

Metafísica religiosa: gnosis filosófica

Andrés Ortiz-Osés

Todas las posiciones teóricas sobre la realidad la simplifican inevitablemente. Dos de esas simplificaciones más recurrentes en nuestra tradición occidental son las representadas por el monismo y el dualismo. Ninguna de ellas hace justicia a una realidad de inagotable riqueza, e irreductible a un sólo principio interpretativo, pero que tampoco se deja comprender desde una fractura radical. El profesor Ortiz-Osés intenta con su filosofía hermencútica salvar esos dos extremos y tematizar lo real haciéndole mayor justicia. En su ambigüedad, lo dual de la experiencia se deja entender como correlatividad. Más que dialéctica, es preciso ensayar el camino de la «dualéctica».

1. Monismo, pluralismo, dualismo

Nuestra experiencia de la realidad nos confronta con una diversidad de perspectivas, situaciones y facetas del mundo y de las cosas. De esta manera, la *pluralidad* es la primaria impresión de realidad, cuya expresión podría denominarse polimorfismo o politeísmo. La realidad ofrece una fenomenología abigarrada y diferencial, imposible de reducir a un solo principio de tipo *monista* o monoteísta estricto. La inclusión de todas las realidades y sus facetas diferentes en *un* principio unidimensional, sólo parece posible encorsetando, procustoicamente, las diferencias en una identidad purista y puritana de signo *nouménico* o *eidético*.

Así que tenemos una experiencia de lo múltiple y plural que, sin embargo, no puede reducirse a algo simple identitario. En efecto, nuestra experiencia de lo positivo y de lo negativo, del bien y del mal, de lo uno y de lo otro, es tan fuerte y radical que no parece justificado el proponer uno de los extremos –bien o mal– como principio del otro, el cual quedaría así automáticamente devaluado o no tomado en serio.

Cabe una solución intermedia, cual es la de postular una unidad indiferenciada tipo *ápetron*, que incluye o integra los diversos en un *potaje* o *potlach* común. Ahora bien, más que de una solución, el indiferenciacionismo parece proponer una disolución del tema o problema, al arrojar en el mismo *puchero*

las diferencias así caóticamente intermezcladas.

El intento de diferenciar las diferencias sin reducirlas ni indiferenciarlas, lleva entonces a una *articulación* de las realidades en torno a ciertas categorías fundamentales. Las diferentes categorías fundamentales de lo real, que intentan dar cuenta y relación de las experiencias arquetípicas del hombre en su mundo, con su esencial ambigüedad o *ambivalencia*. Así surgen los diferentes *dualismos*, los cuales enmarcan la experiencia de lo real en torno a dualidades fundamentales, como las ya mentadas más arriba: lo uno y lo otro, lo positivo y lo negativo, Dios y el diablo. La ventaja de esta postura está en tomar en serio el desgarrar o *fisura* de la realidad, simbolizado por una hendidura originaria irreductible en la cual estamos constituidos (y, por tanto, somos). La desventaja de esta postura suele sobrevenir del hecho reactivo de exagerar dicha dualidad, haciendo inviable su *sutura* y recayendo en posiciones esquizoides o maniqueas irreductibles, en las que se preconiza la *separación* de los opuestos frente a toda indiferenciación, indistinción o conjunción diabólica¹

Y bien, asumiendo esta radical visión *ambigua* o *dual* de la experiencia, sólo cabe expurgarla de su dualismo extremo, concelebrando lo dual como *dial* y la dualidad como dualitud. Podríamos hablar entonces de una *dualéctica* originaria, según la cual la realidad comparece partida o escindida, pero no de un modo absoluto sino relativo o correlativo. En efecto, una visión dualéctica de lo real, concibe los opuestos en *correlatividad* intrínseca, así pues en *coimplicidad*. Ahora no es el *uno* el que se divide en dos, sino que el *dos* se condivide en uno: unidad de tiempo, implicación mutua. (Diríamos que la revolución de Mao es también una antirrevolución, o un Dios-bien expulsa e impulsa *-coimplica-* simul el mal diabolizado.)

2. Dualéctica y coimplicidad

En la dualéctica originaria los contrarios bien y mal, positivo y negativo, Dios y el diablo- comparecerían en coimplicidad mutua. Esta sagrada (*ungida*) coimplicidad de los contrarios, se quiebra en su explicitación o «explicación», así pues en nuestro mundo profano, en el que los opuestos –positividad y negatividad, etc.– se *desimplican* secularmente, revirtiendo la dualéctica (*pólemos*) en dialéctica (*polémica*) y la implicación (implicitud) en explicación (explicitud). En este estadio podemos hablar de dialéctica, aunque no sea posible hacerlo al modo clásico de una *superación* transcendente de la inmanencia (inimplicada), ni tampoco como final feliz o reconciliación *ab soluta* por sobre la dualidad sobremontada. La dualidad se mantiene –ha sido, es y será–, si bien no de modo dualista sino como dualitud, siquiera

¹ En la *Gnosis* radical este «separacionismo» está significado por el *Eón* del *Logos*, representado por Cristo, y en el cual se *separa* la luz respecto a la materia. Más que de *Logos* encarnado, podría hablarse de un *Logos* descarnado o *logosificación*.

exacerbada dialécticamente. Dicho en cristiano, la dialéctica que fenomeniza o expresa la dualéctica profunda de lo real no puede pensarse como *superadora* sino como *supuradora* de la originaria «herida» de la realidad. Podríamos hablar de un paso de la *dualéctica* originaria a la *dialéctica* medial, y de la dialéctica media a la *diléctica* final, pues que el *amor* (*diléctico*) es el trascendental que fusiona o coimplica lo uno y lo otro, el uno y la otra (otredad): pero se trata de una *dilección* y, por tanto, de una *dilación* de los contrarios. Blake lo ha dicho arquetipalmente: «la oposición es verdadera amistad»².

Hay un destino o destinación –la Gran Implicación– que mantiene unido y separado lo uno y lo otro, en una especie de *cruz* ontológica. Así, el Bien podría ser considerado como la *explicación* (implicativa) del mal, el mal como la *implicación* (explicativa) del bien. El propio oscuro Blake sabía de ello, cuando hacía del mal la energética del bien, y de éste la racionalización, circunscripción o formalización de aquel. En «Las bodas del cielo y del infierno», afirmó que todo cuanto vive es *sagrado*: acaso por ello presenta la *negatividad* como estimulante y pro-creativa. Sin duda, hay que hilar fino en esta materia escurridiza (uno es consciente de que está tratando lo intratable), para no recaer en alguno de los extremos más arriba mentados, ni transgredir ciertos límites liminales. Aquí podríamos solamente enunciar que, aún afirmando la dualéctica del bien y del mal, es posible pensar en el mal como *mediación* del bien: *médium* más que medio y *remedo* más que remedio, lo que es bien religioso y aún cristiano: recuérdese la visión del diablo como *remedador* de Dios, así como la idea general de la emanación o bien encarnación de Dios en el médium de este mundo, a través de sus avatares. Y, si es posible pensar el mal como *pasión* del bien (el mal como implicación relacional del bien), es posible repensar el bien como explicación (racional) del mal, es decir, como *logos* del *mythos* patético. Aquí se inserta la *fe* o creencia en que el bien logre transfigurar el mal, lo integre o redima: una creencia o *fe* que forma parte del propio bien y de su proyección crítica, proyección positiva que, sin embargo, es «negativa» respecto a la realidad alienante o alienada por el propio mal. De nuevo la dualéctica de los contrarios, ahora en el interior de los propios contrarios –bien y mal–, y no sólo externamente entre los mismos. O la *coimplicidad* de los opuestos como *Leitfaden* o hilo de Ariadna que los correlaciona en su mutua respectividad. Pues, como dice Plutarco que dijo Demócrito, no es más real el *ser* que el *no ser*, el cuerpo que el vacío (atómico), lo uno que lo otro. No es más real el bien que el mal; ni es pensable –tras lo dicho– que el bien es bueno y el mal malo; ni siquiera que el bien es mejor (absolutamente) que el mal: el caso de la muerte, presunto mal máximo, que nos *libera* de la vida, presunto bien máximo, para transportarnos a

² W. BLAKE, *Poesía completa*, Barcelona 1980, p. 227.

Así entendida, nuestra dualéctica intenta coimplicar o *mediar* las clásicas posiciones enconradas del *monismo* y del *pluralismo* (*supra*). Ni que decir tiene que nuestra posición está más cerca de la dialéctica unamuniana que de la hegeliana.

la *requies*, puede ser un buen/mal ejemplo de la correlatividad y *enantiodromía* de los contrarios. Esta correlatividad de los opuestos no opuestos, ofrece entonces el carácter de una *estructura hermenéutica*, en cuyo interlenguaje bien y mal comparecen como interpretaciones extremas de un *continuum* que no es ni bueno ni malo o, mejor, bueno y malo, según se correlate o co-refiera la relación en cuestión. La conclusión final sería que no hay ni bien ni mal, sino bueno y malo; algo que ya Nietzsche intuyó, y que J.D. García Bacca ha expresado así: el ser absoluto es absolutamente inmusical, pues que la música de lo real consta de intervalos y relaciones. de relatividades, tonos y silencios, de sonoridad y vacíos³.

3. Lo numinal como implicante

Es la relación de *implicación* de los contrarios lo difícil de pensar en la experiencia cotidiana de lo real, en la que la *desimplicación* de los opuestos aparece de forma tan brutal y expeditiva. La filosofía, cierto, ha intentado explicar el ámbito inmediato de lo *fenoménico* o *fenomenal* volviéndose a lo *noúménico* o *noumenal* como fundamento racional de lo real. Pero, por una parte, dar *razón* de lo real es sólo dar cuenta de un extremo –lo racional–, excluyendo el otro extremo de lo irracional. Por otra parte, se recae en un monismo reductor del *fenómeno* al *noúmeno*, siéndole inconsciente de la dualéctica fundamental entre ambos términos y, por tanto, de su correlacionalidad: pues mientras que el *fenómeno* suele caracterizarse como negativo o negatividad, el *noúmeno* se caracteriza «oficialmente» como positivo o positividad, es decir, como la *positivación* o revelado positivo del negativo de la realidad sensible.

Yo creo que aquí se muestra la incapacidad de la filosofía (clásica) para acceder a lo radical. Para ello es preciso acudir, humildemente, a una metafísica religiosa, así pues acceder al ámbito de la *gnosis* filosófica, en el que nos confrontamos, más acá de lo fenomenal o noumenal, con lo *numinal*, es decir, con el *numen* y su numinosidad, el cual se manifiesta –como ya mostrara W. Otto– como divino y demoníaco, positivo y negativo, racional e irracional, potente e impotente, imponente y deponente, emergente y demergente. Se trata del ámbito *liminal* de lo *implicante* y, por tanto, de la dualéctica radical y su *complot* originario. Podríamos simbolizar su estigma en «la terrible simetría», a la vez fuerte y temible, que el propio Blake atribuye al Animal arquetípico (el *tigre*). Lo sagrado como «destinal» funda aquí a lo religioso, si bien lo sagrado tiene que «sangrar» humanamente, y no sólo animalescamente, para poder ser santo, santo y terrible (*sanctum ac terribile*): dualidad implicada en la raíz de lo más santo y sagrado. A este ámbito de repliegue finalinicial sólo es posible arribar *simbólicamente*: pues que se trata de la inscripción de la

³ Puede consultarse J.D. GARCÍA BACCA, *Filosofía de la música*, Barcelona 1990.

Necesidad en una arquetipología *afónica*, como la definió Fr. Creuzer, previa al posterior despliegue *fónico* del logos típico, alegórico, metafórico y visual-racionalista. Aquí la explicación se vuelve implicación: silencio hermético que funda toda hermenéutica, *junción* que enclava el universo unidiversalmente. Pero volvamos sobre nuestros pasos.

Si en el origen (mítico) la dualidad –la *dualéctica*– funda lo real en su implicacionalidad o correlatividad, la *dialéctica* expresa dicho engrama mundanamente, i.e., explicativamente. Pero al explicar la realidad, la *desimplicamos* de su gozne o quicio *desquiciado*, repensándolo unidimensionalmente como racional-razonable. Mas la dialéctica *supura* y no *supera* el quicio o implicación; se trata de curarla a ella misma, i.e., a nosotros mismos: al hombre como superhombre, al hombre-superador del límite y de lo liminal en nombre del Nombre del Señor⁴.

Imposible superar el límite, sólo cabe *supurarlo*, sufrirlo o padecerlo, i.e., amarlo: he aquí la dialéctica reconvertida de impía lucha heroica en pía *diléctica*. Mas *dilección* es *dilación*: dilación del yo en el otro, dilación de uno mismo en otredad, vuelta al origen dualéctico o implicado de lo real en su implicación originaria. Lo *numinal* como meta-categoría trascendental vuelve a imponerse a su explicación racional o *noumenal* e irracional o *fenoménica*, implicando dualécticamente ambos extremos en su *junción* diferida. Pero entre ambos extremos recorre *lo implicante*, aquello que, entre ambos, los hace ser *entrambos*. Hay que pensar lo implicante: mejor dicho, hay que *ser* pensado por lo implicante de acuerdo al lema recuperado por H. Corbin en Eranos: *Cogitor ergo consum* (soy pensado luego coexistió)⁵. Hay que implicarse en la implicación: así traduciríamos nosotros la cuestión. Llamaremos ahora *religación* a la implicación no sólo en el *poder* de lo real, frente a Zubiri, sino también en su *imponder*; no sólo en el límite, sino en lo liminal; no sólo en el bien como *remedio* sino en el mal como medio.

Conclusión

Ha sido E. Trías quien ha venido planteando el logos del *límite* como ser: mas si el logos del límite es el ser, el *mythos* del límite –lo liminal– sería la implicación (el sentido como *junción* o *juntura* originaria y diferida). Si el límite es el *lugar* donde se articula el sentido, como quiere Trías, la implicación es el *tiempo* del sentido. Tiempo sagrado (*tempo*), sin duda, que corefiere un tiempo profano o devenir; sentido santo o ungido, sin duda, que coliga un

⁴ Nadie como E. Severino ha criticado la *hybris* y heroísmo fatuo y destructivo del Señor frente al Ser. Véase su obra *El parricidio fallido*, Barcelona 1991.

⁵ De H. Corbin recomendamos aquí tanto su *Ahenarabi* como su *Avicena*. Para todo el trasfondo, ver A. ORTIZ-OSÉS, *Jung: Arquetipos y sentido*, Univ. Deusto 1988.

sentido urgido y profanado. Pues no hay lugar sin *lagar*, y no podemos pensar sin *serpensados*: no podemos explicar nada sin implicar la *nada*.

La Cábala presenta una divinidad que alberga en su seno matricial tanto la *nada* como lo *negativo*: la *nada* como retracción de Dios al querer crear, el *mal* como retraimiento del mismo Dios al querer crear lo otro de él, el mundo. Ello nos rememora la mitología japonesa, en la que los contrarios se implican en un *centro vacío* o seno cóncavo --concauidad que explica e implica la circulación de los opuestos⁶.

Ese centro sería una concavidad (simbólica) que posibilita la convexión de los opuestos. Al modo como A. García Calvo afirma que la falta de ideas es lo que permite razonar y descubrir. Lo cual viene a entroncar el signo en el símbolo, la filosofía en el mito y la razón en el sentido (relación).

Bibliografía

- Friedrich CREUZER, *Symbolik und Mythologie*, Leipzig 1819, vol. I.
Rudolf OTTO, *Lo santo*, Madrid 1985.
Eranos-Jahrbuch, Zurich 1933 ss. (incluye a H. Corbin).
William BLAKE, *Poesía completa*, Barcelona 1980.
Joseph CAMPBELL, *Las máscaras de Dios: Mitología primitiva*, Madrid 1991.
Xavier ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Madrid 1984.
Eugenio TRIAS, *Lógica del límite*, Barcelona 1991.
Víctor GOMEZ PIN, *El infinito*, Barcelona 1990.
Andrés ORTIZ-OSÉS, *Jung: Arquetipos y sentido*, Univ. Deusto 1988.
Wilhelm BAUM, *Wittgenstein*, Madrid 1989.
Victor TURNER, *El proceso ritual*, Madrid 1988.
Gerschom SCHOLEM, en *Eranos* 25 (1956) y 30 (1961).
Agustín GARCÍA CALVO, en *El Bosque* 1, 1992.
Franz VON BAADER, *Über den Begriff der Zeit*, Darmstadt 1984.
Waldo ROSS, *Nuestro imaginario cultural*, Anthropos, Barcelona 1992.

(Mayo 1992)

⁶ Sobre la Cábala, ver G. SCHOLEM, *Eranos* 25 (1956) y 30 (1961). Sobre la mitología japonesa, H. KAWAI, *Eranus* 54 (1985).