

## Notas sobre gnosis, teología y filosofía

### A propósito de la producción investigadora de Josep Montserrat

Joaquim Maristany

Se queja Antonio Orbe en la Introducción de sus *Estudios Valentinianos*<sup>1</sup>, monumental enciclopedia sobre los tres primeros siglos, del escaso interés que ha despertado la gnosis en los historiadores del dogma y de la teología cristiana. Mayor insensibilidad, si cabe, encuentra este importante capítulo de la cultura entre los filósofos. Ojeando distintos y valiosos manuales –Bréhier, Abbagnano, Krings, la historia de la filosofía confeccionada por la «Encyclopédie de la Pléiade»– advertimos que apenas es abordado el gnosticismo o los sistemas gnósticos. Leemos así este despectivo comentario de Copleston en su *Historia de la filosofía*: «Hoy nos resulta difícil comprender cómo pudo haber sido el gnosticismo un peligro para la Iglesia y algo atractivo para una mente sana». Queda circunscrito el estudio de la gnosis al recinto de la historia de las religiones –véase *Las religiones en el mundo mediterráneo y el oriente próximo* bajo la dirección de Puech<sup>2</sup> y los sendos capítulos que le consagra Mircea Eliade en su reciente *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*<sup>3</sup>. Pero tal vez no sea preferentemente la ciencia de las religiones sino la teología y la filosofía incluso las que debieran reconocer en el fenómeno gnóstico una parte apreciable de su propio pasado, y no arrinconarlo o reducirlo a emergencias laterales y pasajeras de sus entornos respectivos. Un cambio de actitud al particular supondría lograr sobre la gnosis una ubicación correcta y no desconocer el fondo precategórico que los discursos teológico y filosófico, con frecuencia excesivamente tipificados, arrastran desde sus comienzos mismos. Urge, en una palabra, establecer epistemológi-

<sup>1</sup> A. ORBE, *Estudios Valentinianos* (5 vol.), vol. 1: *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, Roma 1955-1966.

<sup>2</sup> H. Ch. PUECH y otros, *Las religiones en el mundo mediterráneo y en el oriente próximo. Historia de las religiones*, vol. VI, S.XXI, (1972)-1979.

<sup>3</sup> MIRCEA ELIADE, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, vol. II, Cristianidad, 1982.

camente las características peculiares del discurso gnóstico, de su estructuración expresivamente alegórica. Oscilando entre el registro del mito y el registro del logos, participando de ambos, presentan la gnosis antigua y sus intermitentes rebrotes posteriores peculiares dificultades. No han sido óbice estas dificultades, sin embargo, para que otras construcciones, análogas en cierto sentido a la gnosis antigua, hayan sido aceptadas por la historia filosófica; pienso en los casos de Böhme, por obra y arte de Hegel, o, más recientemente, en las corrientes que partiendo de Eckhart y de Nicolás de Cusa llegan hasta las teosofías de la Edad Media y del Renacimiento. La coincidente circunstancia de nuevos brotes esotéricos y gnósticos en nuestra cultura –sería apasionante hurgar un poco sobre sus causas y conexiones con la gnosis académica–, el encuentro sincrético entre religiones y corrientes de espiritualidad de procedencias diversas, los estudios críticos sobre la génesis del judeocristianismo han puesto sobre el tapete de forma ineludible la cuestión del gnosticismo. Recientes descubrimientos arqueológicos (Nag-Hammadi, Turfan y Qumrân) han espoleado una investigación que cuenta –parece incuestionable– con la complicidad de nuestra sensibilidad actual. Esta curiosidad, sin embargo, naciente de largas décadas en Europa, es casi inexistente en nuestro país –me refiero, obviamente, al medio académico, no al mercado paracultural que lo circunda. El hecho de haberse reunido recientemente en Barcelona, bajo los auspicios de los Departamentos de Filosofía y de Filología Clásica de la Universidad Autónoma de Barcelona, un reducido grupo de especialistas sobre la gnosis y temas afines cobra una especial relevancia que incluso los profanos del tema no pueden desatender. La posee también el que José Montserrat, organizador del simposio, haya dedicado más de una veintena de años al gnosticismo, publicando periódicamente valiosos estudios insuficientemente conocidos –creo– por el mundo académico.

Anticipa Orbe en la Introducción mencionada el interés específico de la gnosis esclareciendo indirectamente el porqué de la escasa resonancia suscitada. Las aportaciones, por lo demás valiosísimas, del método comparativo –estudio de los orígenes plausiblemente diversos del gnosticismo– o del método fenomenológico –tipología general de la actitud y de los sistemas–, aplicados a la gnosis, adolecen de una laguna esencial. Olvidan, o pasan rápidamente por ello, la balbuciente fijación doctrinal de la dogmática judeocristiana; su núcleo original preniciceico donde «economía» y «teología» –términos hoy bastante desconocidos pero de rico contenido– eran todavía algo indistinto, manteniendo por ello prodigiosa vitalidad. «Conviene subrayar», afirma Orbe refiriéndose a la gnosis judeocristiana del siglo segundo, «la ausencia, entre los críticos, de un estudio serio sobre los elementos específicos del Dogma

cristiano en sus primeras especulaciones. Casi todos ellos tratan de explicar la teología gnóstica sin recurrir para nada a los primeros apologetas y dogmáticos». Para el estudioso vasco –creo pertinente citarlo pues desde su magisterio especialmente se han abierto paso los escasos investigadores del país sobre el tema (el propio Montserrat, Rius Camps, García Bazán...)– posee la gnosis, contra lo que creen serios investigadores como el francés Puech, –véase *En torno a la gnosis*<sup>4</sup>–, una sólida articulación sistemática y racional que su ropaje mítico oculta. Discrepando no ya de los historiadores de las religiones en quienes el olvido de los contenidos judeocristianos pudiera ser más explicable, sino refiriéndose a los historiadores del dogma y de la teología, cree Orbe que persisten éstos en la deformación apologética y antignóstica de los antiguos heresiólogos: Ireneo, Hipólito, Epifanio, etc. Propugna una aproximación filológicamente crítica donde se evite la deformación heredada o la inversa. «Metodológicamente tan ilícito es explicar a los eclesiásticos por sólo gnósticos como a éstos por sólo eclesiásticos». Da por sentado Orbe –éste es el motivo apasionado y apasionante de su investigación minuciosa– que constituye la gnosis la primera experiencia de una teología sistemáticamente expuesta. Los títulos de algunos de sus *Estudios valentinianos* son expresivos: «Hacia la primera teología de la procesión del verbo», «En los albores de la exégesis johánica» y, más recientemente, «Cristología gnóstica»<sup>5</sup>.

A estas tesis de Orbe, sorprendentes para quienes desconocíamos los importantes temas gnósticos, se acoge J. Montserrat en su introducción a *Los gnósticos* centrando el problema y, de paso también, el arranque de sus propios estudios. «La originalidad de la vía gnóstica depende de dos factores generales: a) una profundización en la exégesis veterotestamentaria, ya iniciada por la gnosis judía; b) una mayor apertura hacia el platonismo»<sup>6</sup>. Las incursiones de Montserrat en la gnosis judeocristiana se especializarán, por lo tanto, en la adaptación de los contenidos específicos de la religión vetero- y neotestamentaria en los moldes del platonismo –entendido éste *lato sensu*: platonismo medio, neopitagorismo, neoplatonismo. Escruta Montserrat las internas correlaciones del nudo exegetico que la gnosis judeocristiana implica. Emprende el arduo esfuerzo de controlar sus fuentes secundarias desde los nuevos hallazgos arqueológicos y, más aún, desde las perspectivas de la crítica interna de las fuentes<sup>7</sup>. Desde el encuadre global de la gnosis judeocristiana individualizará Montserrat alguna de sus familias –los Naase-

<sup>4</sup> H. Ch. PUECH, *En torno a la gnosis*, I, Taurus, (1978)-1982.

<sup>5</sup> ORBE, *Cristología gnóstica*, B.A.C., 1976.

<sup>6</sup> J. MONTSERRAT, *Los gnósticos*, (2 vol.), Gredos, 1983. (Refundición de tesis inédita, 1977), vol. I, pp. 35-37.

<sup>7</sup> J. MONTSERRAT, *Id.*

nos<sup>8</sup>— o sus inmediatos anticipos en la exégesis judaica del siglo I, el «Libro de Baruc»<sup>9</sup>. Perseguirá la continuidad entre la exégesis judía y la exégesis cristiana en un autor tan estratégicamente situado como Filón de Alejandría<sup>10</sup>. A propósito de la dualidad: exégesis gnóstica y exégesis eclesiástica, acentuará la permeabilidad de la segunda respecto de la primera flexibilizando fronteras excesivamente rígidas—sus estudios sobre Metodiodo de Olimpo<sup>11</sup> o ciertas consonancias de éste con Orígenes<sup>12</sup>. Le interesa particularmente el molde exegetico que la gnosis invoca atendiendo a éste en cuanto tal—los contenidos específicos judaicos o cristianos le serán más ajenos no arriesgándose ni en la exégesis bíblica ni en la teología de la Revelación—; de ahí su atención particular al *Timeo* platónico y a sus sucesivos comentarios filosóficos, judíos o cristianos<sup>13</sup>. Atenderá al talante y condicionamiento sociológico de aquello que subyace en la exégesis alegorizante<sup>14</sup>. Perseguirá las preformaciones del neoplatonismo rastreando en ellas motivos gnósticos<sup>15</sup>. El objeto formal de su indagación, aparentemente reducido, la adaptación de los contenidos judaicos y cristianos al molde platónico, resultará omniabarcante en la franja amplia que cubren los tres primeros siglos. Logra cobijar su formalidad tendencias o autores que pudieran parecer heterogéneos o heteróclitos incluso si nos alejamos de la perspectiva adoptada. Gnósticos son—ya precisaremos más— Filón de Alejandría, Juan Evangelista, Pablo de Tarso, algunos de los escritos conocidos como «Apócrifos»; caerán también bajo su denominación genérica Justino, Clemente, Orígenes y el propio Plotino, pese a sus reticencias literales frente a la gnosis. Bordeando retrospectiva y prospectivamente el pensamiento helenista, funde Montserrat en su vasto abanico englobante un territorio de gran trascendencia filosófica y, digámoslo así, teológica por refracción. Desde un caso paradigmático, los sistemas valentinianos, se aventura por el destino del neoplatonis-

<sup>8</sup> J. MONTSERRAT, «El universo masculino de los Naasenos», *Faventia*, 1983. «La notice d'Hippolyte sur les Naassènes», *Studia Patristica*, vol. XVII, 1983.

<sup>9</sup> J. MONTSERRAT, «La philosophie du *Livre de Baruch* de Justin», *Studia patristica*, 1985 (en prensa).

<sup>10</sup> J. MONTSERRAT, «Filó d'Alexandria, de la saviesa a la contemplació», *Enrahonar*, 1984. *Filó d'Alexandria* (antología de textos y traducción catalana), Laia 1983.

<sup>11</sup> J. MONTSERRAT, *Estudio sobre Metodiodo de Olimpo*, Vitoria 1970. «Methodius of Olympus, Symposium II», *Akademie-Verlag*, Berlín 1976.

<sup>12</sup> J. MONTSERRAT, «Origenismo y gnosis: los "perfectos" en Metodiodo de Olimpo». Trabajo subvencionado por la CIRIT, 1985.

<sup>13</sup> J. MONTSERRAT, «La cosmogonie du *Timée* et les premiers chapitres de la Genèse», *Archives de Philosophie*, 1984.

<sup>14</sup> J. MONTSERRAT, «Sociología i metafísica de la gnosi», ponencia en las Jornadas de Filosofía, 1985 (*Enrahonar*).

<sup>15</sup> J. MONTSERRAT, «El platonismo de la doctrina valentiniana de las tres hipóstasis», *Enrahonar*, 1981.

mo explorando sus orígenes fascinantemente inciertos y, derivadamente –aunque no lo explicita–, por el legado configurador del neoplatonismo. La portentosa continuidad del neoplatonismo en los desconcertantes vericuetos del medievo y en su reaparición en los albores del idealismo moderno muestran la actualidad de un filón que nos retrotrae a los siglos primeros. Fértil ha de ser la formalidad adoptada, la exégesis platónica de los contenidos judeocristianos, para un logro tan magnificante de los sistemas valentinianos. Desde Orbe, los *Estudios valentinianos* designaban la plasmación germinal y móvil de la dogmática cristiana. Desde Montserrat coincide, en cierto modo, esta plasmación, en su génesis y en su *telos*, con el platonismo «útil» en cuanto culturalmente utilizado. Montserrat, estudiando el gnosticismo, suscribe la afirmación de Whitehead según la cual el desarrollo de la filosofía occidental no será sino repetidas apostillas a la obra de Platón.

*Gnosticismo y gnosis.* La atención preferencial que muestran Orbe y Montserrat a los contenidos específicos de la gnosis judeocristiana pudiera contrastar con el acuerdo minimalista que prestigiosos estudiosos del gnosticismo (Widengren, Bianchi, Jonás, Denielou, Colpe, Simon, Marrou, etc.) pactaron en el Coloquio de Mesina de 1966. Se propuso allí definir la gnosis como «conocimiento de los misterios divinos revelados a una élite»<sup>16</sup>. Los participantes del congreso, si bien coinciden indirectamente con Orbe, pues reducen el ámbito estricto de la gnosis al siglo II, acentúan en su definición la actitud gnóstica de modo preferencial. El hecho es explicable por cuanto los diversos investigadores reunidos en Mesina divergían en aquello que era el objeto del debate: los orígenes problemáticos de la gnosis; si eran éstos helenísticos, judaicos, cristianos u orientales. La atribución de los orígenes de la gnosis al judeocristianismo por parte de S. de Petrement, los ingredientes de la Apocalíptica u otros movimientos afines en el seno del judaísmo destacados por Grant, Danielou, Sholem y Wilson, los podrían compartir los autores de *Estudios valentinianos* y de *Los gnósticos*. Sin embargo –creo indicativo resaltarlo– un discípulo distinguido de Orbe, el argentino García Bazán, previo mostrar su acuerdo con Orbe sobre el contenido específico de la gnosis, decanta, a continuación, el acento sobre la actitud gnóstica en *Gnosis, la esencia del dualismo gnóstico*. «Pero nosotros –escribe García Bazán– vamos más allá. Sostenemos que la doctrina gnóstica se encuentra en su fondo inspirada por una sensibilidad metafísica. En esto los gnósticos, en general, son parientes de las almas profundamente espirituales y místicas de todos los tiempos y lugares; y, en particular, por su idoneidad

<sup>16</sup> U. BIANCHI (ed.), *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina. 13-18 aprile 1966*. Leiden 1970.

de la Llei mosaica és més aviat escàs, per més bona voluntat interpretativa que s'hi posi»<sup>24</sup>. Habremos de pensar que esta *bona voluntat* que yo subrayo en el texto de Montserrat alcanza no sólo a Filón, sino a toda la prodigiosa especulación del pensamiento judío hasta nuestros días. Filón, por otra parte –véase la larga introducción de Arnádez a la traducción francesa de las obras de Filón<sup>25</sup> o la útil monografía de Danielou<sup>26</sup>–, encontró, según otros intérpretes, bastante más material especulativo en sus fuentes bíblicas que lo que Montserrat encuentra. Evidentemente ni la reflexión judaica ni la reflexión judeocristiana han creído nunca que su especulación descansaba en el saber de sí. Ilusos o no, creyeron más bien lo contrario.

Si nos referimos a la gnosis judeocristiana, a los sistemas valentinianos en concreto –ve Montserrat en ellos el paradigma de la gnosis de todos los tiempos–, es significativa la opinión del autor al respecto. Confirmaría la objeción de los eclesiásticos, de Ireneo, y no parece coincidir del todo, por otra parte, con el autor de *Estudios valentinianos*. «Los elementos de procedencia exclusivamente religiosa no constituyen en el valentinianismo una estructura teológica articulada, sino que proceden independientemente de orígenes diversos. Incluso en el aspecto religioso, los elementos de continuidad coherente son de origen filosófico helenístico. El valentinianismo se presenta como una doctrina de fundamental carácter pitagóricoplatónico en la que se han insertado hábilmente dogmas religiosos judíos y cristianos<sup>27</sup>.» Esta caracterización de los sistemas valentinianos –conclusión de un estudio paciente sobre ellos– le permite a Montserrat un acercamiento entre el valentinianismo y la obra de Plotino. En ambos *corpus* se consumaría el helenismo –¿el platonismo? He de confesar que no acierto a ver con claridad el hilo probativo de un acercamiento, por lo demás verosímil. Parece se supone una tesis problemática: en el helenismo, Valentinus y Plotino incluidos, se verían explicitadas o culminadas las virtualidades especulativas de Platón. Esta presuposición, en lo que a Plotino concierne, no puede pretender más prueba que la inteligente exégesis efectuada por Plotino sobre los textos platónicos. La exégesis plotiniana juega su baza decisiva en el comentario al *Parménides* y deriva, desde él, a otros diálogos platónicos como el *Timeo*. Ahora bien, una exégesis hábil de Plotino no supone, en modo alguno, que la intención precategórica del platonismo tenga algo que ver con el «trasfondo» que el neoplatonismo explicita. Sobre el precategórico platónico, la continui-

<sup>24</sup> J. MONTSERRAT, Introducción a la antología citada de *Filó d'Alexandria*.

<sup>25</sup> R. ARNÁLDEZ y otros, *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie*, vol. I, Introduction générale de R.A., Du Cerf, 1971.

<sup>26</sup> J. DANIELOU, *Ensayo sobre Filón de Alejandria*, Taurus, 1962.

<sup>27</sup> J. MONTSERRAT, art. cit. *Enrahonar*, 1981.

dad entre religión griega clásica y filosofía, sigue aún vigente lo que anticiparon a comienzos de siglo Cornford y Gernet. Respecto a Plotino hemos de retrotraernos, para obtener su intención, a sus preformaciones en el platonismo medio; es decir, al territorio común donde las aproxima Montserrat con los sistemas valentinianos. Pero si en los sistemas valentinianos los contenidos judeocristianos se reducen a un injerto hábilmente apañado –véase la cita transcrita–, la cuestión sigue intacta. ¿Cuáles son los orígenes del neoplatonismo? Más grave, ¿cuáles son los orígenes de la gnosis judeocristiana? Lo más que se alcanza en la aproximación de Valentinus y Plotino es una parentesco formal salvadas las diferencias existentes entre dos géneros expresivos diversos. El parentesco formal sólo puede acogerse a una preformación categorial –¿platonismo medio?– en la lectura del *Parménides* o del *Timeo* platónico. ¿Qué intención mueve la exégesis plotiniana o gnóstica de estos diálogos? Quiero dar a entender que la eliminación de los contenidos específicos –sean estos judaicos o precristianos– redundará en una cierta petición de principio. ¿De qué motivos extrae la gnosis una configuración que recuerda la configuración de las *Ennéadas*?

Previamente a negar substantividad al contenido judaico en aras de la alegoría, la cita sobre Filón, da Montserrat por supuesto –esto suscita perplejidad también– que no existe discontinuidad esencial entre la exégesis judaica y la exégesis judeocristiana; entre la exégesis del *Génesis* y la del *Prólogo* de san Juan, para entendernos<sup>28</sup>. En una palabra, asistimos a una suerte de rotación argumentativa que, si se extrema, pudiera rozar la tautología. La gnosis del siglo II nace –gnosis eclesiástica incluida– de una alegorización platónica de los contenidos judeocristianos –primera tesis. Los contenidos cristianos desaparecen en los contenidos judaicos –segunda tesis. Los contenidos judaicos carecen de substantividad –tercera tesis. ¿Qué resta? Un material –¿cuál?– alegorizado por un molde platónico. Este material alegorizado coincide o se asemeja al neoplatonismo. Sólo cabe recorrer sin suturas hacia atrás: platonismo, platonismo medio –las preformaciones–, neoplatonismo, e identificar platonismo y helenismo. Tal vez un objeto formal excesivamente genérico: la adaptación del judeocristianismo a moldes platónicos y la fascinación por un ejemplo paradigmático, los sistemas valentinianos, ha permitido al autor una denominación genérica que abarca los tres primeros siglos y sus personajes más variados. ¿Se ha salvado así suficientemente el principio metodológico de la diferencia?

En cualquier caso, más allá de *quaestiones disputatae* o *disputandae*: mito-alegoría-concepto respecto a los contenidos, por una parte, y continuidad discontinua entre los escritores vetero y neotestamentarios

<sup>28</sup> J. MONTSERRAT, Introducción de *Los gnósticos*, obra citada.

—cuestión ardua de la exégesis bíblica—; más allá de las resonancias entre Valentinus y Plotino, el hibridismo gnóstico es fascinante. Desde Clemente y Orígenes hasta Eckhart y Nicolás de Cusa, la especulación eclesiástica sobre el Libro ha elegido preferentemente dos textos claves a compaginar: el *Génesis* y el *Evangelio Joánico*. Les corresponde, en la gramática alegórica, la relectura que el platonismo medio y el neoplatonismo, más tarde, efectuaron sobre el *Parménides* y el *Timeo*. Magnífica persistencia de la gnosis.