

Propiedades y antecedentes gnoseológicos del gnosticismo moderno y contemporáneo. Un análisis crítico desde el pensamiento de Eric Voegelin

Sebastián Buzeta Undurraga
Universidad Gabriela Mistral, Chile
Universidad de los Andes, Chile
sebastian.buzeta@ugm.cl
<https://orcid.org/0000-0001-9166-0490>

Resumen: La presencia gnóstica denunciada por Voegelin a finales del siglo pasado y que ha visto su expresión más fiel en las ideologías contemporáneas, ha ido mutando a diversas manifestaciones denunciadas por teóricos contemporáneos, no solo por su naturaleza immanente, sino por su misma inconsistencia gnoseológica. Así, el presente artículo tiene por objeto profundizar en torno a las propiedades o características fundamentales del gnosticismo moderno y contemporáneo, así como en sus antecedentes gnoseológicos. Para llevar a cabo esta labor nos centraremos en un análisis crítico, primero en las características del pensamiento gnóstico, fundamentalmente a partir de las ideas de Voegelin, para luego analizar sus antecedentes ubicados en el pensamiento teológico de Joaquín de Fiore y del nominalismo de Guillermo de Occam.

Palabras clave: gnosticismo moderno y contemporáneo; filosofía immanentista; naturaleza; realismo.

Abstract: “Gnoseological Properties and Antecedents of Modern and Contemporary Gnosticism. A Critical Analysis based on Eric Voegelin’s Thought”. The gnostic presence denounced by Voegelin at the end of the last century—a presence which has seen its more faithful expression in contemporary ideologies— has mutated into several manifestations denounced by contemporary thinkers, not only because of their immanent nature, but also due to their gnoseological inconsistency. Thus, this paper aims to offer a deeper study of the fundamental properties and characteristics of modern and contemporary Gnosticism, as well as of its gnoseological antecedents. In order to do this, I focus, first, on a critical analysis of the characteristics of gnostic thought, taking mainly Voegelin’s ideas as a starting point. After this I analyse the antecedents of gnostic thought in the theological reflections of Joachim of Fiore and the nominalism of William of Ockham.

Keywords: modern and contemporary Gnosticism; immanentist philosophy; nature; realism

Para realizar un análisis de los antecedentes teóricos que propicia el surgimiento del gnosticismo moderno y contemporáneo conviene: primero, precisar lo que se entiende por gnosticismo moderno y contemporáneo; segundo, referirse a lo que se presenta no solo como algo anterior o semejante, sino como algo que constituye el fundamento del gnosticismo de los últimos siglos. Para estos efectos, entendemos que gran parte de estos –los cuales, desde ya, debido a su complejidad, resultan bastante oscuros– provienen, al menos, de dos autores fundamentales: Joaquín de Fiore (1135-1202) y Guillermo de Occam (1287-1347).

La razón por la que trataremos a estos autores son varias, pero todas relacionadas con el modo en que comprendemos el gnosticismo de la era moderna y contemporánea, principalmente a partir de las ideas de Voegelin (1901-1985)¹. Al respecto, resulta imperioso mencionar que, al estudiar este gnosticismo, lo primero que aparece con cierta evidencia es un conjunto de ideas y tópicos difíciles de ordenar y, por consiguiente, de precisar en una estructura formal que comúnmente va de ciertos principios o evidencias al establecimiento de afirmaciones respecto de una determinada realidad ulterior. En efecto, se trata de diversas ideas que no expresan un orden claro a partir del cual se pueda realizar un análisis sistemático. Es más, al profundizar en los fundamentos centrales que constituyen el gnosticismo, parecen más claros sus correlatos en la realidad, a modo de efectos suyos, que su misma identidad o esencia situada a modo de causa. En concordancia, es menester exponer aquellos tópicos que tienen mayor inteligibilidad dentro de este fenómeno gnoseológico, intentando así dar con algunos de sus antecedentes teóricos, al menos a partir del análisis que surge de su expresión en la realidad concreta.

Detengámonos entonces a precisar cuáles son aquellos aspectos que en estos autores vemos como antecedentes, precisando primero lo que se comprende por este fenómeno gnóstico moderno y contemporáneo.

¹ Cf. Voegelin, E., *The New Science of Politics; Los movimientos de masas gnósticos como sucedáneos de la religión; y Ciencia, política y gnosticismo*.

1. Propiedades fundamentales del gnosticismo moderno y contemporáneo

La inteligibilidad del concepto de gnosticismo exige por fuerza que resulte imposible mencionarlo si, para dicho análisis, no se precisa de una estructura teórica que permita por comparación (al menos), y desde la crítica, precisar lo que entendemos por tal. Esto exige, por tanto, que el análisis del mismo se realice –así lo consideramos– desde la filosofía del ser² y, evidentemente, desde el pensamiento de Voegelin.

En esta dirección, por tanto, se puede afirmar sin temor que no se puede hablar de gnosticismo sin vincularlo a un vacío existencial o, dicho de otro modo, a una vaguedad, o quizás a una vacuidad, ontológica. Toda pregunta sobre aquellas causas que otorgan sentido a la realidad queda fuera, a su vez, de toda indagación gnoseológica gnóstica, al menos en la referida a la moderna y contemporánea. Esto implica que toda la filosofía del ser, con sus conceptos radicales que permiten un acercamiento a la realidad en sí misma considerada (como lo son la naturaleza, el acto de ser, la sustancia, etcétera), queda inmediatamente fuera de todo análisis teórico que las sitúe siquiera como objeto de estudio. Menos aún como fundamento, precisamente porque el gnosticismo, como menciona acertadamente Voegelin, nace desde un *desconcierto*, un vacío de sentido que termina con la pretensión de dar significado a la existencia, estableciéndose, así como una realidad paralela³. O como sostiene Sánchez de

² El concepto de filosofía del ser se refiere formalmente a la tradición de pensamiento realista heredado del pensamiento de Santo Tomás de Aquino. En este sentido, se trata de una filosofía de la existencia, por cuanto desde ella se asume de modo radical la primacía del acto de ser (*actus essendi*) por sobre la esencia (*essentia*), cuestión no solo relevante para la comprensión del análisis de este trabajo, sino central también para identificar la radical originalidad del pensamiento del Aquinate, respecto de Aristóteles principalmente, y del posterior realismo pensante hasta nuestros días. Este pensamiento se puede ver reflejado en autores como Maritain y Leroy, quienes critican la filosofía moderna –entre otras cosas–, por equivocar el orden que la misma realidad sugiere en torno a las nociones de ser y pensamiento. En efecto, Maritain afirma, en una crítica principalmente a la filosofía heredera del pensamiento cartesiano y kantiano, que “no se piensa lo pensado sino después de haber pensado lo pensable ‘apto para existir’ (lo real al menos posible); lo primero que se piensa es el ser independiente del pensamiento” (Maritain, J., *Los grados del saber*, p. 30). Y lo mismo profundiza Leroy al afirmar: “Más tal filosofía ‘que tiene el coraje de afrontar las realidades extramentales, de juzgar de lo que es...’ y ‘cuya humildad propia consiste en hacerse medir por las cosas’ no quiere ‘pagar la posesión de las cosas con el abandono de los problemas propios del espíritu’. ¡Muy al contrario! En esta actividad que lo abre a la totalidad del ser, el espíritu se revela a sí mismo, en su infinita capacidad receptiva, la inmaterialidad y la pura inmanencia de su vital energía, sus recursos de adaptación y sus diversas líneas de finalidad: como un mundo propio y organizado, un objeto que solicita la reflexión metafísica. Así una filosofía del ser debe ser al mismo tiempo y por excelencia una filosofía del espíritu”. (Leroy, M-V., “El saber especulativo”, p. 291).

³ Cf. Voegelin, E., *Science, Politics and Gnosticism*, pp. 7ss.

Loria: “una especie de mundo de ensueño que reemplaza a la compleja realidad; los soñadores adoptan el vocabulario de la realidad, pero tienden a cambiar su significado como si el ensueño fuese verídico”⁴.

El gnosticismo comienza así desde una posición paradójicamente voluntarista, y no por conclusiones racionales que la lleven a tal carencia de sentido que le exija por fuerza otorgar un nuevo orden o una nueva forma de mirar la realidad. Este voluntarismo, por tanto, lleva al gnóstico a percibirse aprisionado en un mundo que ya no contempla, pues él no forma parte de este. Fue lanzado a él, conduciéndolo irremediabilmente a una actitud que sostiene que “la creencia de que todos los males de la situación son debidos a una mala organización de la existencia en el mundo...; los gnósticos no se inclinan a admitir que es la humanidad en general, y especialmente ellos mismos, quienes son defectuosos. Si en la situación hay algo que no es como debiera ser, entonces creen que hay que buscar su causa en la maldad del mundo”⁵.

Con todo, resulta fundamental otro concepto o característica propia: la *salvación*, la cual no significa otra cosa sino liberarse de este mundo. La respuesta del gnosticismo moderno es sencilla en su tesis, pero compleja en su praxis. En efecto, la tesis central es que el gnóstico se salva a sí mismo⁶ y para lograrlo debe asumir el proceso dialéctico materialista que se da en la naturaleza para poder alcanzar el estado de lo que Voegelin identifica –tomando las palabras de Nietzsche– con el superhombre⁷. Como señala Juan Antonio Widow, la acción redentora pasa de Dios al hombre⁸ y de este modo lograr un estado análogo al que el cristianismo ha denominado como “paraíso”, aunque en un orden inmanente⁹. Este nuevo orden inmanente es la base donde se sostiene todo

⁴ Sánchez de Loria Parodi, H., “El gnosticismo político”, p. 158.

⁵ Voegelin, E., *Science, Politics and Gnosticism*, pp. 18-19.

⁶ Isler, C., *Eric Voegelin, modernidad e ideologías*, p. 1.

⁷ *Ibid.*

⁸ Widow, J.A., *El hombre, animal político*, p. 183.

⁹ Esta salvación de orden inmanente, que integra esencialmente al gnosticismo en todas sus expresiones en la historia, encuentra su origen –a juicio de Voegelin– en el cientificismo como uno de sus movimientos más determinantes y expresivos, al punto de tener cada una de las ciencias, en específico las empíricas y sociales de origen moderno y contemporáneo, una respuesta que contribuye, en cierto modo, según la ciencia con la cual el gnóstico se identifique, a esta salvación de orden inmanente. Este orgullo inmanente es el que mueve al gnóstico, entonces, a recibir de modo acríptico estas respuestas trascendentales de las ciencias inmanentes: “El cientificismo ha permanecido hasta hoy como uno de los movimientos gnósticos más pujantes dentro de la sociedad occidental y el orgullo inmanentista de la ciencia es tan fuerte que incluso las ciencias especializadas nos han dejado cada una un sedimento específico en sus diversas versiones de la salvación por medio de la física, la economía, la sociología, la biología y la psicología” (Voegelin, E., *Science, Politics and Gnosticism*, p. 199).

gnosticismo, y no solo en sus diversas expresiones contemporáneas, aunque en ellas se exprese de un modo más evidente: “estas corrientes contemporáneas [marxismo, fascismo, nacional-socialismo, feminismo, ecologismo y todas las variantes de estos movimientos, expresiones y corrientes] son el fruto de un largo proceso de inmanentización, proceso gradual, complejo, marcado más por el dinamismo de las experiencias que por las ideas concretas”¹⁰.

De ahí que el mismo Voegelin afirme, ante la aparente distancia irreconciliable entre ideologías como el liberalismo y el marxismo, que “es fácilmente imaginable la indignación de un liberal humanista cuando se le diga que su tipo particular de inmanentismo es un paso adelante en el camino que conduce al marxismo”¹¹.

Con todo, en continuidad al *desconcierto* y *salvación* como conceptos centrales de la actitud y gnoseología fundante del gnosticismo moderno y contemporáneo (sea este consciente o inconsciente en el que se identifica con él), se suma la imposibilidad de disociar la incorporación subjetiva de esta dialéctica materialista sin una intromisión directa en este mundo que *a priori* se califica como hostil. Se trata evidentemente de una construcción que se erige destruyendo y confrontando. Sin embargo, como afirma Massini, tal hostilidad y, por lo mismo, la presencia del mal en el mundo, no proviene del hombre, que por naturaleza es bueno, sino de una *defectuosa estructura* del cosmos y de la sociedad¹². Aquí Voegelin es preciso al afirmar que el fundamental asomo del gnosticismo en el pensamiento radica en una cuestión de carácter actitudinal: “los gnósticos no se inclinan a admitir que es la humanidad en general, y especialmente ellos mismos, quienes son defectuosos. Si en la situación hay algo que no es como debiera ser, entonces creen que hay que buscar su causa en la maldad del mundo”¹³.

De modo que, desde esta perspectiva, este proceso de salvación va directamente relacionado con la destrucción de las instituciones que conforman *esta realidad*. Resulta así coherente, entonces, que las fases para esta salvación gnóstica se vinculen con *prácticas rupturistas* o, al menos, extremistas, que van desde la magia a la pseudomística, de las prácticas libertinas hasta el ascetismo

¹⁰ Sánchez de Loria Parodi, H., “El gnosticismo político”, pp. 156-157 (el corchete es mío).

¹¹ Voegelin, E., *Nueva ciencia de la política*, p. 195.

¹² Massini Correas, C., *Sobre ideología y gnosticismo*, p. 3.

¹³ Voegelin, E., *Los movimientos de masas gnósticos como sucedáneos de la religión*, pp. 11-12.

absoluto, aunque siempre transitando por el indiferentismo que provee a la conciencia cierto respaldo moral para poder acometer actos de esta naturaleza¹⁴.

Como una cuarta propiedad se ubica el radical convencimiento de que solo mediante la destrucción del mundo viejo puede el gnóstico alcanzar la salvación y así el logro de este mundo nuevo, es decir, este mundo de *libertad*, alcanzando en definitiva el total *despliegue de la conciencia*, la cual permite así al gnóstico percibirse como desembarazado de todo aquello que lo ataba a esta prisión. Como el objetivo gnóstico se alcanza mediante el proceso de concientización, entonces la liberación o salvación proviene en definitiva del conocimiento, de la *gnosis*. De este conocimiento mágico que permite que el hombre vea esta prisión y alienación y, a su vez, se vea a sí mismo como verdadera vida. En efecto, la salvación antes mencionada pasa por comprender que no es estrictamente de orden personal, sino más bien universal, cósmica, pues mediante la *gnosis* el hombre logra redimir el mundo entero. De este modo, quien no participe de la acción redentora, debe ser destruido¹⁵.

Vemos así una unidad existente entre la *gnosis* y la liberación. El gnóstico se comprende como un liberador o libertador: es quien tiene acceso a la salvación propia y ajena. El paso, por tanto, a la consideración de la libertad, entendida como mera expresión (imperio) de la voluntad como fin en sí misma, era algo natural, así como la consideración del bien como homologable al puro despliegue de la voluntad individual. Esto queda gráficamente expresado en la expresión de Nietzsche: “pues bien, si a vosotros es posible, dad un paso adelante: amate a ti mismo como fuente de la gracia y de ese modo ya no necesitarás a tu Dios, y podrás representar dentro de ti mismo todo el drama de la caída y la redención hasta el final”¹⁶.

Como un quinto y última característica propia del gnosticismo moderno y contemporáneo, se subraya la *dualidad* tanto ontológica como antropológica. En este sentido, bajo la comprensión del hombre como semejante a lo divino y, en consecuencia, principio del bien, son en definitiva los poderes hostiles de este mundo los que trabajan para mantener al hombre en la ignorancia de esta

¹⁴ La carencia de un orden de principios, consciente o inconscientemente, lleva al hombre a ser causa absoluta de todo orden moral, lo que deja al escrutinio de la facultad judicativa en un plano ajeno, precisamente al no ser una necesidad para el establecimiento de normas de conducta en la medida en que la naturaleza en sí, y el fundamento del orden moral, quedan desvanecidos de una conciencia que se comprende como fundamento de sí y de todo cuanto considera, sea esto en el orden práctico o especulativo.

¹⁵ Voegelin, E., *Nueva ciencia de la política*, p. 184.

¹⁶ Nietzsche, F., *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, p. 79.

suprema verdad, a saber, su origen divino¹⁷. En efecto, como afirma Sánchez de Loria, siguiendo la argumentación de Voegelin, el momento decisivo en la historia llegaría para el gnóstico contemporáneo “cuando el hombre volviese sobre sí mismo esa proyección (de Dios) disolviendo la ilusión, y tomara conciencia de que él mismo es Dios y como consecuencia se transformara en superhombre”¹⁸.

Una vez identificadas, entonces, las características propias del gnosticismo (a saber, el desconcierto, la salvación, las prácticas rupturistas, el despliegue de la conciencia y la dualidad), vemos que queda todo a disposición para el surgimiento de un ideólogo que permita construir todo lo que la gnosis destruyó; un ideólogo con un constructo teórico que otorgue certeza al gnóstico moderno y contemporáneo a través de una sociedad donde el despliegue de sí mismo sea total, tanto a nivel personal como en su despliegue social transformador y de superación. En definitiva, un ideólogo que siente las bases de una sociedad nueva bajo un sistema cerrado de ideas cuya praxis consista en la construcción de un entorno social y de una vida donde el hombre se sitúe como respuesta a toda interrogante que pretenda dilucidar el sentido último, sea propio o de la realidad toda¹⁹, quedando así sembrado el paso al surgimiento de la ideología²⁰.

¹⁷ Cf. Voegelin, E., *Nueva ciencia de la política*. La influencia de Feuerbach en su libro *La esencia del cristianismo* es central para la tesis gnóstica contemporánea. La *antropologización* de Dios o, si se prefiere, la *deificación* del hombre, permite la elaboración de un respaldo argumentativo para la construcción teórica de una fundamentación inmanente de toda la realidad y del ser humano, así como también del sentido último de los mismos.

¹⁸ Sánchez de Loria Parodi, H., “El gnosticismo político”, p. 157.

¹⁹ Una síntesis del proceso que hemos descrito anteriormente se expresa en las etapas distinguidas por Sánchez de Loria –sin extenderse en algunos aspectos que hemos mencionado en el cuerpo del presente artículo–, identificando lo central del proceso gnóstico para la culminación de una praxis siempre rupturista: “En primer término el gnóstico es un individuo descontento de la situación social; 2) este descontento se debe a que percibe con claridad una mala organización de la existencia en el mundo; 3) esa mala organización puede ser extirpada en un proceso histórico, el mundo que es malo debe convertirse históricamente en bueno; 4) y el instrumento, el medio para resolver el problema humano es un conocimiento, la gnosis, un tipo particular de saber, un saber especial que nos liberará de la agnosia, o sea de la ignorancia en que estamos sumidos. 5) Esta clave, este saber liberador para uno y el mundo nos permitirá resolver definitivamente la situación; 6) este conocimiento especial, salvador, está encarnado en uno o varios personajes que aparecerán ante los ojos de todos como caudillos o profetas del nuevo tiempo que se avecina” (Sánchez de Loria Parodi, H., “El gnosticismo político”, p. 158).

²⁰ Las consecuencias de los diversos movimientos gnósticos modernos y contemporáneos se obscurecen cuando no solo se posee una visión immanente de la realidad, como expresaba Voegelin, sino también –y fundamentalmente– porque se siente *orgullo* por tal immanencia y un convencimiento radical de que toda solución pasa por la toma de conciencia que lo *convierte* en gnóstico: “En el fondo late en estos movimientos el intento de construir el paraíso en la tierra, con todos los padecimientos que eso ha traído aparejado: innumerable cantidad de víctimas, sufrimientos, guerras generalizadas dirigidas por estos iluminados, seguros de contar con la clave para la solución de los problemas humanos” (Sánchez de Loria Parodi, H., “El gnosticismo

No obstante, este gnosticismo moderno y contemporáneo encuentra sus antecedentes en la simbología histórico-secularizada que se halla en los autores antes mencionados en la introducción, Joaquín de Fiore y Guillermo de Occam. Veamos brevemente cómo se sitúan ambos autores como antecedentes del gnosticismo moderno y contemporáneo.

2. Antecedentes del gnosticismo moderno en Joaquín de Fiore

En Joaquín de Fiore, encontramos un antecedente de elementos propios del gnosticismo, expresados en la teoría política moderna. En efecto, el milenarismo²¹ del cisterciense se ha replicado, aunque en otro orden, en la teoría política de algunos ideólogos como Comte, Marx, Hegel y Nietzsche. Intentando hacer una teología de la historia, de Fiore divide esta última en tres edades: la del Padre, la del Hijo y la del Espíritu. Su comprensión de estas edades puede caracterizarse de la siguiente manera: la primera etapa es la creación del mundo, el imperio de la Ley y la encarnación del Hijo; la segunda, comienza con la redención del Hijo y termina en su época; y la tercera, es la edad en la que se llegará a la perfección, entendiendo por esta la plena liberación en manos del amor del Espíritu. Según de Fiore: “El primer estadio vivió del conocimiento. El segundo se desarrolló bajo el poder de la sabiduría. El tercero se difundirá en la plenitud de la inteligencia. En el primero, reinó la servidumbre. En el segundo, la sumisión filial. En el tercero, comenzará la libertad. El primero, transcurrió en los azotes. El segundo, en la acción. El tercero, transcurrirá en la contemplación. El primero vivió en el temor. El segundo, en la fe. El tercero vivirá en la verdad”²².

Aquí vemos no solo un criterio divisorio de la historia, sino también, y más relevante incluso, la comprensión de una sucesión evolutiva, donde finalmente se inmanentiza la escatología heredera de la tradición cristiana, en la que el estado anterior muere para dar origen a otro que es superior. Por eso, el mismo monje asume que en el último estado, el del Espíritu, tal como lo expone Forment al comentar esta teoría²³, ya no serán necesarios, por ejemplo, el clero,

político”, p. 160). Para una comprensión acabada entre ideología y gnosticismo, véase también: Massini Correas, C., *Sobre ideología y gnosticismo*.

²¹ En el presente artículo no trataremos el milenarismo de Joaquín de Fiore por estar fuera de los objetivos del presente trabajo. Para una comprensión más acabada, Cf. Saranyana, J.I., “Sobre el milenarismo de Joaquín de Fiore. Una lectura retrospectiva”; cf. Castañeda, P. y M. Cociña (coords.), *Los milenarismos en la historia*, pp. 27-33.

²² Joaquín de Fiore, *Concordia*, V, 8, 112. Edición: *Liber concordie novi ac veteris Testamenti*, Venecia, 1527.

²³ Forment, E., *Historia de la filosofía medieval*, p. 106.

el magisterio, ni los sacramentos, debido a que esta nueva era entregará una inteligencia que será capaz de otorgar mayor lucidez a los hombres sobre el esencial mensaje de las escrituras. Así, la Iglesia, como administradora de la gracia, evidentemente no tendría ninguna necesidad de existir, la que por lo demás comprendía como paganizada.

En definitiva, la esperanza escatológica queda deformada en su sentido espiritual convirtiéndose en inmanente y material. La historia se presentaba en el pensamiento del cisterciense como un proceso de desarrollo progresivo hacia un estado final que habría de tener lugar *dentro* de ella y no después de la historia, como en la teología de san Agustín o de santa Margarita María de Alacoque²⁴. Este milenarismo, que se ha atribuido por siglos a Joaquín de Fiore y que, a su vez, generó innumerables críticas, no será abordado en este trabajo, sino solo el modo en que este se comporta como antecedente en la concepción y aplicación moderna y contemporánea de un pensamiento con estructura y espíritu similares. En este sentido, queremos destacar los símbolos que de su pensamiento se heredan.

La división de la historia, concebida por el cisterciense como una secuencia de tres edades, la podemos ver reflejada, material y formalmente, por ejemplo, en la ideología marxista. En efecto, Marx comprende la misma sucesión en la historia, aunque solo con componentes de orden inmanente. La división que propone se reduce a tres períodos: el del comunismo primitivo, el de la lucha de clases y el del comunismo, que es la dictadura del proletariado. En Comte hay una misma cantidad de edades, la de la niñez o religiosa, la de la juventud o metafísica y la de la adultez o científica (positiva)²⁵. Igualmente vemos el correlato en Hegel en su división de las tres etapas de la dialéctica²⁶ o en los historiadores, como es el caso de Cristóbal Cellarius, con su división de Edad Antigua, Media y Moderna²⁷.

Por eso, al respecto, volviendo a Voegelin, este afirma que la escatología moderna gnóstica, es decir, de carácter inmanentista, comprende un movimiento hacia un fin que pretende alcanzar la perfección, al igual que el cristianismo. Sin embargo, a diferencia de este, el fin escatológico inmanente es más bien vago. Su expresión más común es el denominado *progresismo*. En efecto, el

²⁴ Cf. Canals Vidal, F., *Mundo histórico y Reino de Dios*.

²⁵ Cf. Comte, A., *Curso de filosofía positiva*.

²⁶ Cf. Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*.

²⁷ Cf. Cellarius, C., *Historia Medii Aevi a temporibus Constanini Magni ad Constaninopolim a Turcis captam deducta*.

significado del progresismo no es otro sino la expresión de un movimiento que, en rigor, no dice específicamente nada del fin hacia el cual manifiesta tender. Sin embargo, para los gnósticos o inmanentistas, esa imprecisión es algo inexistente, pues se lo concibe como algo bueno y deseable en sí mismo. Se trata, evidentemente, de una profundización más desde una esperanza que de una conclusión lógica a fuerza de premisas o principios evidentes a la experiencia humana. Además del fin, los medios tampoco quedan, en concordancia, establecidos con mediana claridad. Esto lleva irremediamente a constituir al gnosticismo como una utopía. Se trata, en consecuencia, de alcanzar un mundo que, como no tiene sus raíces en principios evidentes a la luz natural de la razón, solo existe en el constructo teórico de los ideólogos y en aquellos que, sin mucha crítica sobre el mismo, lo buscan.

Con todo, el inmanentismo entonces asume una simbología cristiana bajo la comprensión de que solo se alcanza la perfección por medio de la transfiguración revolucionaria de la naturaleza humana (como ocurre, por ejemplo, con el marxismo)²⁸, cuestión que solo es posible cuando se percibe al símbolo de la fe como un objeto de experiencia y sentido inmanente. El punto es que el cristianismo, a partir de autores como san Ireneo, san Justino o el mismo san Agustín, comprende el sentido de la historia como no *de* este mundo, sino de Dios. La centralidad de sentido está en la vida futura que trasciende el orden material y finito y, por lo mismo, la salvación no radica en este plano de existencia. Por eso se hace necesario para el gnóstico moderno buscar los principios o ideas fundantes que den sentido a esta nueva situación y pretensión humana. He ahí la toma de conciencia del gnosticismo que devuelve al hombre lo que alguna vez le dio a Dios. Así encontramos, detrás de esta pretensión, una nueva esperanza depositada ahora en el poder del hombre expresado en la ciencia y en la técnica. Ellas, y solo ellas, podrán dar sentido a esta crisis en la que el hombre debe ir paulatinamente afirmándose a sí mismo. El hombre encuentra para sí su sentido. La ciencia ahora tiene y debe resolverlo todo, sostenido en la sobreestimación del hombre respecto de sí. En efecto, el hombre verdadero no debe ser iluso y creer en una realidad superior a él que otorga sentido a todo, sino ateo, pues así es capaz de absorber al superhombre-dios y convertirse en él. Como afirma Voegelin, la conclusión lógica de lo anterior ha de ser que todo aquel que no viva de acuerdo a este nuevo hombre debe ser aniquilado, sosteniéndose así toda praxis política en una emoción fundamental:

²⁸ Voegelin, E., *Nueva ciencia de la política*, p. 121. Véase también Ramos, N., *El fundamento del orden en Voegelin. Una comparación con san Agustín y santo Tomás*.

la *indignación*; reduciéndose por tanto su deber cívico a uno solo, a saber, la *denuncia*; y ejecutando la única sentencia posible: la *eliminación*²⁹.

En consecuencia, la inmanentización de la escatología cristiana por parte de Joaquín de Fiore nos ofrece un claro antecedente gnoseológico del gnosticismo moderno y contemporáneo tal como se describió más arriba, reflejado en símbolos que hoy se ven en la escatología moderna. Estos símbolos son el de la división y sentido de la historia la imagen del liberador, la del profeta que revela el estado de prisión y la de la esperanza en un nuevo reino, cuyos miembros son hombres poseedores de este conocimiento que hace innecesario toda acción redentora de la gracia³⁰. Esto convierte al cisterciense en el primer pensador que inmanentiza lo trascendente. Sin embargo –y creemos importante afirmarlo–, sería falso pensar en el cisterciense como un gnóstico. Simplemente, lo que se pretende establecer en estas páginas es que en su pensamiento está la raíz, al menos en el mundo cristiano, de lo que después va a formar parte sustantiva de la teoría gnóstica moderna y contemporánea. Sería forzoso concluir, y en esto concordamos con Voegelin, que desde la obra de Joaquín de Fiore existiese la más mínima intención de inmanentizar la escatología cristiana: “en la lógica errada de su punto de partida [del pensamiento de Joaquín de Fiore] se encontraban los gérmenes que llevarían a una serie de metamorfosis que harían prácticamente irreconocible su elaboración primigenia”³¹.

Por eso, su pensamiento viene a ser una pretensión que se transforma a la larga en un punto de inflexión, en la que la gnosis empieza a ocupar un lugar dentro de la historia de occidente, al menos a un nivel de élite teórica; cuestión no menor al momento de revelar la influencia que tuvo dicha élite en los sucesos ocurridos en los siglos XVIII y XIX.

Vemos, con todo, la influencia del pensamiento de Joaquín de Fiore limitada a un orden histórico con todos los matices antes señalados. Sin embargo, la comprensión más acabada del gnosticismo, detallado más arriba, se sigue de una pérdida de nociones fundamentales que corresponden más bien a la filosofía del ser. Nos referimos fundamentalmente a conceptos como naturaleza, acto de ser y persona, como se mencionó al comienzo. Y la ausencia de dichos conceptos nos parece que tiene su base en Guillermo de Occam.

²⁹ *Ibid.* pp. 64-67.

³⁰ Un trabajo que desarrolló específicamente esta dimensión redentora del gnóstico es el de Isler, C., *Eric Voegelin, modernidad e ideologías*.

³¹ Verdera, H.A, “Joaquín de Fiore y Santo Tomás de Aquino: implicancias actuales de una polémica”.

3. Antecedentes del gnosticismo moderno en Guillermo de Occam

Las consecuencias que el nominalismo occamista generó en la historia de la filosofía son bien conocidas, fundamentalmente por el tomismo y aristotelismo contemporáneo³². Sin embargo, en esta ocasión quisiera referirme específicamente a una consecuencia relativa a dos nociones fundamentales de la filosofía del ser y que, por su influencia posterior, se convirtió a nuestro juicio en un presupuesto gnoseológico del gnosticismo moderno y contemporáneo. Nos referimos a las nociones antes mencionadas: naturaleza y persona.

En la *Suma de Lógica*, Occam sentencia que el universal no preexiste en el objeto, puesto que la realidad es individual, de modo que aquel no es más que una elaboración mental que, a su vez, es efecto de la reflexión sobre las intuiciones sensibles o, lo que es igual, un símbolo que expresa el modo como se agrupan un conjunto de individuos reales semejantes bajo un mismo concepto. Esto implica que es equivalente la noción universal a la noción tomista de género. El universal, afirmará el monje, se dará solo en la intención existente en el alma cuando predica de muchos, como queda en evidencia de sus propias palabras: “lo universal es pues una intención singular, de la misma alma, predicable de muchas cosas, y es universal, no para sí ni en sí misma, sino en orden a estas cosas, ya que se llama universal en cuanto predicable de las cosas, y singular en cuanto existe en el alma”³³.

Ahora bien, como afirma Canals Vidal, la verdadera fisonomía del nominalismo occamista se revela en la crítica a las doctrinas que sostienen la existencia de los universales en las cosas³⁴. En efecto, el mismo Occam lo declara: “creen algunos que... existe sin embargo en cierto modo fuera del alma y en los individuos, no distinguiéndose realmente de ellos, sino tan solo formalmente..., pero esta opinión parece ser irracional, porque en las criaturas no puede existir distinción alguna fuera del alma, cualquiera que sea, a no ser que existan cosas distintas”³⁵.

No existe, por tanto, una identificación de su carácter individual con su naturaleza. Cada cosa es en sí misma y no por algo que sea diferente de ella misma. Así, el nominalismo occamista se funda en un postulado de unidad

³² Cf. Canals Vidal, F., *Sobre la esencia del conocimiento*; Fabro, C., *Introduzione all'ateismo moderno*; cf. Maritain, J., *Los grados del saber*; cf. Gilson, E., *El tomismo. Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*; cf. Corazón González, R., *Agnosticismo*.

³³ Guillermo de Ockham, *Suma de Lógica*, c.14.

³⁴ Cf. Canals Vidal, F., *Historia de la filosofía medieval*, p. 290.

³⁵ Guillermo de Ockham, *Suma de Lógica*, c.16.

esencial de la singularidad que, obviamente, se derrumba con la aseveración de la existencia de naturalezas comunes con sus correspondientes distinciones formales entre caracteres genéricos específicos e individuantes³⁶.

En consecuencia, la noción de naturaleza, comprendida por ejemplo por Boecio como la diferencia específica que informa cualquier cosa³⁷, es decir, lo que completa la definición de especie, o como la esencia de la cosa en cuanto está ordenada a su operación propia de la cosa misma, de acuerdo a la enseñanza de Tomás de Aquino³⁸, queda al margen y desprovista de todo respaldo gnoseológico, al menos de acuerdo a la filosofía del franciscano.

Respecto de la persona (humana), reconoce la existencia de varios seres parciales, es decir, la realidad de cada una de las partes del hombre, al punto de afirmar que en el hombre son diferentes el alma intelectual de la sensitiva, así como también esta última de la forma de corporeidad³⁹. Ante esto, la filosofía de la naturaleza y la metafísica tomista de herencia Aristotélica pierden todo su valor. Así, la concepción del hombre en tanto persona, entendiendo por esta, de acuerdo al Aquinate, aquella identidad tomada desde el acto de ser que lo constituye como lo que en toda naturaleza es perfectísimo, es decir, lo que subsiste en la naturaleza racional, centrándose así en la subsistencia por su perfección ontológica, ya no tiene sentido. Todo lo que cae bajo este concepto, como dignidad, subsistencia, individualidad, etcétera, es simplemente una construcción del entendimiento, lo cual evidentemente se extiende a la noción de persona, aun cuando este concepto exprese lo que es singularísimo, pues dicha singularidad se sigue de su acto de ser, y no de su dimensión material captable por los sentidos. Por eso, Canals Vidal, consciente de esta concepción occamista, afirma: “*algún hombre* significa la naturaleza, o el individuo por la parte de la naturaleza, con el modo de existir que compete a los singulares; pero este nombre persona no es impuesto para significar el individuo por parte de la naturaleza, sino para significar una realidad subsistente en tal naturaleza”⁴⁰.

La concepción de persona, por tanto, no se toma del género o de un concepto universal de naturaleza, sino que, mediante este, se nombra el carácter subsistente de un determinado ente en tal naturaleza.

³⁶ Canals Vidal, F., *Historia de la filosofía medieval*, p. 291.

³⁷ “Natura est unam quamque rem informans specifica differentia” (Boethius, “Liber de Duabus Naturis Contra Eutychem et Nestorius”, en: Migne, J.P., *Patrologiae Cursus Completus*, Paris: Ecclesia Latina I, 1844-1855, (PL, 1342, B).

³⁸ Tomás de Aquino, *El ente y la esencia*.

³⁹ Cf. Occam, G., II Sent. 22.

⁴⁰ Canals Vidal, F., *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, p. 332.

En definitiva, las nociones de naturaleza y persona no encuentran lugar en el pensamiento de Occam, y lo mismo ocurre en definitiva con una fundamentación de la metafísica, por lo que la realidad queda desarraigada de su sustrato ontológico, cuestión central para el surgimiento del posterior racionalismo y, evidentemente, para el gnosticismo moderno y contemporáneo.

Conclusión

En conformidad a los objetivos planteados al comienzo de la presente investigación, concluimos lo siguiente:

Primero: se pueden identificar claramente las siguientes características del gnosticismo moderno y contemporáneo, a saber, el desconcierto, la salvación, las prácticas rupturistas, el despliegue de la conciencia y la dualidad, claramente identificables dentro de los movimientos, doctrinas e ideologías gnósticas.

Segundo: el antecedente de la gnosis moderna y contemporánea en la immanentización de la teología cristiana de Joaquín de Fiore, que se ve plasmada en la división y sentido de la historia, así como también en la imagen de un liberador y profeta que otorga una nueva esperanza que permitirá salir de la prisión en la que se encuentra el hombre, esperanzado de un reino solo accesible a los que tengan el conocimiento salvífico, es decir, la gnosis.

Y, tercero: la eliminación de conceptos metafísicos fundamentales (como los de naturaleza y persona) como herencia de la intromisión del pensamiento de Guillermo de Occam en occidente. En efecto, la eliminación de las nociones de naturaleza y persona dejó abierta la posibilidad de ordenar el mundo del modo en que a cualquiera se le ocurra. Al existir una naturaleza y una persona que se desenvuelve en ella, existen normas impuestas por esta misma que, al seguirlas, hará que el sujeto personal alcance su plenitud. Pero una vez borradas, se elimina todo vestigio de orden previo que el sujeto pudiese concebir a partir solo de sus inclinaciones de orden afectivo. La misma voluntad deja de ser apetito intelectual y comienza por erigirse como autodeterminación arbitraria autorreferente, ya que, por obvias razones, no existe ley u orden natural al desconocer la naturaleza. Libertad, así, no es más que el despliegue de la autorrealización⁴¹.

⁴¹ Efectivamente, Occam habla de ley natural, pero no al modo tomasiano, sino comprendiendo que esta no es eterna y que está íntimamente vinculada al arbitrio divino, por lo que, si Dios decide, puede ser modificada.

De ahí que el gnosticismo moderno y contemporáneo ponga toda su motivación en la dimensión volitiva del hombre, comprendiendo que su mayor dedicación debe estar, tal como lo afirma Voegelin, en hacer frente a su naturaleza y Dios⁴².

Recibido: 09/08/2021

Aceptado: 27/06/2022

Bibliografía

- Boethius, “Liber de Duabus Naturis Contra Eutychen et Nestorius”, en: Migne, J.P., *Patrologiae Cursus Completus*, Paris: Ecclesia Latina I, 1844-1855.
- Canals Vidal, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, 1987.
- Canals Vidal, F., *Historia de la filosofía medieval*, Barcelona: Herder, 1992.
- Canals Vidal, F., *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, Barcelona: Scire Selecta, 2004.
- Canals Vidal, F., *Mundo histórico y Reino de Dios*, Barcelona: Scire, 2005.
- Castañeda, P. y M. Cociña (coords.), *Los milenarismos en la historia*, Córdoba: Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, 1996.
- Cellarius, C., *Historia Medii Aevi a temporibus Constanini Magni ad Constaninopolim a Turcis captam deducta*, Montana: Kessinger Publishing LLC, 2009.
- Comte, A., *Curso de filosofía positiva*, Buenos Aires: Punto de Encuentro, 2010.
- Corazón González, R., *Agnosticismo*, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1997.
- Fabro, C., *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma: Editrice Studium, 1964.
- Forment, E., *Historia de la Filosofía medieval*, Madrid: Palabra, 2004.
- Gilson, E., *El Tomismo*, EUNSA, 1978, Pamplona, España.
- Guillermi de Ockham, *Opera philosophica et theologica. Scriptum in librum primum Sententiarum*, Nueva York: St. Bonaventure Publications, v. I, 1967.
- Guillermo de Ockham, *Suma de Lógica*, Madrid: Norma, 1995.
- Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Reedicción Editorial, Colección Filosofía Clásicos, 2015.
- Isler, C., *Eric Voegelin, modernidad e ideologías*, Memoria de título (Ciencias Jurídicas y Sociales), Valdivia: Universidad Austral de Chile, 2003.
- Joaquín de Fiore, *Liber concordie novi ac veteris Testamenti*, Venecia, 1527.
- Leroy, M-V., “El saber especulativo”, en: Gilson, É., *Jacques Maritain, su obra filosófica*, Buenos Aires: Desclée, 1950.
- Maritain, J., *Los grados del saber*, Buenos Aires: Club de Lectores, 1953.
- Massini Correas, C., *Sobre ideología y gnosticismo*, Biblioteca digital de la Universidad Católica Argentina, XXXVIII Semana Tomista, Congreso Internacional, 2013.

⁴² Cf. Voegelin, E., *Nueva ciencia de la política*, p. 103.

- Nietzsche, F., *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, Cano, G. (trad.), Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
- Ramos, N., *El fundamento del orden en Voegelin. Una comparación con san Agustín y santo Tomás*. Mar del Plata: Universidad de Fasta Ediciones, 2010.
- Sánchez de Loria Parodi, H., “El gnosticismo político”, en: *Sapientia*, v. LXX (2014), pp. 155-163.
- Sancti Thomae de Aquino, *Opera Omnia: iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 43: De ente et essentia*, Roma: Editori di San Tommaso, 1976.
- Saranyana, J.I., “Sobre el milenarismo de Joaquín de Fiore. Una lectura retrospectiva”, en: *Teología y Vida*, v. XLIV (2003), pp. 221-232. <https://doi.org/10.4067/S0049-34492003000200007>
- Tomás de Aquino, *El ente y la esencia*, Forment, E. (trad.), 2da. edición, Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 2006.
- Verdera, H.A., “Joaquín de Fiore y Santo Tomás de Aquino: implicancias actuales de una polémica”, lectura presentada a la XXVI Semana Tomista Argentina, 2019.
- Voegelin, E., *The New Science of Politics*, Chicago: University of Chicago Press, 1952.
- Voegelin, E., *Los movimientos de masas gnósticos como sucedáneos de la religión*, Madrid: Rialp, 1966.
- Voegelin, E., *Nueva ciencia de la política*, Madrid: Rialp, 1966.
- Voegelin, E., *Science, Politics and Gnosticism*, Chicago: Henry Regnery Company, 1968.
- Voegelin, E., *Ciencia, política y gnosticismo*, Madrid: Rialp, 1973.
- Widow, J.A., *El hombre, animal político*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1984.
- William of Ockham, *Opera Theologica*, 10vv, 1986.