

LA METAFISICA CRISTIANA EN EL DESARROLLO DEL PENSAMIENTO OCCIDENTAL *

II

LA CORRUPCION DE LA METAFISICA CRISTIANA COMO REGRESO A LOS MITOS ARCAICOS: LA GNOSIS ANTIGUA

1. *La circunstancia histórica y el mito gnóstico*

Ante todo, es menester aclarar el sentido según el cual he de utilizar el término *gnosis* a lo largo de la presente reflexión. Sin plantearnos todavía el tema del origen del gnosticismo, no resulta fácil proponer una suerte de definición de la *gnosis* ya que fue un fenómeno sumamente complicado y aunque, en rigor, para algunos sería preferible hablar de gnósticos y no de *gnosis*, es posible descubrir un común denominador que nos sea suficiente. Para ello es interesante, primero, una descripción y, luego, una determinación doctrinal sintética. En cuanto a lo primero, es útil lo que expone Quasten al describir los propósitos de los gnósticos: "Los gnósticos trataban de crear un cristianismo que, ajustándose a la cultura de su tiempo, absorbiera los mitos religiosos del Oriente y atribuyera a la filosofía religiosa de los griegos un papel predominante, de suerte que no quedara más que un espacio reducido para la revelación como fundamento de la ciencia teológica, para la fe y para el evangelio de Cristo".⁷⁸ En esta descripción se expresan, aunque de modo vago, aspectos doctrinales esenciales: Ante todo, la absorción de mitos orientales, aunque también lo hizo con mitos griegos, lo cual permitía una adaptación a la cultura de la época. De los orientales recibió el dualismo radical Dios-mundo, bien-mal; de orientales y griegos, el dualismo alma-cuerpo y otros semejantes engarzados en elementos, ante todo, neoplatónicos y también neopitagóricos, estoicos y diversos conglomerados sincretistas. En cuanto a lo segundo, es menester analizar el término *gnosis*: Como enseñaba Clemente de Alejandría, la gnosis verdadera es el conocimiento perfecto que se sigue de la fe; por eso, porque es asentimiento de la

* Continuación de lo publicado en el Nº 145.

⁷⁸ JOHANNES QUASTEN, *Patrología*, vol. I, p. 243, ed. esp. de Ig. Oñatibia, B. A. C., Madrid, 1961, 1962, 1981.

razón a lo que le excede, son diversas pero complementarias.⁷⁹ Aunque Clemente lo dice como reacción contra los gnósticos, esclarece el verdadero sentido de la gnosis cristiana que no es una sustitución de la fe por la razón, sino un asentimiento de la razón que conduce, al cristiano, a un *conocimiento* unitivo de Dios. De ahí que Clemente viera con claridad que la filosofía griega (sin los mitos) “prepara (el alma) para la fe”. Más aun: “Nuestra filosofía se apoya, pues, en estas tres cosas: ante todo en la contemplación, en segundo lugar en el cumplimiento de los mandamientos y, tercero, en la formación de hombres virtuosos; estas tres cosas reunidas constituyen el gnóstico”.⁸⁰ Luego, la *gnosis* es, rectamente entendida, un conocimiento, en cierto modo perfecto, que proporciona la fe. Y si se agregara que, en su plenitud, conduce al conocimiento experimental de Dios, propio del cristiano unido a Dios, se dirá la verdad sin que menoscabe ni la independencia ni la naturaleza de la filosofía. Parece entonces que el tema que nos ocupa es el de la *falsa gnosis* que consiste en la *transformación de la fe en un conocimiento de la razón* que es, exactamente, lo contradictorio tanto de la fe cuanto de la filosofía cristianas. Es lo que dice Gilson cuando expresa que “estas doctrinas han tenido por objeto, partiendo de la fe en una revelación, transformarla en un conocimiento (gnosis) capaz de unir al hombre con Dios”; en tal sentido, “fue más bien un intento de ciertas mitologías filosóficas para confiscar el Cristianismo en provecho propio”.⁸¹ En la medida en la cual la gnosis constituya un intento de la razón por sustituirse a la fe sobrenatural y “explicar” los misterios dentro de su propio ámbito, constituye una suerte de “secularización” de la Revelación cristiana y, de hecho, la aniquilación del mensaje de salvación; trátase, así, de cierta especulación que entiende penetrar en los misterios de Dios reemplazando la Revelación por una suerte de inteligencia de los objetos de la fe. Desde esta perspectiva no existe inconveniente en aceptar la opinión de Mircea Eliade: “lo que define al gnosticismo *stricto sensu* no es la integración más o menos orgánica de un cierto número de elementos dispares, sino la reinterpretación audaz y extremadamente pesimista de algunos mitos, ideas y teologúmenos que circulaban ampliamente en aquella época”. Y como, de hecho, todos los acontecimientos decisivos convergen en cierta salvación, Eliade no duda en llamarle un *mito total*.⁸² Por tanto, la falsa gnosis a la que me refiero se nos presenta, de modo muy general, en la transformación de la fe en un conocimiento metafísico y místico de la razón.

En tal sentido, este conocimiento y auto-conocimiento salvador es sintetizado por el más importante expositor del gnosticismo en nuestra lengua, García Bazán, quien dice “La gnosis propia del gnosticismo... se resume en estos caracteres: autoconocimiento del Sí-Mismo como Plenitud y Absoluto, o cono-

⁷⁹ *Strom.*, VI, 15, 340.

⁸⁰ *Strom.*, II, 10, 46.

⁸¹ *La philosophie au Moyen Age*, ps. 34-35, Payot, París, 1952².

⁸² *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, vol. II, p. 362.

cimiento pneumático revelado, intuitivo, salvador, inamisible y esotérico".⁸³ Precisamente por todo lo dicho creo que, si se piensa exclusivamente en los caracteres generalísimos del gnosticismo (o en la actitud gnóstica), toda filosofía o teología que proponga un conocimiento soteriológico metafísico y mítico sólo en el ámbito de la naturaleza (el mito total) se encuentra en íntimo parentesco con los futuros inmanentismos de la razón y, por eso, no constituye un reduccionismo "dogmático" enunciar este parentesco con el idealismo, el materialismo y el panteísmo; igualmente, el "monismo estricto del relato gnóstico" no excluye un radical dualismo (como pasa también en el inmanentismo moderno).⁸⁴ Aunque se mencionan como opuestos monismo y dualismo, en verdad no se excluyen ya que la irreductibilidad de dos principios explicativos del universo (como podría ser amor y odio, o pensamiento y extensión) se mantiene o puede mantenerse dentro de un Todo Uno que caracteriza a todo monismo. Volveré sobre esto. Sólo desearía agregar que, precisamente, el pensamiento tributario de los mitos prefilosóficos se caracteriza por este dualismo radical (por ejemplo bien y mal) en el seno de un monismo del ser que es, también, mítico. En cambio, la metafísica cristiana no es ni dualista ni monista, gracias a la idea de creatio; de modo que habrá no dualismo sino dualidad de principios (por ejemplo materia y forma como principios co-creados) y unidad (no monismo) en la participación y analogía del ser. Del dualismo y del monismo gnóstico provino el intento más profundo y más grave de desnaturalización y aniquilamiento de la metafísica cristiana.

El choque principal del gnosticismo con el pensamiento cristiano debe situarse en un período comprendido entre el siglo I y el siglo III que, en la vida del Imperio Romano, se extiende entre el gobierno de Trajano y el fin de la dinastía de los Severos (h. 235). Pero estas fechas poco o nada significarían si aceptáramos los resultados de las investigaciones de Scholem que sostiene la existencia de una gnosis judía quince siglos antes de Cristo identificándola con la Cábala hebrea⁸⁵; esta opinión, acogida en la Argentina por el P. Meinvielle, le permitió a este último identificarla con cierta "corrupción por los misterios paganos de la revelación dada por Dios al pueblo judío"⁸⁶ que es lo mismo que identificarla con el misterio de iniquidad siempre co-presente al mensaje sobrenatural de salvación. Sea lo que fuere acerca de sus orígenes,⁸⁷ tema erudito que dejo a los especialistas, es evidente que la caída de Jerusalén en el 70, que liberó al Cristianismo de la presión del judaísmo (Daniélou), facilitó la aparición de sincretismos y esoterismos como intentos de reducción del Cris-

⁸³ *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*, p. 41, Prólogo de A. Asti Vera, 2ª ed., Ediciones Castañeda, Buenos Aires, 1978.

⁸⁴ F. GARCÍA BAZÁN, *Op. cit.*, p. 100.

⁸⁵ GERSHOM SCHOLEM, *Les grands courants de la mystique juive*, p. 34, París, 1960.

⁸⁶ *De la Cábala al progresismo*, p. 131, Editora Calchaquí, Salta, 1970.

⁸⁷ F. García Bazán los estudia doctamente en su importante libro (*Op. cit.*, p. 62 y sigtes.) analizando los posibles orígenes cristianos judíos y orientales (persas y mesopotámicos) aunque no discute la posición de Scholen el que, sin duda, conoce bien.

tianismo a especulación metafísica puramente natural.⁸⁸ Lo más apasionante de este proceso es que significó el intento de restauración de mitos pre-filosóficos, religiosos, no-rationales, como he dicho antes y su fusión (o yuxtaposición) con mitos orientales para nada filosóficos. De este modo y significativamente, el más grave intento de reducción del Cristianismo a los límites de la naturaleza que tiene la fuerza de lograr un "conocimiento" divino, partió de una actitud que no trepidaba en asumir y restaurar los mitos dualistas y monistas precisamente no-filosóficos. Examinaré solamente sus grandes líneas doctrinales.

2. *Transformación y restauración de los mitos prefilosóficos en la gnosis antigua*

Me dejaré guiar, en cuanto a la determinación de estas grandes líneas, conservando mi libertad de juicio, por la excelente exposición de Francisco García Bazán y con especial atención al *Libro secreto de Juan*, uno de los cincuenta y tres escritos encontrados en Nag-Hammadi (primero del Códice 2).⁸⁹ Ante todo, la Divinidad Suprema, que no participa de ningún eón, es el Inconcebible, "cabeza de todos los eones, de haber algo otro con él" (26.10), el "Dios desconocido", la Preinteligencia, "es la potencia perfecta, Barbeló, el eón perfecto de la gloria" (27.15). En un segundo momento, "la realidad o el universo salido inmediatamente de las manos de Dios",⁹⁰ el Pleroma; en cuanto "interior al seno divino" (tercer momento), mirando al Padre inengendrado, generó al Unigénito, "el Dios que se engendra a sí mismo" (30.9). Sin detenernos en la complicada serie de eones, corresponde la descripción del "Pleroma exterior al seno divino"⁹¹ por el que Barbeló engendra el Cristo y su cuaternidad (Cristo, Nous, Voluntad, Palabra); corresponde a lo que, de modo general, García Bazán denomina "caída pleromática" como desmedro suyo.⁹² Así el Apócrifo de Juan viene a describir la caída de Sofía, eón que quiso "revelar, su semejanza fuera de sí misma" (37.1) y engendró "una forma imperfecta" y monstruosa (Ialdabaoth), primer arconte que se alejó del lugar de donde había nacido. Y así, describe este impresionante documento el origen del mundo, cárcel material del hombre que denota el dualismo radical: Dios incomprendible-mundo material. Sin olvidar que el Hombre perfecto (Adán verdadero) ha sido engendrado en la primera emanación ad extra del Pleroma, ahora, en este mundo negativo, "los arcontes con los cuatro elementos construyen un cuerpo material que cubre al hombre y lo hace mortal y lo conduce al paraíso,

⁸⁸ Conf. *Nueva historia de la Iglesia*, J. Daniélou, en t. I, p. 83, trad. esp. (5 vols.), Ediciones Cristiandad, Madrid, 1964.

⁸⁹ F. GARCÍA BAZÁN, *Gnosis* (ed. citada); conf. su relación bibliográfica de p. 34 y sigtes.; utilizaré su versión del Apócrifo de Juan (o libro secreto de Juan), ps. 269-282.

⁹⁰ F. GARCÍA BAZÁN, *Op. cit.*, p. 47; conf. también p. 106.

⁹¹ F. GARCÍA BAZÁN, *Op. cit.*, p. 106.

⁹² *Op. cit.*, p. 49.

sembrado de ilusiones”⁹³; la separación del cosmos pleromático y del mundo es completa.

Del modo descripto, el mito gnóstico, inconmensurablemente complicado, aniquila el espíritu y el sentido de la Escritura y convierte al Salvador en mito; aunque conserven la linealidad de la historia, como señala el P. Orbe, “pesan demasiado ciertos axiomas o premisas equívocos de antropología platónica”; de ahí “la desestima de lo sensible ante la realidad de las esencias”.⁹⁴ El *dualismo* no puede ser más radical puesto que el mundo “en sí mismo se encuentra irremisiblemente perdido”; como consecuencia se comprende la aspiración “unificadora del gnóstico”⁹⁵ y la necesidad del *retorno* que consiste en “este reencuentro consigo mismo, (que) una vez cumplido, es el Sí-Mismo eterno e inmutable”. Como he dicho más arriba —y he de insistir ahora— el dualismo, de indudable origen mítico, no se contradice necesariamente, con el monismo. Recordando la contribución decisiva de los *Estudios valentinianos* del P. Orbe, García Bazán sostiene que dichos estudios “han colaborado últimamente a la justa comprensión del carácter monista de los mitos gnósticos y han distinguido en su estructura material tres tipos diferentes de dualismo: el representado por la coexistencia de elementos antitéticos *ab aeterno*, Luz-Tinieblas, Espíritu-Materia, etc.; el definido por la existencia simultánea de dos elementos complementarios unidos, Luz y Vida, Abismo y Silencio, etc. y el caracterizado por la existencia de dos principios que a partir de un momento dado pueden limitarse mutuamente”.⁹⁶ Así vemos, más allá de las ambigüedades que presenta el gnosticismo, un Todo-uno dentro del cual y desde el cual todo debe ser explicado y, a la vez, esta explicación procede por medio de elementos existentes *ab aeterno*. Como el monismo más antiguo (el mito del ser pleno y esférico regido por Necesidad) el monismo gnóstico apenas se diferencia de él, pues sólo ha sido transformado por medio de los datos de las Escrituras y otras tradiciones. El “Dios desconocido” es, ahora, una suerte de Abismo, un No-ser y, en el otro extremo, la caída del primer hombre es, ahora, interpretada como liberación del dominio de Yahvé. Como en Spinoza y en Fichte, el ser emerge de aquel originario No-ser y es el gnóstico quien debe hacer el esfuerzo del retorno, lo que equivale a decir que el hombre, como en algunas doctrinas actuales, *se salva a sí mismo* (por el “conocimiento”). Este mundo, como el de los mitos arcaicos, no ha dejado de suponer la eternidad de la materia y niega también la noción de creatio desde que la creación es acto inferior del Demiurgo “príncipe de este mundo”. Se comprende que el P. Meinvielle vea justificada su tesis que identifica la Cábala con la gnosis judía ya que el Absoluto como Nada es, para él, la nada de la Cábala (*Ein Sof*); y de ahí se sigue el mal como realidad positiva, la negación

⁹³ F. GARCÍA BAZÁN, *Op. cit.*, ps. 108-109.

⁹⁴ ANTONIO ORBE, S. I., *Cristología gnóstica*, vol. II, p. 627 (2 vols.), B. A. C., Madrid, 1976.

⁹⁵ F. GARCÍA BAZÁN, *Op. cit.*, ps. 54, 55.

⁹⁶ *Op. cit.*, p. 90.

de todo valor positivo al “tiempo del mundo”, la identidad del Hombre Primordial y del Adán Kadmón de la Cábala, la liberación por la “auto-revelación” y la negación de la libertad y la Gracia.⁹⁷ La idea órfico-pitagórica y después platónica de la encarnación del alma como castigo renace mezclada con los datos bíblicos de la caída de los ángeles (como ha hecho notar Mircae Eliade).⁹⁸ De este modo, renacen o simplemente persisten las ideas de Necesidad y de la antigua *eimarmene*: El que ha nacido necesariamente somático, necesariamente cae fuera de toda salvación: como en el estoicismo, que recoge los mitos más antiguos, la libertad es ineficaz como resistencia al destino. A su vez, el “mundo” aparece como caída o ser-otro ad extra del Pleroma divino, como emanación que es progresiva degradación y que reclama la vuelta sobre Sí, el retorno en el plenum del Todo tensionado por el juego enigmático de principios irreductibles. Todo lo cual puede, y debe, ser explicado por el gnóstico por medio no de una fe sobrenatural, sino por el conocimiento (gnosis) que, como un camino, puede conducirlo al seno de lo Divino.

En el “sistema” gnóstico —que de haber triunfado hubiese sido el aniquilamiento total del Cristianismo y de la metafísica cristiana en formación— no solamente se corrompen todos los elementos del pensamiento cristiano sino que, en él, son restaurados y frecuentemente transformados los mitos arcaicos. Este proceso, generalmente mezclado con una frondosa fantasía productora de innumerables eones de difícil retención en nuestra memoria, constituye, sin embargo, un intento profundo y especulativo de sustitución de la tradición verdadera greco-cristiana, por una pseudo-tradición que consiste en la restauración del mundo “viejo” eliminado por la Revelación hebreo-cristiana. En este contexto y, sobre todo, en el de la Cábala, el Reino mesiánico se hace exclusivamente terreno y tiende a unirse con los mitos de la “edad de oro” situados al final del proceso histórico pero dentro de la historia. Si se me permite utilizar el término “inmanentismo” en el sentido que tiene en la filosofía moderna, todo lo real es explicado por la gnosis ya en la inmanencia del Todo, ya en la inmanencia de los principios opuestos (dualismo), ya en la inmanencia del “conocimiento” que este privilegiado que es el gnóstico-pneumático, puede lograr. Así, pues, restauración y transformación, no esencial, de mitos antiguos, prefilosóficos, pero racionalizados por la razón metafísica. Como señala bien García Bazán, el lenguaje doctrinal del gnóstico, emplea dos “elementos simultáneos y que no se oponen, sino que son complementarios entre sí, a saber, el *mito* y el *discurso*. El primero de ellos tiende a ofrecer en un simbolismo apretado, un significado que tiene que ver con una experiencia que supera a cuanto el discurso pueda decir”; y, el segundo, aclara y determina “al par que lo legitima filosófica y teológicamente”.⁹⁹

⁹⁷ *De la Cábala al progresismo*, ps. 138-144.

⁹⁸ *Op. cit.*, vol. II, p. 364 y nota 32.

⁹⁹ *Op. cit.*, p. 44.

Esta falsa gnosis (como la designa Clemente de Alejandría) puede ser también denominada falsa tradición y acompaña hostilmente a la metafísica cristiana. Frente a la desmitificación que el pensamiento cristiano llevó a cabo al solo contacto de la cultura antigua, la gnosis pugna por la restauración de los mitos capitales hasta donde sea posible engarzados en una poderosa construcción intelectual. Teológicamente visto, parece intentar la restauración del "hombre viejo" transformando al Salvador en mito. Daniélou ha llegado a sostener que es después del año 70 "cuando se convierte, para cierto número de judíos y judeo-cristianos, en expresión de su rebelión contra el Dios que los ha decepcionado con su expectación escatológica y contra la creación, que es su obra".¹⁰⁰ De ahí la negación y degradación de las verdades esenciales de la tradición bíblico-cristiana y la restauración de los mitos prefilosóficos. Pero esta restauración era fatal porque el rechazo a posteriori (no es el caso de los griegos que no las conocieron) de las nociones esenciales de la Revelación (Dios personal, creatio, bondad de la materia, etc.) significaba, automáticamente, un regreso a los mitos. Y en nombre de la razón era así posible, aunque paradójico y contradictorio, un regreso a los mitos arcaicos. De contragolpe, la metafísica cristiana se nos presenta como la única libre de semejante peligro.

III

LA CORRUPCION DE LA METAFISICA CRISTIANA EN EL INMANENTISMO: LA GNOSIS MODERNA

1. *La autosuficiencia del conocimiento racional y el mito del inmanentismo moderno*

Existe, pues, un fundamento firme para sostener que la metafísica verdadera es la metafísica cristiana, no porque invalidemos toda metafísica que no sea cristiana, sino porque sólo a la luz de la Revelación cristiana ha alcanzado plenamente su objeto. La filosofía antigua ha conservado y potenciado, lo que Sciacca llama el "idealismo objetivo" para significar que el *ser* es objeto necesario, universal, en cierto modo poseído intencionalmente en la interioridad y, a la vez, trascendente.¹⁰¹ Esta afirmación tan simple supone, en verdad, que el ser o *esse* es la "medida" de la razón pues todo *ente* es por el *esse* que, a la vez, es su acto más íntimo y propio y le trasciende; de modo que el *esse* participado en todo ente remite al *Esse* separado, último Fundamento (creador) de todo

¹⁰⁰ *Op. cit.*, vol. I, p. 107.

¹⁰¹ "I due idealismi e l'autodissoluzione del pensiero moderno", en *Studi sulla filosofia moderna*, 3ª ed., p. 24, Opere Complete, vol. 20, Marzorati, Milano, 1964.

ente, que es Dios. De ahí que pueda decirse que la verdadera metafísica es teísta o no es metafísica y esa metafísica es la metafísica cristiana. En tal caso, el *esse* como acto de ser, que es lo primero que el entendimiento concibe, expresa una originaria intuición confusa que, sin embargo, "supone su objetivación en un concepto" aunque de características muy peculiares porque, contrariamente al concepto en sentido estricto que prescinde de los singulares, el ser no prescinde de nada.¹⁰² Esta intelección abstractiva en la cual se implican el ser y el conocer, puede ser profundamente alterada, como pasa con Occam, cuando se identifica la sustancia con la esencia y toda realidad con los accidentes: Por lo primero, el ser se transforma en una noción vacía que "llena" la razón unívoca; por lo segundo, como los accidentes sólo se muestran en la experiencia sensible, se funda una especie de fenomenismo empirista: Se ha perdido el *ser* y, con él, paradójicamente, el singular. Como muy bien lo expresa Jolivet, el ser se convierte en un universal unívoco y, por eso, "el eleatismo se introduce de nuevo en la filosofía" y prepara una especulación que intentará "deducir los seres singulares de la experiencia del ser vacuo e indeterminado del nominalismo empirista" y también tratará de "hacer surgir lo múltiple de lo unívoco, lo diverso y el ser, de la nada."¹⁰³

Asistimos, así, a un reingreso del "ser parmenídeo" que, en la medida en la cual se encamina hacia un Dios que no es el Dios cristiano, es un *mito*; pero, al mismo tiempo, se oscurecen los aportes esenciales de la tradición hebreo-cristiana (que desmitificaron y transfiguraron el pensamiento antiguo) como alcanza a percibirse con claridad en Nicolás de Autrecourt, en Nicolás de Cusa y, evidentemente, en Jacob Boheme. La "recaída en la mitología" de que hablaba Gilson es cada vez más decisiva porque "un mundo que ha perdido al Dios cristiano tiene que ir asemejándose al mundo que no lo conoció. Al igual que el mundo de Tales y de Platón, agrega Gilson, nuestro mundo moderno está «lleno de dioses»".¹⁰⁴ Sobre esta perspectiva general, en la medida en la cual el pensamiento moderno, desde Occam, intenta hacer surgir el *ser* de la nada ("llenada" por un concepto de la razón unívoca) e identifica la realidad concreta con los accidentes (fenomenismo), invierte el orden natural poniendo a la razón como "medida" del ser. De ahí que no exista contradicción alguna entre la razón cartesiana convertida en regla absoluta del conocimiento y el empirismo fenomenalista (Locke, Hume): Para la primera, la verdad (y el ser) comenzará a ser contingente como la razón y, para el segundo, la verdad no será más que un recuerdo de una impresión sensible. Y tanto para una como para el otro, se habrán puesto las condiciones del inmanentismo tanto gnoseológico cuanto ontológico que concluirá en la autoabsolutización de la Razón y el hombre. El primero, supone la primacía del *cogito* sobre el ser o *esse* y es, ya, "medida" o criterio de toda verdad; a su vez, al abrir un hiato irremediable entre el cogito como puro pensamiento y la materia extensa, Descartes restaura el *dualismo* de la tradición arcaica: Comienza así a realizarse lo que he llamado

¹⁰² GUSTAVO E. PONFERRADA, *Introducción al tomismo*, ps. 171-172, Eudeba, Buenos Aires, 1970.

¹⁰³ REGIS JOLIVET, *Las fuentes del idealismo*, p. 23, versión de A. Guruchani, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1945.

¹⁰⁴ *Dios y la filosofía*, p. 148.

la primera absolutización de la razón,¹⁰⁵ es decir, el proceso de autosuficiencia de la razón que se mueve, cada vez más, hacia una suerte de *pléroma* o absolutidad de Sí Misma, hacia un monismo que en modo alguno es contradictorio con el dualismo ab intra del monismo. En efecto, regresando al neoplatonismo, a Plotino y a la gnosis de la Cábala, Spinoza, como en nuestro siglo sostendrá su editor Giovanni Gentile, convertirá la sustancia en “aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa del cual deba formarse”¹⁰⁶ y, así, simultáneamente identificará el orden de las ideas (orden lógico) con el orden y conexión de las cosas (orden real)¹⁰⁷ anticipando el monismo hegeliano; en el seno de la Sustancia, en cuanto sus atributos constituyen su esencia,¹⁰⁸ asume los momentos del dualismo cartesiano (pensamiento y extensión). Y así concilia monismo y dualismo. Tresmontant, en su obra ya citada, transcribe un precioso pasaje del *Elucidarius Cabalisticus* de J. G. Wachter (Romae, anno 1706)¹⁰⁹ en el cual se muestra que el principio de esta filosofía es el *Ensoph* que significa Infinito por donde debe comenzar, como en Spinoza, el pensar filosófico. De ese modo, el *Deus absconditus*, como en la gnosis, es Potencia infinita que no se contamina con la materia ni crea a partir de la nada (negación de la creatio): “quicquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest”.¹¹⁰ La materia, identificada con el espíritu, es eterna, las almas existen desde la eternidad antes que los cuerpos y como expresa el *Elucidarius Cabalisticus* en el texto transcrito por Tresmontant, “afirma Spinoza que todo se hace por una indómita *necesidad* y por un necesario *destino*”.¹¹¹ Reinstala, así, la inmanencia de la filosofía antigua y el determinismo universal, con lo cual restaura los temas esenciales ya de los mitos arcaicos prefilosóficos, ya las líneas esenciales de la gnosis.

El Ser eterno greco-parmenídeo, de evidente raigambre mítica, gobernado por Dike y Necesidad y al cual “el Hado lo ha forzado a ser íntegro e inmóvil”, retorna en el pensamiento inmanentista moderno; el regreso del mito del ser pleno (*ex nihilo nihil posse creari*, como sostiene la Cábala y la gnosis judía) se pone como Infinito y como existente por necesidad.¹¹² Y, como es sabido, Leibniz, no solamente no eliminó la Necesidad cósmica sino que la introdujo en su concepto de mónada pues “la Mónada de la cual hablaremos, dice, no es otra cosa, que una sustancia simple, que entra en los

¹⁰⁵ *La filosofía*, parte II, cap. VI, N° 2, 2ª ed., Ed. Gredos, Madrid, 1977.

¹⁰⁶ *Ethica*, I, def. 3; cito por BENEDETTO SPINOZA, *Ética*, texto latino con note di Giovanni Gentile, 2ª ed., Laterza, Bari, 1933; cfr. la nota de G. Gentile, ps. 296-297.

¹⁰⁷ *Ethica*, II, prop. VII: “Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum”.

¹⁰⁸ *Ethica*, I, def. 4.

¹⁰⁹ *Estudios de metafísica bíblica*, p. 172; trátase del mismo documento utilizado por el P. Julio Meinvielle en su ya citada obra *De la Cábala al progresismo*, ps. 243-249.

¹¹⁰ *Ethica*, I, prop. XV y Scholium.

¹¹¹ *Op. cit.*, p. 174, N° 19: “Indomita necessitate et inevitabili Fato ex sententia Dei, omnia fieri, imo ex natura ejus sequi, passim (e. g. *Epist.* 23) afferit cum Cabalisticis, qui eandem necessitatem Malchut seu Regnum Dei vocant”.

¹¹² CLAUDE TRESMONTANT, *op. cit.*, ps. 178-179; transcribe este autor párrafos esenciales del ocultista esotérico Knnor von Rosenroth, *Kabbala desnudada*, 2 vols., Sulzbach, 1677, Francford d. Mein, 1684.

cuerpos; simple, es decir, sin partes”¹¹³; y aunque Leibniz sostuvo enérgicamente la creación no pudo eliminar ni la necesidad cósmica ni la ausencia de la libertad. Así, el principio de inmanencia gnoseológica cartesiana por el cual el pensamiento nada alcanza que no sea sí mismo ni está cierto sino de Sí mismo, se convierte en inmanencia ontológica con la resurrección de las ideas mítico-gnósticas de Dios inenarrable, Abismo absoluto, negación de la creatio y reafirmación del emanatismo, afirmación del ser pleno, dualismo dentro del monismo radical, eternidad de la materia, reaparición del dualismo y la necesidad. El racionalismo moderno, que pretende ser filosofía estricta y niega la filosofía cristiana por haber aceptado el supuesto dato “irracional” de la fe, vive de mitos prefilosóficos y preracionales y es, por eso, menos filosofía. En su inmanentismo radical, los *mitos arcaicos* (sea como tales o transformados o racionalizados), el *mito gnóstico* y *nociones cristianas secularizadas*, constituyen la médula de la denominada “filosofía moderna”. En la medida en la cual resucita lo “viejo”, no es moderna y en la medida en la cual regresa a los mitos arcaicos y a la actitud gnóstica, no es filosofía, al menos en el grado y en el sentido que es exigido por el mismo pensamiento moderno.

2. La autosuficiencia del hombre y el Pléroma de la razón

La gnosis spinozista supone el autotrecimiento de la razón cartesiana y su autonomización como criterio de toda verdad; esta reintroducción del eleatismo pero como idealismo subjetivo, supone, especialmente en Kant, que la verdad es producto de la Razón; es decir, forma de la misma actividad de la Razón. La Razón prosigue su crecimiento y ensancha su autosuficiencia de modo que, desde el punto de vista del Saber (Fichte) el Yo trascendental es el *ponente* de lo Otro, es decir, del No-yo: “el Yo es lo *puesto* solamente a condición de que el No-Yo sea puesto como no-puesto, que sea negado”. Obsérvese que, en cuanto se trata del Todo, aquel “ser vacuo e indeterminado” de que habla Jolivet, es la Divinidad como absoluto No-Ser o como el Abismo inenarrable del cual surge el mundo como ser-otro. Desde el punto de vista de la afectividad, el corazón para Fichte, reclama algo real exterior a mis representaciones y es la creencia el órgano capaz de captar semejante realidad; creencia (*Gewissen*) no saber (*Wissen*) que decide lo que es real y que “pone” allende mí mismo una Voluntad Infinita. De este modo, el mundo aparece como el flujo de vida divina que resume todas las fuerzas del universo.¹¹⁴ La “apariencia” del mundo, se pone como una suerte de “caída pleromática” o como momento de la negatividad.

Sabemos que la dialéctica fichteana lleva virtualmente en sí misma la afirmación hegeliana de la identidad total de ser y pensar y que atribuye a

¹¹³ *Les principes de la philosophie ou la Monadologie*, Nº 1, cito por G. W. LEIBNIZ, *Principes de la nature et de la Grace...* y *Principes de la philosophie ou Monadologie*, Publiés intégralment d'après les manuscrits de Hanovre, Vienne et Paris (...) par André Robinet, P. U. F., París, 1954.

¹¹⁴ J. G. FICHTE, *La destination de l'homme*, ps. 141 y 55, especialmente, p. 195, trad. fr. de J. M. Molitor, Préface de Martial Gueroult, Aubier, Ed. Montaine, París, 1942 (cfr. la valiosa Introducción de Gueroult, ps. 33-35).

la razón, como agudamente decía Sciacca, “la capacidad de crear ella misma la verdad, concepción de la razón contraria a la razón”.¹¹⁵ Es lo que el filósofo italiano denominaba la “razón hiperbólica” en cuanto omnicomprendiva y autosuficiente en lo cual consiste el “pecado original” del pensamiento moderno en cuanto cumple “el acto irracional de proclamarse absoluta”.¹¹⁶ Convertida en mito la razón misma, en Hegel logra su absolutidad el ideal de la Ilustración porque la razón alcanza la plenitud de Sí misma; es una suerte de nuevo *pléroma* ya que puesta como tal —*tó pléroma*— es “lo que llena”; es “suma” o suma total, perfección, plenitud total de Sí misma que era, precisamente, el sentido que tenía el *pléroma* de los gnósticos. En el seno de la razón “hiperbólica” desaparece el misterio en sentido cristiano, como en Basílides o Valentín, o en el *Apócrifo de Juan* de que hablé anteriormente. En la lógica hegeliana, en tanto que “el puro ser y la pura nada son... la misma cosa”, puede sostenerse que el Ser surge del No-Ser ya que “el devenir implica que la nada no permanezca como nada, sino que traspase a su otro, al ser”¹¹⁷; de este modo, como en la gnosis antigua, en su ser otro, momento dialéctico de la negación, la Divinidad “desciende” a buscarse a Sí misma en una suerte de “caída”. Por eso, como en el maniqueísmo, la existencia humana es *enajenación*; de este modo, enseña Puech, “a través de nosotros será Dios quien se salve a sí mismo: Dios será a la vez salvador y salvado; será «el Salvador-Salvado», figura central de todo gnosticismo. Y nosotros mismos, somos también «salvadores-salvados»”.¹¹⁸ De ahí que la creación, para Hegel, sea sólo enajenación, una suerte de descenso a la Oscuridad, deviniendo “para sí mismo un otro”.¹¹⁹

Aunque Hegel, según Mircea Eliade, aun conserva algo de la tradición judeo-cristiana (el acontecimiento como manifestación del Espíritu universal) representa en el pensamiento moderno la gnosis de la repetición porque “las cosas se repiten hasta lo infinito” y semejante repetición viene a conferir una realidad a los acontecimientos¹²⁰; pero esta repetición existe en el seno del Pléroma del Espíritu absoluto; por eso, el *mal*, como el bien, “pertenecen igualmente al sí mismo, o el sí mismo es su realidad”¹²¹; es decir, el mal no es extraño a la esencia divina, como en el gnosticismo en todas sus formas. En el seno mismo de la dialéctica hegeliana —que entre nosotros ha sido calificada como el máximo momento de recuperación racional del ser naci-ente (sic)— emerge una suerte de *pérdida irracional del ser desfalleciente* por el crecimiento interno de los elementos prefilosóficos y por lo que podría denominarse la degradación del ser en la negatividad. En tal sentido, este acto supremamente irracional de la Razón en cuanto se convierte en fundamento

¹¹⁵ “I due idealismi e l'autodissoluzione del pensiero moderno”, ed. cit., p. 27.

¹¹⁶ *Op. cit.*, p. 29.

¹¹⁷ *Ciencia de la Lógica*, vol. I, ps. 108-109, trad. de A. y R. Mondolfo, 2 vols., Hachette, Buenos Aires, 1956.

¹¹⁸ HENRI-CHARLES PUECH, *Maniqueísmo. El fundador-La doctrina*, p. 53, trad. de A. Medinaveitía, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1957; esta obra y otros estudios de Puech son los utilizados, en el mismo sentido que en el presente trabajo, por CLAUDE TRESMONTANT, *Estudios de metafísica bíblica*, ps. 183-186.

¹¹⁹ *Fenomenología del Espíritu*, p. 447, trad. de W. Roses, f.c.e.m., México, 1966.

¹²⁰ *El mito del eterno retorno*, ps. 99-100.

¹²¹ *Fenomenología del Espíritu*, p. 449.

de Sí misma, "es la concepción más irracional e irrazonable de la razón que jamás haya sido «imaginada»".¹²²

Vistas así las cosas, en este "sábado Santo especulativo", Dios está *muerto*, pero está muerto en cuanto momento de la negatividad o de su ser-otro; es decir, como lo ha visto lúcidamente Cottier, "en la nueva cristología decapitada del Cristo personal, sólo queda la mediación. (...) el Mediador deviene la Mediación. Expresa el mismo movimiento de lo real en su inmanencia". Lo cual constituye una suerte de *kénosis* como acto de auto-mediación, como "acto de verse en una exteriorización".¹²³ Esta actitud eminentemente gnóstica de Hegel, pretende, desde las juveniles páginas sobre *El espíritu del Cristianismo y su destino*, una penetración racional de los misterios del ser de Dios en sustitución de la Revelación sobrenatural. La dialéctica trinitaria es, pues, mediación y alienación y regreso sobre Sí de modo que "el proceso de alienación no constituye más que el primer tiempo de un *movimiento circular*. A la pérdida sucede la reapropiación, a la escisión la reconciliación".¹²⁴ En este movimiento, máximamente desacralizador, la humanidad se auto-diviniza y el hombre se convierte en Dios. La autosuficiencia del hombre postula la suprema y diabólica *inversión del orden* en el pléroma absoluto de la razón. La pretendida racionalidad filosófica pura del immanentismo es, pues, la máxima eclosión de la pseudo-gnosis (como diría Clemente Alejandrino) como resultado del "viejo" impulso de mitos *no-filosóficos* irreconciliablemente enemigos de la Revelación... y de la filosofía.

3. *La inversión materialista del pléroma de la razón*

El monismo irracional de la razón, en cuanto dialéctica, pone su ser otro. Pero este movimiento de la mediación del pseudo-espiritualismo hegeliano, en cuanto pone su ser otro, legitima la conversión del espíritu en la materia ya que si pensar es pensamiento pensado, la materia se convierte con el pensamiento y el pensamiento se convierte con la materia. Luego, el monismo de la razón se convierte en el monismo de la materia en movimiento. La actividad del pensamiento no ha necesitado esperar al marxismo para negar el carácter contemplativo de la inteligencia "creadora" de su objeto; por eso, cuando Marx, criticando a Feuerbach, sostiene que, ahora, la filosofía debe ser transformadora de lo real (material), no hace otra cosa que sacar las consecuencias del *monismo mítico hegeliano convertido en monismo de la materia*. Tal es el sentido del acto de poner la dialéctica con los pies en la tierra, en un mundo en el cual el único absoluto es el hombre mismo. No parece necesario exponer ahora los momentos de la dialéctica marxista, ley de lo real (oposición de

¹²² M. F. SCIACCA, "I due idealismi...", p. 32.

¹²³ GEORGES M. COTTIER, *L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes*, p. 31, J. Vrin, París, 1959.

¹²⁴ G. COTTIER, *op. cit.*, p. 32; la bastardilla es mía.

clases), fatalmente en movimiento hacia el momento lógico final de la sociedad homogénea. Baste, para el fin de mi reflexión, poner de relieve que la mediación hegeliana, se ha convertido en la mediación soteriológica del trabajo, convirtiendo un misterio cristiano en un mito intramundano. Mientras para el Cristianismo el Salvador es Cristo, para la nueva "religión" marxista, en este *eón* final de la historia extrapleromática, el hombre es el "salvador salvado", único "absoluto" para el hombre mismo. Los "viejos" mitos renacen en el seno del monismo materialista sin que Marx y sus seguidores se hayan preguntado por el origen de sus ideas fundamentales: Aunque el marxismo deja en el agnosticismo total el origen del movimiento histórico (secularización de la idea bíblica de tiempo), reincorpora el necesitarismo mítico desde que se ve obligado a identificar la libertad con la necesidad y así retornan "viejos" fantasmas: determinismo universal, Necesidad, monismo y secularización gnóstica de los misterios, sobre todo soteriológicos y escatológicos, de la Revelación cristiana.

Entre estos fantasmas que emergen de sus sepulcros, aparecen los ciclos cósmicos ordenados a otro mito final (el reino del hombre en la edad de oro de la tierra): Engels es claro cuando dice: "la eterna sucesión repetida de los mundos en el tiempo infinito es sólo el complemento lógico de la coexistencia de innumerables mundos en el espacio infinito"; de ahí que "aquel (espacio infinito) en el cual se mueve la materia es un ciclo eterno, un ciclo que por cierto sólo completa su órbita en períodos de tiempo para los cuales nuestro año terrestre no es una medida adecuada...".¹²⁵ En el seno de esta "férrea necesidad" debe entenderse la dialéctica objetiva de la cual la dialéctica subjetiva (o pensamiento dialéctico) no es más que su manifestación. Debe, pues, reconocerse la inevitabilidad de la *materia primordial* que, al modo de las cosmogonías primitivas, es, para Engels, citando a Hegel, "la materia como primitiva y preexistente".¹²⁶ Esta eternidad (o perpetuidad cósmica como quizá debería decirse) de la materia, implica, para Engels, que "todo verdadero conocimiento de la naturaleza es conocimiento de lo eterno, lo infinito, y por lo tanto, de lo esencialmente absoluto"; esta afirmación que se corresponde tan bien con diversas formas de mitos de orígenes y de mitos de ciclos cósmicos, conlleva, siempre para Engels, la dificultad de tener que producirse "en un progreso asintótico infinito".¹²⁷

En el plano social e histórico, esta contra-Iglesia profetiza una síntesis final que es el paraíso en la tierra, el perfecto *regnum hominis* contra-puesto al *Regnum Dei* pero que no es más que una grotesca inversión del mismo. Trátase, pues, de una "sociedad nueva", resultado *necesario* de las leyes de

¹²⁵ *Dialéctica de la naturaleza*, p. 40, trad. de F. Mazía, Ed. Cartago, Buenos Aires, 1975.

¹²⁶ *Op. cit.*, p. 194; cfr. G. W. HEGEL, *Précis de l'Encyclopedie des sciences philosophiques*, ps. 149-150, trad. J. Gibelin, J. Vrin, París, 1952.

¹²⁷ *Op. cit.*, p. 187.

la materia.¹²⁸ El tono profético de Marx, lejos de la actitud "racional" de la filosofía, significa el más feroz renacimiento de los mitos más arcaicos de la historia del hombre. Como bien dice Mircea Eliade al señalar la estructura milenarista y escatológica del marxismo: "Marx (ha) vuelto a tomar uno de los grandes mitos escatológicos del mundo asiático-mediterráneo, es decir, el papel redentor del Justo (en nuestros días, el proletariado), cuyos sufrimientos están llamados a cambiar el estatuto ontológico del mundo. En efecto, la sociedad sin clases de Marx y la consiguiente desaparición de las tensiones históricas encuentran su más exacto precedente en el mito de la Edad de Oro, que, de acuerdo con tradiciones múltiples, caracteriza el comienzo y el fin de la historia. Marx ha enriquecido este mito venerable con toda una ideología mesiánica judeocristiana: por una parte, el papel profético y la función soteriológica que concede al proletariado; por otra, la lucha final entre el Bien y el Mal..."¹²⁹

Y así se comprueba que tanto el inmanentismo de origen idealista que hace de la razón el pléroma supremo, como su inversión materialista, reponen, como verdades estrictamente racionales y filosóficas, los viejos mitos —más o menos racionalizados y más o menos enmascarados— que reaparecen ya en su desnudez original, ya en su versión gnóstica, ya degradados como progresivos pasos de la desacralización de los misterios cristianos. Y debe tenerse presente que apenas he tomado como línea de desarrollo teórico aquellas corrientes del pensamiento moderno y contemporáneo que más gravemente inciden en nuestro presente porque, en general, puede sostenerse lo mismo de casi todo el inmanentismo contemporáneo. Lo cual me permite indicar algunas

Conclusiones

a) Es ralmente paradójica la situación de un mundo (y de una cultura) que, pretendiendo una filosofía estrictamente racional y filosófica (con perdón por la redundancia) esconda su naturaleza *irracional* y *no-filosófica*. Sigue siendo verdad lo que decía Gilson de que "un mundo que ha perdido el Dios cristiano tiene que ir asemejándose al mundo que no le conoció". De modo que esta "recaída en la mitología",¹³⁰ pretende, ya sin originalidad alguna, que es menester eliminar la "irrationalidad", es decir la Nada e instalar el

¹²⁸ Cfr. todo el *Manifiesto del Partido Comunista*; Utilizo, *Biografía del Manifiesto del Partido Comunista*, ps. 72-108. Con una Introducción histórica por W. Roses, notas aclaratorias de D. Riazanof, un Estudio de A. Labriola y un Apéndice con los "Principios del comunismo", de Engels, la "Revista Comunista", de Londres, y otros documentos de la época, Editorial México, México, 1949.

¹²⁹ *Mito y realidad*, p. 202 (trad. de *Aspects du Mythe*, Galimard, París, 1963), trad. de L. Gil, Guadarrama, Madrid, 1968; también *Mythes, rêves et mystères*, ps. 20-21; *El mito del eterno retorno*, ed. cit., ps. 164-165.

¹³⁰ *Dios y la filosofía*, p. 148.

“reino incondicional del Ser”, greco-paramenideo, univocante y pleno. El nuevo Huésped de la conciencia del hombre, el Dios cristiano, debe dar lugar a su antiguo dueño, el Ser eterno, rescatado por Hegel. Todo el lenguaje y la mitología tanto arcaica cuanto gnóstica, renace retóricamente cuando se afirma que “el eón cristiano ha cumplido su ciclo” y que “el Ser es Uno y múltiple, no uno y trino”. Precisamente esta suerte de nueva actitud gnóstica y mítica —en el fondo ni racional ni filosófica— exalta como presencias decisivas de nuestro tiempo, las obras de Hegel, de Comte y de Marx, que resumen la más formidable expresión de la recaída del mundo actual en la mitología. Con extremo lenguaje gnóstico se afirma que la concepción del mundo debe fundarse “en la conciencia de tiempos sucesivos”, “de un ritmo eterno de los tiempos”, que el *kairós* hebreo-cristiano de la Creación interrumpió. De ahí que quien abogue por la imposible resurrección del hombre “viejo” en el seno de un mundo de la necesidad, del ritmo eterno, de sucesivos y recurrentes eones de la historia, tenga que cerrar la exposición de semejante mundo, oscuro y prefilosófico, sosteniendo que “hay un principio fundamental que en este nuevo eón debe desaparecer: la libertad”.¹³¹

b) Es notable la diversidad del comportamiento de los antiguos y de los inmanentistas contemporáneos. Mientras el pensamiento antiguo se limitó a heredar los mitos arcaicos y a buscar la verdad “paulatinamente y como a tientas”, el inmanentismo moderno y contemporáneo, al restaurar los mitos prefilosóficos con ropaje de estricta filosofía, los utiliza como arietes contra la Revelación cristiana. El inmanentismo, que no busca la verdad sino que la elimina desde que es “posición” de la razón, no anda como a tientas como los antiguos que rectamente lograban cierta verdad, sino que anda *ciego*, observado por la soberbia de la razón univocante.

c) Mitología primitiva, gnosis, inmanentismo alemán, lejos de ser fenómenos opuestos, reconocen una misma actitud fundamental. Naturalmente, no digo que el inmanentismo actual repita los mitos en sus mismas y exactas formas tanto antiguas como gnósticas, sino que pone aquellas *ideas fundamentales* que siempre les han sido comunes. También se pone en evidencia que exponer “la filosofía” (como pretendía hacer Bréhier) dando un salto (imposible) entre Aristóteles y Descartes o Kant *omitiendo* diez y siete siglos de filosofía cristiana, además de denunciar un no declarado repudio por la Revelación y el Cristianismo católico, pone en evidencia un deseo de lo imposible y un regreso al monismo del Ser eterno que encubre la actitud mítica no-filosófica y no-racional del inmanentismo moderno. De contragolpe, se pone también en evidencia que aquello que se omite, la filosofía cristiana, es la metafísica verdadera.

¹³¹ Los textos citados en este punto *a* pertenecen a N. DE ANQUÍN, *Ente y ser*, p. 167, Gredos, Madrid, 1962; *De las dos habitaciones en el hombre*, ps. 9, 41, 43, 45, 50-1 y ss., Córdoba, 1971; *Escritos políticos*, ps 105-116, 118, Santa Fe, 1972.

d) Se comprende entonces que no solamente el Cristianismo no eliminó a la filosofía (que para los epígonos del hegelismo sólo servía para la inmanencia), sino que alcanzó la verdadera filosofía liberada de toda mitología. De ahí que la Metafísica cristiana, no por aceptar la Revelación y su influjo es menos o nada metafísica, sino que logra, luego de la desmitificación y transfiguración del pensamiento antiguo, alcanzarse plenamente a sí misma. Tal es el sentido y la vitalidad de la metafísica cristiana. Por eso estoy convencido que Péguy se equivocó totalmente cuando declaró a Santo Tomás de Aquino, muerto y enterrado.

e) Al cabo de estas reflexiones críticas y con ánimo sanamente apologético, puedo preguntarme: ¿Con qué autoridad los actuales inmanentistas nos exigen que nos atengamos a la pura razón? ¿Con qué autoridad nos acusan de usar la filosofía sólo para justificar nuestra fe? ¿Con qué autoridad se nos dice a los católicos que la filosofía cristiana y la filosofía medieval es solamente teología, mística y quizá poesía? ¿Con qué autoridad se nos dice que "la filosofía" sólo está escrita en griego y en alemán (aludiendo al inmanentismo germano)? Con *ninguna*.

IV

CONSECUENCIAS ACTUALES PARA LA METAFISICA CRISTIANA

1. ¿Qué debemos pensar?

Frente al mundo desacralizado e inmanentista del hombre contemporáneo, la situación del pensamiento metafísico cristiano es radicalmente diversa si se la compara con la de los primeros siglos del Cristianismo. Mientras la filosofía cristiana naciente se dirigía a los antiguos para hacerles saber que el último principio fundante de la Verdad que buscaban, ella *ya lo poseía* por la fe, al inmentismo actual, por el contrario, debía manifestarle que está condenado a una pérdida progresiva de toda verdad porque sus afirmaciones esenciales enmascaran ya la corrupción de los misterios cristianos, ya la recaída en la mitología arcaica, ya la mezcla indiscernible de ambos.

En cuanto el pensamiento cristiano no renuncia a la tradición helena sino que la *desmitifica y transfigura* en virtud de la fe, la técnica filosófica griega es vitalmente utilizada para expresar contenidos que los griegos no habían sospechado. De modo excelente lo expresa Gilson: "La filosofía cristiana surge de la conjunción de la filosofía griega y de la revelación religiosa judeocristiana, proporcionando la primera —la filosofía griega— la técnica para explicar racionalmente el mundo, y la segunda —la revelación judeocristiana—,

creencias religiosas de valor filosófico incalculable".¹³² Este encuentro que desmitifica, transfigura y confiere nueva vida a la filosofía antigua, se insinúa claramente en las Cartas de San Pablo y en los primeros escritos de los Padres Apostólicos: la expresión de San Clemente Romano, "educación en Cristo" (*en Xristo paideías*),¹³³ asume el ideal griego de formación del hombre (*paideía*) en Cristo, en Quien no solamente no se anula sino que logra su plenitud buscada, "paulatinamente y como a tientas" a lo largo del pensamiento antiguo; podríase espigar en las mismas Cartas de San Ignacio de Antioquía, los fragmentos de Papías y, sobre todo, en el precioso *Discurso a Diogneto*, para comprobar inmediatamente la realidad de cuanto digo. Más claramente todavía puede comprobarse en los Apologistas (Aristides, San Justino, Atenágoras, en *El escarnio de los filósofos paganos* de Hermias) y, sobre todo, ya en el siglo III, en el empleo permanente de la expresión *protreptikós*, "exhortación". En efecto, exhortar no es otra cosa que formular una advertencia, un aviso; en este caso, dirigida a los representantes de la filosofía griega para que comprendieran, como enseñaba Clemente de Alejandría, que habían sido inspirados por la Verdad misma (que ignoraban o apenas barruntaban como en penumbras) cuando descubrían algunas verdades.¹³⁴ Esta advertencia significaba algo así como cuando decimos: "vea usted en sí mismo: si observa usted bien, comprobará que *ya posee* en penumbras lo que nosotros le ofrecemos". Esta actitud esencial supone que el filósofo pagano, al responder a la exhortación positivamente, descubría *en su propia búsqueda*, a Aquel que buscaba; pero este mismo encuentro conlleva el *desasimiento de los mitos* que oscurecían la filosofía griega y obnubilaban su racionalidad y una transfiguración de tal naturaleza, que lograba un incalculable *progreso filosófico*. Desde el punto de vista teológico, el misterio central de la Redención del hombre, se colocaba en las antípodas de los arcaicos mitos de salvación inscriptos en "el ritmo eterno de los tiempos". Cristo, el Salvador, por el contrario, se encuentra en la historia y no admite su asimilación a los mitos soteriológicos como quería el gnosticismo; como tan bien ha enseñado Romano Guardini, "los salvadores y sus mitos son formas de expresión de este ritmo que se ejecuta dentro de la existencia cósmica", mientras que Cristo es "Aquel que redime precisamente de lo que se expresa en los otros salvadores".¹³⁵ Mientras los "salvadores" vienen de la naturaleza y el mundo, Cristo Salvador libera y redime de la ley del mundo. Tanto en el gnosticismo como en el inmanentismo actual (sobre todo el marxismo) es el hombre el "salvador-salvado" por sí mismo; en cambio, la Revelación muestra que "la figura de Cristo diluye y recoge en sí la del salvador mítico"; hasta podría decirse que el motivo mítico inicial logra

¹³² *Dios y la filosofía*, p. 63.

¹³³ *Ad. Cor.* I, 21, 8, en ed. de Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, ed. bilingüe, B. A. C., Madrid, 1950.

¹³⁴ *Protreptikós*, VI, 67 y ss., cito por *Le Protreptique*, Introduction, traduction et notes de Claude Mondésert, S. I., 2ª ed., Sources Chrétiennes, Ed. du Cerf, Paris, 1949.

¹³⁵ *El mesianismo en el mito, la Revelación y la política*, ps. 100, 101-2, trad. de V. García Yebra, Biblioteca del Pensamiento Actual, Madrid, 1948.

su plenitud en Cristo.¹³⁶ Es decir que, desde el punto de vista teológico, Jesucristo es el Desmitificador absoluto que a todo transfigura confiriéndole un nuevo ser.

Al cabo de un largo proceso de corrupción del pensamiento cristiano occidental, frente a la situación actual, la metafísica cristiana debe asumir una actitud diversa. Hoy, la *desacralización* por el inmanentismo parece haber llegado a su máximo nivel representado por el "sentido de la tierra" de Nietzsche, por un numinoso "ser" mostrado y ocultado en el ente, por la necesidad de "decapitar a Dios" proclamada por Gramsci, o por la aniquilación de la filosofía y la teología en las hermenéuticas actuales, vacías de contenido metafísico. Este proceso —que no me corresponde analizar en este lugar— pretende autopresentarse como pura filosofía o como pura ciencia racional, pero, siempre, a partir de la *previa* negación de la metafísica cristiana, denunciando así su origen. De ahí que un esfuerzo persistente y sin desmayos por re-sacralizarlo todo, es la única actitud que corresponde al pensamiento auténticamente cristiano; pero esto no será posible sin dos condiciones esenciales: a) repensar el proceso de inmanentización poniendo de relieve, desde su lógica interna, que la única posibilidad abierta ante sí mismo es la *auto-aniquilación*.¹³⁷ b) Otra condición, concomitante con la anterior, está constituida por la necesidad de pensar que el inmanentismo ha *agredido la realidad* en la medida en la cual la razón (y el hombre) se ponen como criterio del ser y medida suya, ya en el pléroma de la razón absolutizada, ya en su inversión materialista, ya en las estructuras vacías de las hermenéuticas fenomenológicas; hemos de pensar, pues, que a partir de esta agresión contra-natura mantenida por varios siglos mediante la resurrección de viejas mitologías y la inversión de los aportes del Cristianismo, se ha producido la *pérdida del ser* lo que, inmediatamente, muestra el único camino que queda que es el del nihilismo total. Por eso mismo y como por contragolpe, emerge nuevamente en la conciencia lacerada del hombre, la presencia del *ser*, obstinadamente negada; la presencia del *ser* evidenciada en el ente que es *tal* ente por participación del ser, es la primera evidencia del orden natural oscurecido por el pléroma de la razón, de la materia, del empirismo total y del vaciamiento de la interioridad. Esta misma evidencia constituye la *contemplación* primera y vuelve al primer plano de la reflexión, ante todo, la naturaleza contemplativa de la inteligencia y, luego, la primacía de la *vida interior*. Allende el nihilismo destructor del inmanentismo contemporáneo, no parece quedar otro camino que el de la metafísica del ser, fundada en la naturaleza contemplativa de la inteligencia y la primacía de la vida interior.

¹³⁶ R. GUARDINI, *op. cit.*, ps. 120-121.

¹³⁷ Vengo sosteniendo esta tesis desde hace muchos años; cfr. *El hombre y la historia. Filosofía y Teología de la historia*, todo el cap. VI, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1959.

2. ¿Qué debemos hacer?

Sólo una metafísica del ser que suponga la primacía de la contemplación y la vida interior, desde la cual se restauren las verdades fundamentales (creatio, participación del acto de ser en el ente finito, persona humana, libertad, linealidad creciente del tiempo, etc.), puede cumplir la doble misión que exige la situación actual: a) Ante todo, llevar a cabo un nuevo tipo de *desmitificación* que no es ya el que se produjo ante el pensamiento antiguo, sino consistente en el desenmascaramiento crítico de los mitos "viejos" prefilosóficos restaurados; b) mostrar la contradicción interna del inmanentismo en todas sus formas que, por prejuicios anticristianos cuando no por un odio misterioso a la Revelación de Cristo, erige, como el gnosticismo antiguo, al hombre en salvador de sí mismo; la nueva actitud gnóstica (el hombre salvador del hombre) rechaza por "irracional", subjetivo y accidental el influjo de la Revelación, pero absolutiza el fondo totalmente pre-filosófico y no-científico del inmanentismo gnóstico. Esto es lo primero que debemos pensar.

Las consecuencias que se siguen son inevitables: El fortalecimiento de la metafísica cristiana supone la *crítica* del inmanentismo actual, como ya se dijo. Ante todo, es legítima una crítica *externa* que, a raíz de los resultados del inmanentismo, señale sus errores esenciales; esta es misión de la enseñanza de la metafísica cristiana que debe, simultáneamente, ahondar de modo creciente en sus verdades fundamentales y mostrar los errores del inmanentismo actual. Pero la crítica que el pensamiento metafísico cristiano debe ejercer principalmente (sin olvidar la utilidad de la crítica externa) es la crítica *interna* del inmanentismo. Esto supone un *método* consistente en la investigación genética y especulativa de la filosofía moderna y contemporánea, atendiendo a las *internas exigencias del inmanentismo no resueltas por el inmanentismo mismo*... y solamente resueltas por la metafísica cristiana. Por vía de ejemplo podría considerarse la afirmación de la eternidad de la materia en algunas filosofías y en ciertos científicos, los que, simultáneamente, rechazan un comienzo absoluto del ser finito; en tal caso, siguiendo con el ejemplo, debería sostenerse que el movimiento de la materia no tiene tampoco fin y, en tal caso, lo más lógico (como en la física aristotélica) sería retornar al movimiento circular eterno que, paradójicamente, impide al menos la idea del progreso científico y, a la vez, se aceptaría un elemento pre-científico, irracional y pre-filosófico. Lo mismo se diga, como pasa con el materialismo dialéctico entre otros, con el problema de la libertad ya que, en esa filosofía, se sostiene que la libertad es sólo la conciencia de la Necesidad; en tal caso, tener conciencia de la necesidad supone la posibilidad del acto de la conciencia; pero todo acto de la conciencia es acto de libertad; luego, no existe necesidad absoluta sino sólo la libertad. En este caso, reaparece la mítica Necesidad bajo ropaje filosófico moderno. Y así podríamos seguir. Lo que importa, para la metafísica cristiana, es reconocer que, en el primer caso, es menester reflexionar

nuevamente sobre la naturaleza de la materia y, en el segundo, sobre la naturaleza de la libertad, como dos exigencias no resueltas (sino disueltas) del pensamiento contemporáneo y, desde ellas mismas, resolverlas en el seno de la metafísica trascendentista. Esta actitud y este método deben informar la enseñanza de la metafísica tradicional. Tal es lo que debemos hacer.

Si Santo Tomás viviera hoy es lo que probablemente haría, no sin señalar que “los filósofos actuales, paulatina y obstinadamente, han llegado a la aniquilación de la verdad”.

ALBERTO CATURELLI
Córdoba