

AMBIENTE DE GNOSTICISMO

Correspondencias entre el Helenismo y la figura histórica actual

Pedro Trigo, sj

Es un abismo el que separa a la época helenística (desde Alejandro Magno al saqueo de Roma por Odoacro) de nuestra época. Pero también hay algunas semejanzas sorprendentes entre ambas figuras históricas. Las conquistas de Alejandro crearon un ámbito que se entendió desde quienes lo unificaron como una ecumene: coexistiendo con un mosaico abigarrado de pueblos y culturas, lo poseído en común consistiría en un comercio mundial, una lengua comercial, leyes y monedas homologadas, banqueros transnacionales; un poder político y militar al servicio de los grandes intereses, que no eran públicos sino privados; y el peso agobiante de una enorme burocracia fiscalizadora. Era una civilización de grandes ciudades: orgullosas de sí, cosmopolitas, desmesuradas; en ellas se daba una fortísima polarización en la estratificación social; importancia decisiva de la cultura de masas que giraba en torno a grandes espectáculos y al espectáculo de las vidas de los grandes y famosos; pérdida de peso de las comunidades vivas y sus tradiciones, y auge de lo aleatorio, lo componencial, lo construido arbitrariamente en base al criterio de las preferencias subjetivas; y en lo religioso, junto con la vacía religión oficial de las ciudades y el imperio, un sincretismo caleidoscópico.

Si nos fijamos en estas y otras características que podríamos seguir reseñando, ¿no sería válido afirmar que, tras el larguísimo giro de la Edad Media, la espiral de la historia estaría dando hoy otra vuelta semejante, aunque más amplia, como si se consumaran procesos caracterizados por una

sorprendente homología estructural? Hoy hay también novedades absolutas, como la posibilidad de autoridades multinacionales que balanceen muchas de esas tendencias, contrarresten sus efectos más deletéreos y hagan pensar en figuras históricas inéditas. Pero todavía están en ciernes, tanto que muchos no ven más posibilidad que el desarrollo de lo dado, con la posible hecatombe que puede ocasionar.

Desde esta sorprendente correspondencia nos parece provechoso acercarnos a un fenómeno de esa época, el gnosticismo, y ver qué luz nos arroja para comprender una propensión ambiental actual que podríamos por eso llamar neognosticismo. Mi propuesta es que existe un clima de gnosticismo que en determinadas coyunturas o ámbitos parece tan influyente que da el clima de la hora o de la situación. Existe también gnosticismo en sentido estricto. Pero nosotros nos fijaremos en el ambiente difuso porque eso es lo verdaderamente relevante y desde mi punto de vista, preocupante.

Situación del gnosticismo en su época

El gnosticismo se pergeña en el siglo I, alcanza su plena configuración y apogeo en el siglo II y se extiende como fenómeno relevante por todo el siglo III, aunque su rastro es perceptible hasta el siglo V y aun más acá. Su ámbito es sobre todo el Mediterráneo oriental (preferentemente Egipto, Samaria, Siria y Grecia), pero se ramifica por el oriente hasta Persia y por el occidente hasta Roma, el norte de Africa y las Galias.

El gnosticismo es un movimiento religioso extremadamente versátil y diseminado. Al carecer de una doctrina homogénea, de una organización centralizada y de prácticas ascéticas o rituales uniformes, al presentarse en tantos lugares distintos con formas diferenciadas, no resulta fácil rastrear su origen y estudiar el modo como se fue irradiando. Es bien posible que haya brotado independientemente en diversos lugares y que en su conformación hayan influido elementos de procedencia distinta, y que en unos sitios unas corrientes de pensamiento hayan puesto su impronta más que en otros, dando por eso lugar a variantes considerables. En la génesis de la gnosis pueden encontrarse concepciones orientales, sobre todo iránias, combinadas con otras egipcias, griegas y judías. Para unos los contenidos proceden de Oriente, pero la forma de pensar es estrictamente griega. Para otros las especulaciones judías

son un venero fundamental para el gnosticismo, aunque también subrayan su carácter decididamente helenístico.

Pero tal vez lo decisivo para explicar el fenómeno gnóstico no haya que buscarlo en las religiones de las que tomó concepciones y prácticas sino en la situación espiritual en el helenismo tardío: en la manera como afectaba a las personas el ordenamiento económico, las relaciones sociales, las instituciones, el aparato legal, la burocracia, las ideologías y la cultura de masas. Esa situación envolvente ante la que se reaccionaba podría explicar tanto el surgimiento del fenómeno en diversos lugares como el por qué de su estructura básica y a la vez las diferencias según lugares y épocas. No habría que olvidar con todo el papel destacado y en ocasiones decisivo de los cabezas de escuela, algunos de los cuales habrían de ser tenidos como creadores, en último término, de los sistemas, en tanto que otros serían más bien discípulos o epígonos.

Aunque la gnosis surge independientemente del cristianismo, ambos se encontraron e influyeron recíprocamente. Tanto es así que muchos gnósticos actuaron en el seno de la Gran Iglesia, en la que pudieron vivir por la división entre sus enseñanzas públicas (exotéricas) y secretas (esotéricas). Por eso Ireneo las saca a luz para desenmascararlas. Tuvo que hacerlo porque la gnosis constituyó la mayor amenaza para la Iglesia naciente desde el fin del siglo I hasta entrado el siglo III. En su esfuerzo por deslindar el cristianismo de la gnosis los teólogos usaron, en otro horizonte, diversos motivos gnósticos hasta el punto de poder hablarse de una gnosis cristiana, no sólo perfectamente ortodoxa sino verdadera profundización del misterio cristiano.

Caracterización del gnosticismo

Para ayudarnos a comprender el gnosticismo actual y a situarnos cristianamente ante él no es preciso entrar a describir en detalle los mitos gnósticos y sus múltiples variantes. Son demasiado largos y complicados, y además requieren una glosa amplia y difícil, si se quiere ir más allá de narraciones literales absolutamente incomprensibles. Al moverse en su mayor parte antes de la creación del mundo y de los seres humanos, en un trasmundo inaccesible de seres incorpóreos, estos mitos resultan necesariamente abstrusos. Pero como además son mitos “artificiales”, es decir

componenciales, aleatorios, y de carácter pretendidamente esotérico e incluso hermético, el abigarramiento y la dificultad aumentan considerablemente. Por eso vamos a centrarnos en el intento de desentrañar su estructura, para pasar seguidamente a tratar de captar las motivaciones a las que tratan de responder y que están a la base de su surgimiento y de su poder de irradiación.

Los mitos gnósticos comienzan con la realidad primordial divina; prosiguen con una serie de emanaciones, que conllevan un alejamiento o debilitamiento; incluyen en un momento determinado una ruptura, que es entendida como pecado y caída; a esta caída va asociada la creación del mundo material y de los seres humanos, aunque en éstos, o al menos en algunos de ellos, hay también un componente que tiene que ver con esas emanaciones divinas nobles y luminosas. Según unas corrientes gnósticas hay seres humanos materiales y espirituales; según otras, todos tienen esos componentes, aunque en grado diverso. Además en bastantes se daría otro tipo humano o bien otro componente, en cierto modo mediador, que sería el psíquico.

Esta dualidad de elementos en el ser humano hace que aquéllos en los que no predomina elemento material o que no son materiales sientan su pertenencia a este mundo material como esclavitud, como infelicidad, como condena. De ahí el clamor por un redentor que los saque de este exilio y que reintegre el elemento divino a su propio medio. Ese mediador, redentor y reintegrador, una de las emanaciones divinas, está conectado (cuando no es el mismo) con el que puso el elemento espiritual en los seres humanos. En otras corrientes no es propiamente una emanación divina sino un ser intermedio, que puede ser ambivalente, pero que, redimido él también, finalmente se decanta por su lado luminoso y que se reintegra a esa plenitud que mana de Dios.

La redención es fundamentalmente una gnosis, es decir el conocimiento del mito, que es a la vez del origen de todo y del origen propio, y con el conocimiento, el despertar del sueño y el liberarse de la esclavitud y el habitar en adelante en esta verdad, en esta esfera, lo que es entendido como una resurrección y una ascensión. El despertar acontece en un proceso iniciático que con frecuencia lleva aparejados ritos, y la resurrección implica vivir con una regla de vida y en el seno de la comunidad de elegidos.

En estos mitos habría dos extremos: por un lado la divinidad primordial,

un abismo insondable, absolutamente inasible, a la que sólo cabe aplicar una teología negativa que dice lo que no es y acaba en el apofatismo, en el silencio de adoración; y por el otro, el mundo material (no sólo la materia sino los implusos más elementales en el ser humano y el materialismo ambiental) que es sombra o incluso oposición a la luz, es decir mal, y que por tanto no es susceptible de conocimiento ni de redención. En este dualismo irreductible, a veces lo material es algo creado bastardamente o algo sordo y ciego (como el caos) preexistente, pero otras está elevado a la condición de divino o creado por un dios malo. Si es así, la oposición se agudiza.

Pero este abismo ontológico entre luz y tinieblas, en la creación y en cada persona, aparece confundido y mezclado. Esa mezcla no es (porque no puede ser ya que son incompatibles) una simbiosis. Tampoco es una combinación casual que dé lugar a seres híbridos, ambivalentes. Es una caída de lo bueno y luminoso, apresado por lo material y por tanto ahorrado en ello. Realmente que las tinieblas oprimen a la luz queriendo sofocarla. No pueden, porque lo espiritual es indestructible.

Pero el problema es que los seres humanos que sufren su condición ordinariamente no saben a qué atribuir esa miseria que experimentan. Y no lo saben ni lo pueden saber porque ese principio divino que poseen está en ellos en estado de caída, una caída de la que no sabe el ser humano porque es anterior a la constitución de la humanidad. La Luz que dio lugar a su luz estaba ya fuera de la plenitud de Dios, suspirando por él, pero con un deseo contaminado de concupiscencia o de voluntarismo, necesitado de purificación. Por eso el principio espiritual del ser humano no sólo necesita un redentor que lo libre del poder de las tinieblas, que lo saque de la materia y que lo lleve a su patria verdadera, sino que antes precisa de alguien que lo despierte del profundo sueño en que yace aletargado por lo material, el sueño letárgico de la ignorancia de su origen, de la causa de su postración, y de su destino.

Este conocimiento salvador es precisamente la gnosis. Cuando el elemento espiritual del ser humano conoce el relato mítico que constituye la gnosis (lo conoce desde dentro por la misma luz que emana del mito y con la luz espiritual que la persona posee) quedan disipadas las tinieblas, el espíritu se posee a sí mismo por el pensamiento; el autorreconocimiento por obra de la luz llega a ser como una autofecundación que se expresa como autogeneración. El espíritu en el ser humano reproduce el proceso del primer

principio, del abismo insondable e inexhaustible, del Dios verdadero del que proviene. Así el gnóstico llega a la reintegración espiritual al mundo del que proviene. En esto consiste la salvación. Y la marca de su verdad es la libertad respecto de las tinieblas del mundo material y del elemento material en el propio sujeto. Una libertad que se puede traducir en la prescindencia asintótica de él (abstinencia de carne y vino, frugalidad extrema, continencia sexual, apartamiento de todo lo que huelga a carnal o mundano) o en su burla y castigo mediante prácticas libertinas que expresarían señorío y desprecio.

De lo dicho se desprende que la gnosis lleva a soltar los lazos del espíritu con el mundo, con la humanidad, con el propio yo corpóreo. Este dejar atrás todo esto es vivido como salvación a causa de la identificación de la persona con ese componente espiritual. Por eso la desimplicación con el resto asume la forma de liberación. Esta liberación mientras se camina en esta tierra es vivida como autarquía respecto de ella. Pero cuando el proceso divino se consume y uno haya sido arrebatado de esta tierra, el destino del espíritu es abismarse en la luz, sumergirse en el abismo, reintegrarse para que como al principio Dios sea todo en todo.

Así pues el objetivo de la gnosis es el conocimiento de la verdadera realidad espiritual inherente al ser humano. Pero este conocimiento se realiza únicamente en el conocimiento de los misterios divinos. Sólo a la luz de Dios se esclarece el misterio humano porque lo auténtico y perdurable del ser humano es lo que tiene de divino. La realidad divina es a la vez insondable y procesual. De este proceso de lo divino forma parte el núcleo espiritual humano. Por tanto el conocimiento de dicho proceso ocurre también procesualmente. La gnosis se desarrolla como conocimiento del origen, como conocimiento de la esclavitud en que yace en este mundo de tinieblas y como ascenso salvador al reino pristino de la luz.

Si el conocimiento de Dios no se da a través del conocimiento humano sino que éste se logra en el conocimiento de Dios, ¿cómo es posible que el ser humano acceda a él? Este es precisamente el secreto de la gnosis. La gnosis es revelación dada por el revelador-salvador. Este es el misterio que custodia la propia tradición esotérica de la escuela y que por eso sólo revela a los iniciados. La revelación es para ser comunicada. Más aún, es para ser vivida en comunidad. Pero no puede exponerse a la profanación. Por eso, el compromiso del secreto sagrado. Para que sólo oigan los que puedan entender, los

destinados a la salvación, los verdaderamente espirituales, que componen la verdadera Iglesia, la Iglesia de arriba, la espiritual. La salvación plena está, pues, reservada para los espirituales. Ellos son los elegidos. Aunque la muchedumbre de los psíquicos a través de su participación en la Iglesia pública podrán alcanzar también la salvación, en cierto modo exterior pero verdadera, de que son capaces por su condición.

El Gnosticismo como reacción ante una cultura inespiritual

Si tratamos de comprender las motivaciones del gnosticismo no cabe duda de que el humus del que procede es el agobio de tantas personas en una situación realmente inespiritual, profundamente deshumanizadora. El que la reacción tomara esta forma obedece por una parte a propensiones culturales y a tradiciones religiosas, pero no menos a aspectos medulares de la situación contra la que se reaccionaba.

Es cierto que los aspectos materiales de la vida estaban estructuralmente degradados: las masas apenas tenían con qué comer y unos pocos banqueteaban hasta la náusea; las mayorías habitaban en casitas de proporciones mínimas, desprovistas de casi todo y carentes de la higiene más elemental, y la élite poseía palacios y villas suntuosísimos; los trabajadores, muchos de ellos esclavos, trabajaban de sol a sol con utensilios muy elementales casi sólo por el sustento, en tanto los grandes propietarios y la alta burocracia era inmensamente rica y en el mejor de los casos se dedicaba al ocio, y las masas de clientes vivían colgados de sus patronos sirviéndoles de cohorte dispuesta a todo; los juegos eran grotescos y sangrientos, y las fiestas degeneraban en bacanales; el lema “pan y circo” revela el concepto que tenía el Estado de las masas... Un ambiente tan sórdido de cuerpos maltratados por el trabajo y las privaciones y por desenfrenos ocasionales o casi permanentes, un ambiente asfixiante de cuerpos supercuidados y exhibidos era propenso a que quienes reaccionaban contra él pensarán compensatoriamente en la desidentificación con el cuerpo, en el desprecio de lo que aparecía como condenado a la profanación y en el cultivo de la interioridad y la referencia a realidades acosmísticas.

En una cultura que se expresaba en el espectáculo, que buscaba saturar los sentidos y sobre todo la vista en puestas en escena gigantescas de un brillo

inusitado, pero también absolutamente superficiales y frívolas, es comprensible que la reacción se oriente hacia la soledad, el silencio y la inmersión en uno mismo, hacia la luz del pensamiento y la creatividad intelectual, hacia la trascendencia de lo que no se ve exteriormente, pero que ilumina por dentro.

En una figura histórica que, al carecer de cauces políticos y sociales de participación abierta, se presentaba revestida de un peso aplastante y con la enseña de la inexorabilidad; en una situación en que la política, puesta al servicio de la economía de los particulares, era una vastísima red piramidal y cerrada de patronazgos y clientelas es comprensible que la propuesta alternativa se oriente no a cambios graduales o revolucionarios sino hacia la libertad interior, hacia la liberación entendida como ruptura de lazos, sentidos como cadenas, para vivir una existencia autárquica, apoyada por una comunidad de elegidos.

Si en la figura histórica vigente no se veía posibilidad de realización humana y esta figura aparecía como indestructible para los particulares, lo único que quedaba era la huida a un mundo inmaterial, vivida, claro está, no como huida sino como reintegración a su propio medio. Allí quedaba negada la inexorabilidad y se instauraba la verdadera libertad.

Si la familia estaba en bancarrota y las comunidades vivientes tradicionales habían perdido vigor y significatividad es comprensible que quien no se satisfacía con la existencia individualista y masiva y los lazos aleatorios, buscara una comunidad de salvación basada en lazos trascendentes y en definitiva ansiara la comunicación con lo realmente verdadero y valioso en el santuario inviolable de la propia mente.

Si la irracionalidad del sistema y del modo de vida inducía a la negación de todo sentido y a la aceptación de la facticidad impuesta como hecho bruto insoslayable que exigía una verdadera abdicación de la racionalidad, es explicable que quien no se resignara a vivir en un mundo de mera inteligencia instrumental restringido a situarse ventajosamente en la red de patronazgos y clientelismos y a gozar del momento presente, se orientara a la búsqueda de conocimientos trascendentes y seguros que le proporcionaran sentido y salvación, conocimiento esencial frente a las meras opiniones y conveniencias.

Si la ignorancia completa respecto a la propia persona, a su procedencia y a su destino llenaba a las personas más sensibles de angustia, angustia que se amplificaba por el carácter discrecional y privado del uso del poder que se sentía como amenaza permanente e inmanejable, es normal que las personas buscaran afanosamente un saber entendido como poder liberador, no sólo de la ignorancia sino del miedo, la tristeza y la angustia, un saber concebido como llave segura hacia la verdad que significaba el acceso a un estado inexpugnable.

En resumen creo que hay que convenir en que estas motivaciones encierran elementos realmente valiosos porque se basan en una percepción correcta de la situación, obtenida desde una experiencia genuinamente humana. Es correcta su percepción del materialismo reinante y del vaciamiento humano que adviene a quien se entrega a él; es cierto que existen esos poderes radicalmente inespirituales que esclavizan, alienan y nulifican; es una expresión cabalmente humana el suspiro por la íntima redención para habitar en una realidad profunda y con sentido, a la medida de las posibilidades más plenas del ser humano; convengo también en que la refundamentación es un camino de liberación; y hace justicia a una dimensión fundamental que el ser humano viva todo este proceso comunitariamente.

El otro polo del mismo horizonte

a) desconocimiento de la fe, rechazo de la alteridad

Sin embargo nos parece que la alternativa gnóstica no supera realmente la situación a la que trata de responder sino que en cierto modo la duplica inversamente, es decir se sitúa en su mismo horizonte al constituir el polo opuesto.

El gnosticismo coincide con la figura histórica de la que se pretende salvar en que ambas desconocen radicalmente la actitud de fe. Fe humana y fe divina. Conocen el cálculo, la transacción, el intercambio de bienes y servicios y las relaciones de patronazgo y clientela; conocen el conocimiento objetual, que parte del interés del cognoscente y que implica un acto de dominio sobre lo conocido; conocen la credulidad mágica. Desconocen la relación sujeto-sujeto, entendida como una relación personal y libre, en la que cada uno

reconoce al otro como otro absoluto, no como otro elemento del mismo conjunto, y camina hacia su mundo, llamado por él y a la luz de su palabra, que es autorrevelación.

El pensamiento gnóstico es monista: lo que verdaderamente es es Dios y lo divino; lo que en el ser humano es es esa chispa divina que tiene dentro de sí; la salvación acontece mediante esa facultad divina, la gnosis, que debe ser despertada dentro del que la posee. Lo demás no es verdaderamente y por tanto no tiene salvación. Sólo existe lo mismo; lo otro es sombra, tiniebla o mal irredimible. No hay propiamente hablando relación, sólo reintegración a la plenitud original y finalmente abismarse en el abismo insondable.

El monismo impide concebir la idea de la creación como puesta fuera de sí de algo distinto a sí, como libre don con el que relacionarse en libertad. Lo que verdaderamente es sólo puede ser entendido como autoproceso, como emanación, que al distinguirse en cierto modo del origen no puede ser sino limitación y degradación. Desde esta perspectiva el destino de lo realmente existente no puede ser otro que separarse de lo que no es y reintegrarse al mundo de lo divino hasta sumirse de nuevo en el origen. El espíritu en uno es parte de un mundo del que está exiliado y por eso suspira por él y sólo se aquieta cuando navega en su plenitud. El monismo sólo concibe las relaciones positivas como la relación de la parte con otras partes del mismo conjunto y sobre todo con el conjunto como totalidad. Lo heterogéneo tiene que ser extroyectado porque se lo nulifica y estigmatiza. De este modo el monismo provoca el dualismo y se mantiene como monismo porque el otro polo resulta descalificado.

En cambio la fe, tanto la humana como la divina, percibe al otro como otro y lo reconoce como tal. No pretende reducirlo a sí ni a su mundo. Por el contrario se complace de que sea distinto, lo quiere así y comulga con él en la diferencia, no a pesar de ella.

Esta búsqueda del otro como tal no es sin más una consecuencia de la propia indigencia. En nuestro caso así es desde luego. Pero la mera indigencia no desemboca en la fe. Puede expresarse en un contrato simbiótico o en la búsqueda del dominio. La fuente de la fe no es la indigencia: sólo quien se afirma absolutamente, puede afirmar absolutamente a otro. Esta afirmación absoluta es ilusoria cuando se basa en algún atributo o cualificación (riqueza,

poder, saber...). Si yo pretendo afirmarme absolutamente en algo que es limitado, tengo que negar a los otros como tales subordinándolos o combatiéndolos o integrándome con ellos a un conjunto mayor con el que me identifico. Pero si me afirmo en la realidad, me afirmo absolutamente y en ese mismo acto afirmo absolutamente a los demás. No me afirmo y los afirmo como parte de la totalidad humana porque esa "totalidad" en cuanto personal no es un ámbito que nos contenga sino una exterioridad respectiva que nos refiere mutuamente a todos sin amarrarnos por eso. La fe es el acto por el que yo libremente transito al mundo del otro haciendo justicia a su realidad. Pero entro a su mundo de tal manera que no dejo de estar en mí ni compongo con él una nueva unidad personal. De este modo la alteridad se conserva en la comunión y la comunión gusta de la alteridad. Si es personal (y la fe siempre lo es), la comunión nunca amenaza la alteridad ya que el impulso unitivo tiende precisamente a la alteridad del otro y en la unión consume ambas alteridades no sólo respetándolas sino recreándolas.

Esto queda más patente desde la consideración cristiana de Dios. Para nosotros Dios es una comunidad tan íntimamente unida que constituye una sola realidad. Así pues la alteridad y la relación son absolutamente primordiales. La relación pone a la vez la diferencia y la mantiene en comunión. Es la misma relación la que diferencia y unifica: tres Personas y un solo Dios verdadero.

Así pues el otro es original y escatológico, está al principio y al final. Y no rompe la unidad. El Otro está en el Uno. Y no hay discordia sino comunión consumada. Y no un cara a cara cerrado. El Padre y el Hijo se relacionan fuera de sí: en el Espíritu y el Espíritu no es espacio que encierre y delimite. El Espíritu es libertad. Este Dios puede crear fuera de sí a seres distintos de sí y relacionarse con ellos en absoluta libertad y a la vez sostenerlos en sí. Este Dios se relaciona con fe con los seres humanos y éste es precisamente el nivel adecuado, el único adecuado para relacionarnos con él.

Para nosotros en el ser humano no hay nada divino. Ni el entendimiento ni la voluntad lo son. Nosotros aceptamos ser adam-adamá: terrenos de la tierra. No hay en nosotros ninguna chispa de fuego divino. Somos seres naturales. Y agradecemos a Dios esta nuestra condición humana. La tierra no es un destierro. Es un lugar que Dios creó fuera de sí para que lo habitáramos nosotros. Lo creó para nosotros. Nos lo entregó porque se fía de nosotros.

Pero a los seres humanos no nos totaliza nuestra condición humana. Dios nos ha creado para relacionarse con nosotros y para que nos relacionáramos con él. El ha querido relacionarse con nosotros en libertad, es decir más allá de cualquier pretensión de poder y dominio. Y nos ha hecho capaces de relacionarnos con él más allá de la natural sumisión que le debemos. El ha querido relacionarse en libertad con estos otros tan disímiles que somos los seres humanos. El ha tomado la iniciativa, un iniciativa definitiva e incondicionada por lo que a él respecta; pero que por eso mismo incluye la aceptación absoluta de nuestra libertad. Así pues Dios cree en nosotros y nosotros podemos creer en él. La fe es la única puerta de conocimiento personal, tanto de Dios para con nosotros como de nosotros respecto de Dios.

Dios no nos conoce objetualmente. Nos conoce poniéndonos actualmente en la existencia y salvándonos. Su acto de conocer es, digamos, un ingrediente de su acto de darnos el ser y de salvarnos, no sólo de la nada sino del extravío y del pecado. Es decir que Dios nos ama con un amor creador y redentor; ésa es formalmente su relación con nosotros. Dios no conoce nada que no ame, ya que el conocer algo exterior a sí es sólo una mediación (para expresarnos en nuestro lenguaje humano) de su amor creador y salvador. El es el Creador y Salvador porque es el Enteramente Bueno. El no es el Todopoderoso ni el Omnisciente, aunque su amor encierre una energía y un dinamismo infinitos, y su amor engendre el conocimiento más íntimo y completo que pueda darse. Así pues, Dios es el Totalmente Otro y no se relaciona con nosotros en base al conocimiento y el poder. Desde su ser enteramente bueno nos ama y se relaciona con nosotros desde la fe en nosotros que engendra su amor.

Por lo que respecta a nosotros lo único que podemos hacer respecto de Dios es creer en él. Dios es para nosotros absolutamente incognoscible. Caminando desde la analogía las vías de la afirmación, la negación y la eminencia, a lo más que llegamos en definitiva es a poder afirmar que resulta más inadecuado decir que Dios no es que afirmar que es, y así de las demás perfecciones "simples". Para nosotros no hay ningún modo de llegar a Dios. Pero Dios sí llega a nosotros. La fe que tiene en nosotros es la que nos capacita para tener fe en él. Dios nos llama a tener con él la misma relación que él tiene con nosotros y nos habilita para ello. Por eso nosotros no queremos saber nada de Dios. Esa pretensión nos parece despreciable y blasfema. Es ridícula porque

desde nosotros nunca podremos saltar ese abismo infinito. Es blasfema porque significa pensar mal de Dios y no aceptar el modo divino que él ha arbitrado para relacionarse con nosotros. La fe sólo busca entender lo que él ha querido revelar de sí. Porque el que vive de fe le deja a Dios ser Dios, como Dios nos deja que seamos nosotros. Desde la fe no existe un conocimiento en sí de Dios. Formalmente no conocemos a Dios. El conocimiento de él es (esta vez sí en sentido estricto) un aspecto inherente al acto de dejarnos crear y salvar por él, es decir forma parte del impulso de amoldarnos a su acción. Nosotros sólo queremos conocer la Trinidad económica, es decir la autorrevelación de Dios inherente a su relación de fe con nosotros. No nos interesa remontarnos a ningún antes o más allá de ella. Pero también tenemos la audacia de afirmar que a través de esa relación de fe llegamos realmente a Dios. Esto es lo que significa que la Trinidad económica es la Trinidad inmanente. Más aún, afirmamos que no hay otra vía para llegar a Dios. En este sentido sólo poderemos conocer lo “humano” de Dios en lo Totalmente Otro que es la realidad divina. Eso sostiene la teología católica tradicional al afirmar que la “comunicación de idiomas” se da sólo en una dirección: de lo humano (de Jesús) a lo divino, a través de esta relación de fe que constituye la economía de la salvación. Esta es nuestra gnosis: el conocimiento que lleva consigo la fe y que nunca la deja atrás: caminamos de fe en fe. Y no hay ninguna visión que la supere. Ni en esta vida ni en la otra. La fruición del amor la consumará.

En síntesis, la fe (divina y humana: los dos aspectos de una sola realidad) es la alternativa superadora: es por una parte la victoria que vence al mundo (a esta figura histórica establecida contra el designio de Dios) y es por otra la superación de la actitud gnóstica a la que se adviene tratando de huir del mundo.

Ahora bien, la fe es este modo personalizador de relación de Dios respecto de nosotros y de nosotros respecto de Dios y consiguientemente respecto de nosotros mismos. Eso significa que en sentido estricto no puede darse fe a una doctrina o a una institución. La fe es siempre interpersonal. Doctrinas, símbolos, ritos, comportamientos y organización pueden ser expresiones derivadas de la fe, pero sólo pueden serlo legítimamente si conservan su condición de derivadas. Desde esta perspectiva tenemos que decir que la propuesta que aparece en las cartas pastorales difícilmente puede ser tenida como alternativa superadora de la gnosis. Logró poner una barrera

a la disolución gnóstica y en ese sentido salvó al cristianismo. Esto debe ser muy altamente valorado. Pero su impostación tan netamente jerárquica y disciplinar, ¿no resquebrajó la primera eclesialidad, tan decisiva en los escritos paulinos, iniciando la separación entre la institución eclesiástica y los fieles? No lo supieron hacer de otro modo, pero el precio que pagó la Iglesia, ¿no es una hipoteca tan pesada que, a pesar de la superación en principio del Vaticano II, todavía no acabamos de desprendernos de ella? Por su parte el corpus joánico, estructurado completamente a partir de la fe en Dios y en Jesucristo, es verdad que asume superadoramente la gnosis desde la concepción cristiana de misterio como misterio de fe. Pero, ¿contempla un esquema organizativo que propicie un mínimo de estabilidad que encauce socializándolo el dinamismo personalizador de la fe? ¿No es verdad que una comunidad de discípulos (con la ausencia de los apóstoles y de los Doce) es proclive al sectarismo? Lograr una síntesis superadora desde la primacía de la fe como relación personalizadora (por ser espiritual y libre) es una asignatura pendiente para el cristianismo de este fin de siglo. Sería muy grave iniciar el tercer milenio sin enrumbarnos en un horizonte verdaderamente católico.

b) Elitismo y falta de misericordia

Hay un segundo aspecto (ligado sin duda con el que acabamos de considerar) en el que la gnosis quedó presa de las categorías ambientales: su no al mundo carece de dialecticidad. El evangelio de Juan conoce tres nociones de mundo: la creación entera, toda la humanidad y la figura histórica (en la que vive Jesús y las comunidades joánicas) que rechaza el designio de Dios y por eso mata a su enviado y hostiga a sus discípulos. Según ese Evangelio el mundo en esta tercera acepción no tiene salvación y hay que vivir en él sin pertenecer a él. Pero la creación es de Dios y por tanto buena, y la humanidad es querida por Dios, a pesar de cualquier extravío; por eso Dios envía a su Hijo para salvarla, no para juzgarla o condenarla. La gnosis no conoce estas distinciones. En ella salvarse es salvarse del mundo en las tres acepciones, que incluyen, por supuesto, al propio cuerpo. Lo que se salva no es, pues, la persona completa sino la chispa divina que mora en uno. Con ella sola se identifica el gnóstico. Esta dicotomía interna se refleja en una separación social. No tiene sentido solidarizarse con algo que no es redimible. De este modo es dejado de lado no sólo el mundo material sino los seres humanos que no poseen este elemento

espiritual, propiamente divino, que son la mayoría.

Esta falta absoluta de solidaridad, el desconocimiento de la piedad y de la misericordia provienen del amoralismo de fondo inherente al gnosticismo. El que es gnóstico está en principio salvado. La revelación es sin duda imprescindible, pero ella no es otra cosa que el desvelamiento de lo que ya se era. No es conversión sino despertar del sueño y reintegración a su origen. No hay, pues, ninguna nostalgia del mundo sino resentimiento respecto de él y deseo de dejarlo atrás. Tampoco hay ningún vínculo con los seres humanos. Los que no son de naturaleza gnóstica pertenecen a este mundo y pasan con su apariencia caduca. ¿Qué sentido puede tener cualquier tipo de solicitud respecto de ellos? Lo único que cabe hacer es colaborar para que los que tienen la chispa divina lleguen a hacerse cargo de su verdadera realidad. Cabe, es verdad, una especie de salvación para los psíquicos. Para ellos está la Gran Iglesia. El gnóstico la utiliza sin duda (ella le sirve de caldo de cultivo y de parapeto); pero su verdadera comunidad la constituye la Iglesia esotérica gnóstica que vive a su sombra.

De este modo el gnóstico, en otro plano distinto, mantiene el amoralismo de la figura histórica que le toca padecer, su falta de misericordia y su elitismo. Los gnósticos son los aristócratas del espíritu. Ellos sólo miran hacia arriba y sólo buscan subir. No tienen ninguna buena nueva para el resto de los mortales. No tienen ninguna palabra para ellos. En su horizonte simplemente no existen.

Al aceptarse como religión imperial, el cristianismo se configuró como religión de masas. Este carácter masivo queda subrayado por el hecho de admitir y promover el bautismo de los niños. De este modo, distorsionando el designio de Dios sectariamente (como el gnosticismo), se afirma que sin el bautismo no hay salvación. Pero, distorsionando una vez más la proclamación evangélica, se desliga absolutamente el bautismo de la conversión, de manera que puedan salvarse prácticamente todos (desde el conocimiento que ellos tenían de las proporciones del mundo). De este modo (como el gnosticismo) también la Iglesia católica admite una Iglesia de masas y una Iglesia de minorías. Claro que (a diferencia de los gnósticos) siempre insistió en la solicitud de los cristianos adultos para con los cristianos niños (y en los santos siempre brilló la centralidad de esta dedicación misericordiosa); pero se resignó de tal modo a la existencia de estos dos tipos de cristianos que esta diferencia presidió su configuración de tal manera que unos acapararon todos

los carismas y funciones y otros se quedaron en simples fieles cuyo único papel era el de ser conducidos y por tanto dejarse conducir. Hay que decir que no es esta la misericordia cristiana.

c) Subjetivismo radical con certificado de garantía

Para finalizar me voy a referir a un tercer aspecto en el que la gnosis se queda presa de su ambiente. Frente al escepticismo y la credulidad de su cultura la gnosis se presenta como un conocimiento cierto, seguro, definitivo. Pero esta pretendida superación se mantiene dentro del subjetivismo ambiental. El cabeza de escuela inventa el mito. Por eso, las interminables variantes de las escuelas. Es cierto que los elementos derivan de religiones y filosofías, y que tienen resonancias reconocibles en la historia de las religiones y en la psicología profunda. Pero el mito como tal es “artificial”, es decir construido a partir de uno mismo y no de la pasión por abrirse a la realidad y dejarse determinar por ella. Podríamos aludir al sentido constructivo de la mente humana, tal como a partir de Kant lo viene considerando la filosofía occidental.

Ya este modo de conocer solipsista y acosmístico lleva implícito su resultado: la negación del mundo como fuente de verdad y como ámbito de realidad. Hegel dice de los griegos que estaban abismados en su propio espíritu y que la realidad exterior era mera incitación para poner en marcha el propio dinamismo, radicalmente inmanente. En el caso de los gnósticos la incitación del mundo exterior consistiría en la voluntad radical de negarlo dejándolo atrás y construyendo para eso un mundo imaginativo mental para habitar en él como en la propia patria.

Este acto de hipostasiar la propia mente fabuladora es la verdadera divinización gnóstica. La consideración de la chispa divina que habita en el interior del ser humano espiritual y que constituye su ser genuino es una consideración derivada, secundaria. Por eso esta doctrina significa distinto para otros filósofos griegos que veían también en el mundo un ser divino, un animal perfecto y que por eso pretendían objetivarse (lo que incluía purificarse) para vibrar con el todo en una sola armonía. En el gnosticismo no hay nada de eso. En él el subjetivismo es radical y se muestra sobre todo en el modo de producción de la doctrina.

La atracción del gnosticismo tiene la misma característica. La preside un

talante subjetivista: construcciones que impresionan por la inextricable complejidad y la pretendida sublimidad; experiencias inefables; y una sensación de superioridad indestructible. No da la nota el humilde afán insobornable por la verdad, al voluntad de inclinar la frente una y otra vez ante lo que se descubre progresivamente como realidad. Todo es apriorístico y autosuficiente, cerrado completamente al diálogo. La gnosis es al llave de todo el saber. Ya no hay nada que buscar. El gnóstico no tiene necesidad de llamar a ninguna otra puerta.

Es cierto que también puede vivirse del mismo modo el cristianismo. No sería tanto una relación viva de fe que pone todo en movimiento, que lleva a salir incesantemente de su mundo, sino unos dogmas y unas prescripciones y ritos en los que se descansa. Que se aceptan sin interesarse por su sentido y para dispensarse de toda interrogación y búsqueda. Es un subjetivismo radical con certificado de garantía. La vida ya no es el intento interminable de habérselas con la realidad; ha desaparecido la pasión por la verdad como algo que le supera radicalmente a uno, no porque sea escéptico sino porque ha probado algo de ella y su sabor desengaña de sucedáneos y empuja a seguir buscando sin tregua, abriéndose al diálogo y yendo siempre más allá de las formulaciones adquiridas. Es cierto que hay un modo de vivir el cristianismo que aquieta y cierra sobre sí y sobre su mundo. Y es cierto que a veces los dogmas y sacramentos se presentan como recetas sobre la verdad y la vida, llaves maestras que dispensan de la pasión por la verdad. El Vaticano II insistió (más todavía en su espíritu que en sus formulaciones) que el que va detrás de la Verdad es el que no para de caminar porque la Verdad le precede y si deja de caminar la pierde de vista. No sólo se extravía quien busca la verdad por otro camino que la Verdad sino más aún el que no camina porque piensa que tiene la Verdad sin necesidad de seguirla. Pero seguir a la Verdad desinstala y con frecuencia resistimos todos (y más quienes se aferran a algún poder) a este dolor que nos da vida.

Podríamos desarrollar las correspondencias de lo que llevamos dicho en nuestra época, pero nos parecen demasiado evidentes y preferimos que el lector las explique por su cuenta, si es que encuentra pertinente lo que llevamos dicho.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

MONSERRAT TORRENTS (ed.), *Los gnósticos*, Vols. I y II, Gredos, Madrid 1990.

PLOTINO, *Enéadas* (II,9). Gredos, Madrid 1992, v.I 483-535.

DORESSE, "Gnosticismo", en *Historia religionum*, Cristiandad, Madrid 1973, v.I, 519-560.

ELIADE, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Cristiandad, Madrid 1979, II, 353-383.

POUPARD Paul (ed.), *Diccionario de las religiones*, Herder, Barcelona 1987, 678-692.

SCHLIER, "Gnosis", en *Conceptos fundamentales de teología*, Cristiandad, Madrid 1979, v.I, 598-608.

HAARDT, "Gnosis", en *Sacramentum Mundi*, v.3, 291-300.

RAHNER - VORGRIMLER, *Diccionario teológico*, Herder, Barcelona, 174-178.

DODDS, *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Cristiandad, Madrid 1975.

KEHL, "Nueva Era" frente al cristianismo, Herder, Barcelona 1990, 101-123.

VERNETTE, "Reveil de la Gnose", *Etudes* 366 (1987) 375-387.

SCHLEGEL, "La Gnose ou le réenchantement du monde", *Id.*, 389-404.

TOOLAN, "Reencarnación y gnosis moderna", *Concilium* 249 (1993) 53-70.

HÄRING, "¿Un giro antropológico? La influencia de san Agustín", *Id.*, 123-135.

ROMERO-POSE, "La tentación de la gnosis ayer y hoy", *Communio* 13 (1991) 194-206.

DIAZ, "Gnosis y fundamento en el multiverso parareligioso", *Id.*, 220-226.