventh Letter*, Leiden, 1966, pp. 85 y ss. Basílides, creemos, aplica este modo de razonamiento al texto de Ef 1,21 (rec. Fil 2,9 y Col 2,15), considerando que Dios está no sólo por sobre cuanto es sensible o psíquico (el mundo y sus poderes y principios naturales), sino también por sobre el Nombre o Hijo de Dios (=realidad en sí, Pleroma o triple filiedad o cosmos espiritual). Entre los gnósticos, por ejemplo, téngase presente *E.V.*, capítulos XXIV-XXVI (pp. 40-43). Para el último punto véase F. García Bazán, “Plotino y el lenguaje de la metafísica”, en *Cuadernos de filosofía*, 19, 1973, pp. 90 y ss. y J. Trouillard, “L'activité onomastique selon Proclus”, en *De Jamblique à Proclus*, Vandoeuvres-Genève, 1975, pp. 239 y ss.

[239] de la especulación filosófica de una orientación del platonismo, no agota el análisis de nuestro tema en el maestro gnóstico. Al contrario, resta por ver una nota de su pensamiento que es igualmente importante y que es, en el fondo, tanto la que le da su temperamento exegético gnóstico, como la que le permite utilizar con propiedad la doctrina platónica sobre la trascendencia divina. Dice así un poco más adelante en la noticia de Hipólito, otro texto sobre Basílides: "Porque el gran Arconte que tiene su límite hasta el firmamento comenzó a reinar creyendo que él solo era Dios y que nada existe sobre él; pues todo lo que se custodia estaba en oculto silencio. Este, dice, es el misterio que no fue reconocido por las generaciones anteriores, sino que en aquellos tiempos era rey y señor de todas las cosas, según creía el gran Arconte, la Ogdóada. Igualmente era rey y señor de este intervalo la Hebdómada, y la Ogdóada es inefable, pero la Hebdómada, expresable. Este último, dice, el arconte de la Hebdómada es el que habló a Moisés y el que le dijo: "Yo soy el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob y no le he revelado el nombre de Dios" (pues así pretenden que esté escrito), es decir, el (nombre) del Dios inexpresable, el arconte de la Ogdóada. Por lo tanto, dice, todos los profetas que son anteriores al Salvador, hablaron a partir de este momento. Ahora bien, dice, puesto que era necesario que nos manifestásemos como los hijos de Dios, por quienes, dice, la creación ha gemido y ha sufrido los dolores del parto mientras que esperaba la manifestación, el evangelio entró en el mundo y atravesó por medio de los principados, de los poderes y de los señoríos, y de todo nombre que se nombre".<sup>33</sup> Viene a continuación la descripción de cómo fue el descenso de la "noticia feliz" que transformó el cosmos ogdoádico y hebdomádico, para llegar, de este modo, a otras líneas que nos interesan: "(Por consiguiente) la luz, la que descendió desde la Ogdóada al Hijo de la Hebdómada, bajó desde la Hebdómada sobre Jesús, el hijo de María, y fue iluminado, inflamado al mismo tiempo por la luz que ha brillado en Él".<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> Cf. Hipólito, *Elenchos* VII,25,3-5.

<sup>34</sup> Cf. *Elenchos* VII,26,8. Y para el mejor entendimiento del lector, aclara posteriormente Hipólito: "Pero para no omitir nada de sus doctrinas, expondré cuanto dicen también sobre la buena noticia. Según los basilidianos la buena noticia es el conocimiento de las cosas supracósmicas, como hemos mostrado, para el que el gran Arconte era impotente. Ahora bien, tan pronto como se le mostró, que también existe el Espíritu Santo, es decir, el límite, la filiedad y el Dios que no es que es causa de todas las cosas se alegró y exultó por todo lo dicho (tal es, según ellos, la buena noticia)" (*Elenchos*, VII,27,7).

[240]

Con estos pasajes, finalmente, se nos aclara el punto de vista gnóstico de Basílides sobre la trascendencia divina, el que le permite utilizar el lenguaje filosófico del platonismo aplicándolo a Efesios 1,21. Este Dios profundo, oculto y real, inconfundible con el ser y el devenir, es el "Dios desconocido" por esta doble razón: 1º, porque a lo largo de la historia de Israel, e incluso más recientemente entre los intérpretes de la gran Iglesia, todos los intentos por experimentarlo religiosamente han resultado fracasos rotundos. Lo más que se ha alcanzado es una imagen lejana de Él. En otras palabras, la experiencia religiosa de Israel (como la de muchos intérpretes cristianos, según Basílides), no ha sido una experiencia mística, directa y libre de ataduras humanas del Padre. No, ella ha estado siempre enturbiada por elementos psíquicos, que han generado la figura del Yahvé bíblico, una visión distorsionada de Dios<sup>35</sup> y 2º, este Dios es en sí mismo "desconocido" o "sobre la esencia", por eso para captarle o llegar hasta Él, superando los límites perfectos del ser o del Pleroma, hay que hundirse en su realidad supraesencial, con aquello que en el hombre se le asemeja. De nuevo, otra vez, esto no es posible por obra de la mera fe, sino por una experiencia que en el fondo es mística, la que Jesús ha poseído, y uno de cuyos nombres es el de la gnosis.<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> Estos intentos sin éxito se expresan tanto en las afirmaciones de las noticias de Hipólito sobre las expectativas mesiánicas de Israel que se reflejan bajo las figuras de los hijos del Arconte de la Ogdóada y de la Hebdómada, que son más sabios que sus padres, como en el *Libro de Baruch* del gnóstico Justino a través de los fracasos soteriológicos sucesivos de Hércules y del mismo Baruch, hasta la venida del Salvador. Puede verse nuestra *Gnosis*, Cap. III.

<sup>36</sup> En el fondo de lo dicho yace la noción gnóstica de la consustancialidad del pneumático con la esfera divina; pero doctrinariamente lo subrayaría sin timidez el "sólo lo semejante conoce a lo semejante" del platonismo. Podría consultarse J. Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, 1971, pp 5-33. Respecto de Basílides y el gnosticismo, el lector comprobará con claridad que nuestra solución se separa de lo dicho sobre "el Dios desconocido" y sus orígenes históricos tanto por Norden, Festugière y Daniélou, aquí utilizados, como por E. R. Dodds. Cf. en este último caso, *Proclus. The Elements of Theology*, Second Ed., Oxford University, 1963, pp. 310 y ss.

[241]

Es claro que en este caso Basílides trascendía las fronteras del puro creyente religioso, estimulado por su impulso secretamente místico. Pero es evidente también, que realizaba esto último movido no por una actitud religiosa, sino metafísica. No queriendo tanto cumplir la voluntad divina, cuanto deseando saber qué es Dios. El gnosticismo, pues, aunque ha sido el primer pensamiento cristiano de fuste, desde sus comienzos y por la íntima actitud espiritual que lo alimentaba (el temperamento metafísico) estaba destinado no sólo a trascender libremente la teología cristiana, sino también, como consecuencia, a ser irradiado sin contemplaciones de ella.<sup>37</sup>

## V. Conclusiones histórico-doctrinales

Hemos presentado tres ejemplos sobre la doctrina de la naturaleza divina pertenecientes a la historia de la Iglesia y anteriores a la formulación del credo nicénico. Las tres difieren, pero también las tres son legítimas o tienen sus fundamentos espirituales, representan tres modos diferentes del lenguaje eclesiástico sobre Dios propio de los dos primeros siglos cristianos. Por su intención última, las descripciones de la trascendencia divina del *Kérigma Petrou* y de la *Apología* de Arístides, son teológicas; la de Basílides, sin embargo, escapa del marco teológico, para irse a la esfera metafísica.

Además, en la medida en que la exposición del *Kérigma Petrou* conserva elementos de los usos litúrgicos eclesiásticos y de la tradición apologética y catequística popular transmitidos comunitariamente se trata de un nivel teológico impreciso; pero, en tanto que el apologista Arístides utiliza elementos de un lenguaje teológico eclesial que se le entrega a través de su uso comunitario, pero que elabora personalmente con conceptos extraídos de la filosofía griega, revela tanto que utiliza a esta última como instrumento conceptual, como que está colaborando a constituir una doctrina y lenguaje teológico más técnico y específico. Ambos niveles de lenguaje teológico, sin embargo, teniendo como base remota un mismo tipo de experiencia de lo divino, la de Jesús de Nazareth instauradora del

---

<sup>37</sup> Cf. F. García Bazán, "Hairesis / secta" en los primeros tiempos cristianos", en: *Revista Bíblica* 163 (1977). pp. 29-35.

[242] cristianismo, la interpretan dentro de los límites de una actitud religiosa, y constituyen, por lo tanto, etapas dentro del desarrollo del pensamiento teológico cristiano.

El caso de Basílides, a su vez, es diferente. Movidó el doctor gnóstico por un interés espiritual semejante al que originó las otras dos interpretaciones, pero orientado, como exégeta gnóstico, por un temple más filosófico que religioso, remonta también hacia la experiencia singularísima que tuvo Jesús de Nazareth de Dios Padre, según la encuentra reflejada en las tradiciones evangélicas por una existencia de pleno desasimiento entre los objetos profanos y, en esto, participa del mismo tipo de seguridad que los teólogos de la gran Iglesia; pero, acicateado por su sed de maravilla, no descansa hasta transpersonalizar a Dios, como lo exige la actitud metafísica. Las consecuencias de estas opciones diferentes se han visto a lo largo de la historia de la Iglesia, pero la ineludibilidad de semejantes resultados, inherente a la misma constitución antropológica de los sujetos individuales creadores de cultura, es un requisito que debe tenerse en cuenta si se quiere comprender el origen de posiciones irreductibles sólo en la superficie, aunque también, fatalmente polémicas en el desarrollo de la historia del Espíritu.