

# Pervivencia del gnosticismo en la novela *Emanuel Quint*, de Gerhart Hauptmann, a la luz del pensamiento de Hugo Ball

Guillermo Aguirre Martínez

([g.aguirre-martinez@deusto.es](mailto:g.aguirre-martinez@deusto.es))

UNIVERSIDAD DE DEUSTO

## Resumen

Interpretación en clave neognóstica de *Emanuel Quint*, novela de madurez de Gerhart Hauptmann, a partir de las ideas de Hugo Ball, autor paradigmático en su relación con la literatura y la religión. Delimitados por un mismo contexto cultural, encontramos en la obra de ambos pautas para seguir las líneas del pensamiento contemporáneo.

## Abstract

This paper offers a neognostic interpretation of Gerhart Hauptmann's novel *Emanuel Quint*. We will expose different ideas of Hugo Ball about literature and religion. As it is known, part of the career of these two authors is delimited by the same cultural context. In this sense, it will be interesting to face their thoughts in order to achieve a better understanding of our contemporary culture.

## Palabras clave

Hauptmann  
Hugo Ball  
Gnosticismo  
Neognosticismo  
Dadaísmo

## Key words

Hauptmann  
Hugo Ball  
Gnosticism  
Neognosticism  
Dadaism

*AnMal Electrónica* 46 (2019)  
ISSN 1697-4239

La obra de Gerhart Hauptmann (1862-1946), como la propia personalidad del autor, resulta singularmente poliédrica y refractaria a ser iluminada desde una sola de sus caras. No habremos, por consiguiente, de fijarla, y sí de abordar su pensamiento desde distintas aristas y contentarnos con alguno de sus destellos<sup>1</sup>. En este

---

<sup>1</sup> La realización de este artículo ha sido financiada con un contrato Juan de la Cierva - Incorporación, concedido por el Ministerio de Economía, Industria y Competitividad (IJCI-2015-26934).

mismo aspecto, no menos paradójico se presenta el protagonista homónimo de su novela de madurez *Emanuel Quint*. Comprendemos pertinente comenzar recogiendo las siguientes líneas del inicio de la obra:

«Padre nuestro que estás en el cielo: sea santificado tu nombre» [exclama Emanuel Quint]. Estas palabras no iban dirigidas al que suplicaba, sino a Dios. ¿Y a qué dios iban dirigidas? ¿A un dios más alto que Dios? Quint creía que iban dirigidas al espíritu, al espíritu de Dios que habita en el hombre. Esta idea le resultaba muy confusa, pero su celo investigador le llevaba cada vez más lejos (Hauptmann 1983: 51).

Por el momento, nos quedaremos con este apunte del narrador alusivo a la confusión de Emanuel Quint, cuyos pasos, cuyos pensamientos, quedan determinados por un mesianismo que le llevará a comprenderse como encarnación de Cristo, como sujeto redentor abocado incluso al martirio. Sorprendentemente para unos y para otros, sus enseñanzas o, si se quiere, sus charlatanerías, serán escuchadas, seguidas al menos en un primer momento, por unos pocos fieles que le acompañan allá donde va pregonando sus ideas<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> En un orden próximo de cosas, cabe realizar una lectura de la obra —en relación tanto con Quint como con sus acólitos— desde su identificación con el tirano totalitario y sus seguidores. Se trata, en cualquier caso, de un tema no exento de complejidad en el propio Hauptmann y sobre el que no se ofrece una interpretación definitiva en sus obras. Un aspecto esencial, en este sentido, como el desplazamiento de un orden abierto a lo trascendente y su reproducción sobre la estructura estatal-inmanente con el tirano como dios, lo trata Voegelin con su habitual claridad: «se secciona la cabeza divina, y en el lugar del Dios trascendente aparece ahora el Estado como condición última y origen de su propio ser. Una multiplicidad de poderes que se restringen mutuamente suscita la idea de una unidad abarcante —a no ser que nos neguemos a dar este paso, sugerido por el entendimiento, y, sin variar de posición, sostengamos que el mundo está habitado por fuerzas demoníacas, todas ellas igualmente originarias, y que la pregunta por la unidad no tiene sentido—» (2014: 29). La figura del tirano totalitario como demiurgo, como sabemos, puede ponerse en relación con la idea del ‘artista del mundo’ y con términos afines a la idea de utopía o, en general, con todas aquellas proyecciones asépticas, ultra-rationales y que remiten a una neurótica idea de un orden desvinculado de la naturaleza. En relación con la noción de utopía y de ciudad ideal, remitimos a Griffin (2011); y en relación con la realidad de una neurosis derivada de una particular idea de lo aséptico, a Clair (2007b: 35-41; 2007a: 68-74).

Volvamos ahora a la frase recién rescatada, pues en ella advertimos otro de los vértices de la geometría espiritual de Emanuel Quint: «¿A un dios más alto que Dios? Quint creía que iban dirigidas al espíritu, al espíritu de Dios que habita en el hombre» (1983: 51). Con esta salida de la esfera espiritual reglada, con este dios —en minúsculas— más alto que Dios<sup>3</sup>, nos desplazamos a un espacio no signado, ausente de definición y anterior, desde una comprensión gnóstica, tanto al demiurgo creador de la materia —Yaldabaoth: figura vinculada en primer lugar con el gnosticismo ofita—, como al principio femenino —en este caso identificado con Barbeló—<sup>4</sup>. Lo que aquí nos interesa, en cualquier caso, es el rechazo de Quint hacia un orden simbólico y su búsqueda de esa divinidad —escrita con minúscula— desde un ámbito terrenal si bien vinculado con un orden trascendente. La teología mística negativa se abre paso, según vemos, en la obra de Hauptmann<sup>5</sup>, en compañía de ideas desprendidas fundamentalmente de la gnosis. La tirantez entre las heterodoxas ideas mantenidas

---

<sup>3</sup> Resulta conveniente señalar que, tanto Piñero como Montserrat Torrens (1997) entienden el gnosticismo como un dualismo no originario, esto es, acontecido fuera del Pléroma. Ambos historiadores recogen la comprensión al respecto de Orbe.

<sup>4</sup> Recuerda Münster (2006) que «Karl Skrodzki se remite a dos obras que fueron inspiradoras para la visión del mundo de Hauptmann: *Geschichte der gnostisch-manichäischen Sekten* (*Historia de las sectas gnóstico-maniqueas*) de Ignaz Döllinger y *Die Gnosis* (*La gnosis*) de Hans Liesegang (1924)».

<sup>5</sup> Münster nos ofrece, esta vez, unas clarificadoras palabras del propio Hauptmann: «Politeísmo y monoteísmo no se excluyen mutuamente. En el mundo nos encontramos incontables formas de divinidad, y más allá del mundo está la unidad divina. Esta divinidad única e indivisa sólo puede percibirse como un presentimiento. Sigue siendo totalmente irrepresentable, y la representabilidad es una suerte esencial del conocimiento humano; por lo cual a éste le satisface más el politeísmo. Vivimos en un mundo de representaciones, o ya no vivimos en nuestro mundo. En una palabra: no podemos prescindir de los dioses terrenos, aunque sabemos que detrás de ellos está el Uno, Único, desconocido, el Todo-uno. Queremos ver, sentir, saborear y oler, de manera desarmónica-armónica, todo el drama de los demiurgos, con sus representantes olímpicos y plutónicos» (2006). Desde esta comprensión, más que de una participación gnóstica en sí, Hauptmann da la impresión de hacer uso de unas ideas básicas en torno al vínculo entre una religiosidad catafática y otra apofática. Confluyen aquí politeísmo, gnosticismo, maniqueísmo o neoplatonismo, sin que el autor encuentre oposición entre los distintos sistemas salvo que nos identifiquemos con ellos desde un acercamiento exclusivamente cultural.

por Quint y las defendidas por la comunidad con la que el protagonista inocentemente dialoga al inicio de la novela, sentará las bases del conflicto.

Dado que este último ordenamiento religioso —el remitente a la ortodoxia—, resulta culturalmente próximo a nosotros, a la hora de exponer el motivo del conflicto presentado por Hauptmann bastará con señalar que tanto Quint como sus discípulos se verán en un principio despreciados y poco después perseguidos por el conjunto de fieles retratados como bastiones de la ortodoxia y de una comprensión acítica del dogma. En efecto, Hauptmann, distante en esta época de su vida de su conservadurismo primero, caracterizará a buena parte de estos fieles como personajes intolerantes dominados por la hipocresía, siendo, como se ha indicado, el fondo mesiánico de Quint el motivo que enciende una y otra vez el enojo de aquéllos. Quisiéramos, en este punto, citar un parlamento de entre tantos y tantos otros en los que, de modo directo o indirecto, Emanuel Quint se identifica con la figura de Cristo. El pasaje resulta ilustrativo, pues cuanto en líneas generales se advierte es la confusión en la que queda atrapado el protagonista en el momento de tratar de acercarse a lo trascendente de modo apofático, desnudo. En este aspecto, según veremos luego, Hauptmann y Ball convergen en cierto grado en su comprensión de lo simbólico. Lo que por el momento resulta de interés concierne al hecho de que el dramaturgo alemán resalta los peligros de adentrarse en esta búsqueda asimbólica en la medida en que, desde este terreno, todo queda dispuesto para la confusión del sí-mismo, por emplear el término de Jung, con Dios y, en consecuencia, para la identificación del sujeto, en este caso, con Cristo<sup>6</sup>. La cita, en boca de Quint, es la siguiente:

---

<sup>6</sup> Voegelin comprende la mencionada deriva desde lo trascendente hasta lo inmanente desde este enfoque: «Esta situación viene ontológicamente determinada por la importancia central que posee el tema de la inmanentización. Todos los movimientos gnósticos están comprometidos con el proyecto de abolir la constitución del ser, que tiene origen en lo divino, y buscan reemplazarlo por un orden del ser inmanente al mundo, cuya perfección se sitúa en el ámbito de la acción humana. Se busca, así, alterar la estructura del mundo —que es percibida como inadecuada—, para hacer posible el nacimiento de un nuevo mundo mejor. Las variantes de inmanentización, por tanto, son los símbolos determinantes, a los que se subordinan otros complejos simbólicos, que constituyen formas secundarias de expresar la voluntad de inmanentización» (2014: 134-135).

¿Es posible que sigáis siendo tan insensatos? ¿No os he dicho que quien me ve a mí ve al Padre? ¡Tanto tiempo como llevo con vosotros, y aún no me conocéis! ¿No sabéis que el Padre habita en mí? El Padre es espíritu, y nadie puede ver al Padre, sino aquel que viene del Padre. Nadie viene a mí que no sea enviado por el Padre. Nadie ve al Padre que no haya sido iluminado por Él (1983: 278).

Si a modo de aparato hermenéutico ofrecemos simplemente las siguientes palabras de Ball (2016: 226), tomadas de su periodo de madurez, hallaremos un hilo conductor entre el personaje de Hauptmann y la figura del sacerdote tal y como la entiende el autor dadaísta:

[...] quien penetre e interprete los sugerentes símbolos y acciones, ése abre las esferas del mundo superior. Ése no es solamente consabidor, sino también actor y mensajero, profeta y fiel reflejo de los estados de Dios. [...] Sólo la asimilación de los símbolos de culto que conducen a lo superior acerca al consagrado (el ya bautizado) al último misterio. Y ni siquiera la inmersión *en* lo divino, sino sólo el emerger *de* lo divino, la celebración consciente de rituales santificados, el hacer lo divino, distingue al sacerdote.

Desde esto último se advierte el conflicto fundamental, la interrogante abierta, planteada por Hauptmann: ¿es Quint un loco o en verdad un profeta? Parece que en este punto tanto Ball como Hauptmann cruzan ambos términos dejando ante nosotros un objeto indefinido —de ahí precisamente su amplitud— equiparable a la comprensión desde la que precisamente Ball se acercará a los monjes del desierto según se recoge, en primer lugar, en las líneas de su *Cristianismo bizantino*.

Se ilumina con las mencionadas palabras aquel sentido ascensional de tanta importancia en la obra de Ball, encarnado en la imagen de la escala. Apunta al respecto Chevalier que «La escala es el símbolo por excelencia de la ascensión y de la evaluación. Se refiere a la simbólica de la verticalidad, pero indica una ascensión gradual y una vía de comunicación de doble sentido, entre diferentes niveles» (1986: 455). Símbolo, sobra añadir, que resulta común en el ámbito de la historia de las religiones, ya sea bajo dicha denominación o bajo cualquiera de sus representaciones análogas, constituyendo una imagen habitual —en los terrenos en los que, muy libremente, se mueven los dos autores estudiados: el cristianismo oriental en el caso de Ball y el occidental en el de Hauptmann— en la obra de Teodoreto de Ciro, en la

de Juan Crisóstomo, Juan de la Cruz y tantos otros, además, claro está, de en los tres personajes escogidos por el propio Ball para la vertebración de su recién aludido *Cristianismo bizantino*: Juan Clímaco, Pseudo Dionisio Areopagita y Simeón el Estilita. Entretenernos en enumerar otros autores que han acudido a este símbolo resulta innecesario dado que la escala y sus muchas proyecciones —escalera, árbol, columna, etc. — encuentra su lugar dentro de la serie de imágenes universales estudiadas por la psicología arquetípica: Jung y Eliade en primer lugar, comprendiéndose por tanto su presencia poco menos que común en cualquier manifestación existencial de sentido ascendente o incluso, por qué no, descendente. Haremos, quizás por su relación con el pensamiento de Ball, quizás también por su cercanía con nosotros, una excepción para referirnos aun siquiera de pasada a su peso en Wittgenstein, en cuya penúltima proposición del *Tractatus* leemos:

Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo; que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que el que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas. (Debe, pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido.) Debe superar estas proposiciones; entonces tiene la justa visión del mundo (1981: 203).

En este punto, el racionalismo místico de Wittgenstein se emparenta con el irracionalismo igualmente místico de Ball, advirtiéndose en ello que si el primero parte del lenguaje racional para terminar en una nada en la que no tiene cabida precisamente el lenguaje, el segundo propone una abolición del lenguaje racional —Dada—, para concluir en un espacio igualmente ignoto si bien tomado por el autor como ámbito de la divinidad de acuerdo con su siempre *sui generis* comprensión del cristianismo.

El proceso de decantación del sujeto, en el caso de Ball, visto desde la distancia y salvando sus siempre particulares aproximaciones a una u otra visión objetivada de la realidad —y en esto hemos de tomarle como una naturaleza verdaderamente nómada, sedienta también de absoluto—, lo refleja en unas pocas líneas Auster en el prólogo al *Diario*, explícito ya desde su título, *La huida del tiempo*, del propio Ball:

La particular contribución de Ball a las representaciones del Cabaret, sus poemas sonoros, o ‘poemas sin palabras’, confirma esto. Aunque desecha el lenguaje ordi-

nario, no tuvo intención de destruir el lenguaje en sí mismo. En su deseo casi místico de recuperar lo que consideraba un habla primitiva, Ball vio en esta nueva forma de poesía, puramente emotiva, un modo de capturar las esencias mágicas de las palabras. 'Con este tipo de poemas sonoros se renunciaba en bloque a la lengua, que el periodismo había corrompido y maltratado. Suponía una retirada a la alquimia más íntima de la palabra' (2005: 11-12).

Se vuelve, pues, a una distinción entre un plano exotérico y uno esotérico, a un regreso a los arcanos a partir de la deconstrucción de la realidad, del sentido concreto de la lengua primeramente. Se regresa, como Auster mismo apunta, a una aproximación rítmica, pulsional, primitiva, sonora, del lenguaje, al Logos frente a la palabra.

El interés de Ball por el anarquismo, interés vinculado con su intención o necesidad de fragmentar las estructuras racionales para acercarse a una más honda realidad, conduce directamente al ámbito de la religión, acercamiento que cabría comprenderse desde los presupuestos de la ya mencionada teología negativa o, si se quiere, desde una mística más que integrada, desintegrada en el cristianismo. Se parte así de un desmoronamiento de la razón acompañado de un desprendimiento simbólico. Como en Wittgenstein, el símbolo goza de validez sólo hasta cierto punto. Entre nadir y cénit, entendiendo ambos como inabordables, quedarán una serie de peldaños que vienen a separar, de acuerdo con un planteamiento gnóstico (y neoplatónico asimismo), materia y espíritu. En relación con esta última idea, cabe recoger el siguiente comentario de Ball desde el que pasaremos a puntualizar algunas de las cuestiones presentadas esta vez por Hauptmann en las páginas de su novela:

Desprenderse del yo como de un abrigo agujereado. Lo que no se puede conservar hay que dejarlo caer. Hay hombres que no aceptan en absoluto prestar su yo. Se figuran que sólo tienen un ejemplar de él. Pero el hombre tiene muchos tipos de yo, como la cebolla tiene muchas capas. Nada importa un yo más o menos. En el interior siempre quedan más capas. Es sorprendente ver con qué tenacidad se aferra el hombre a sus prejuicios. Soporta el martirio más amargo con tal de no desprenderse de sí mismo. El ser más tierno, más íntimo del hombre ha de ser muy sensible; pero también es muy vulnerable, sin duda. Pocos llegan a esta intuición, a esta sospecha, porque temen por las heridas de su alma. El temor les cierra a aquello que es digno de respeto (2005: 70).

Al hilo de lo expuesto y de cuanto menciona en sus textos, el autor suizo comprende que la Reforma luterana, en su deseo de interpretar la Biblia literalmente, echa por tierra el lenguaje simbólico y con ello el lenguaje poético, el único lenguaje en verdad posible, veraz, más allá de que éste sea comprendido asimismo como escala, como medio a abolir en un determinado momento. La comprensión de Ball en torno a un simbólico universo de imágenes arremete, en definitiva, contra la línea que parte de la aludida Reforma, contra su sirviente, el idealismo alemán<sup>7</sup>, y contra el dolor provocado por un desgarramiento nacido de la separación tajante entre el yo y lo absoluto, presentándose por el contrario la gnosis como sabiduría a modo de medio adecuado de redención.

Sin desviarnos mucho del eje de estas páginas, conviene aclarar que Ball comprende la gnosis como un recorrido individual de comienzo incierto y sentido luminoso. En cierta manera, el anarquismo que defendió y de cuyo ideario tan profundamente se impregnó, viene de la mano de la necesidad espiritual de abolir aquellas estructuras que, como en el caso del lenguaje, impiden una visión más diáfana de la realidad o, mejor dicho, de lo que respira tras ella: para Ball, dicho sea de paso aun cuando se trata de una comprensión común, el *Nuevo Testamento* abole al *Nuevo* —como asimismo habitual resulta la comprensión contraria: que el *Antiguo Testamento* prepara el *Nuevo*— al igual que la ingravidez del espíritu desplaza a la atracción de la materia. El juego, Dada, como apunta Hesse en su prólogo al *Diario*, se presenta así como una suerte de estadio primero, caótico, necesario para su inmediata superación mediante la desintegración de la palabra y, en consecuencia, la iluminación del verbo. Acorde con estas premisas, señala Ball que

---

<sup>7</sup> Señala Voegelin: «La idea de que una de las corrientes principales del pensamiento europeo —especialmente del pensamiento alemán— es, en esencia, gnóstica suena hoy día extraña, pero no se trata de un descubrimiento reciente. [...] La especulación del Idealismo alemán se encuentra ubicada correctamente en el contexto del movimiento gnóstico» (2014: 79). Dejando de lado la comprensión del símbolo bien como elemento de unión entre un orden inmanente y uno trascendente, bien como elemento llamado a impedir una relación directa con un orden metafísico, cabe poner las palabras de Voegelin en relación con la deriva hacia un encuentro entre ambos órdenes observable en la obra de Schelling. No podemos dejar de lado, en este mismo sentido, y por ceñirnos a este marco de finales del XVIII e inicios del XIX en un ámbito alemán, el organicismo inherente al pensamiento de Goethe —admirador tanto de Spinoza como de Vico, cabe añadir—. De proyectarnos hacia adelante en el tiempo, nos toparemos con el materialismo de Feuerbach y, más adelante, de Nietzsche.

todo pensamiento se mueve por oposición, pero me parece que también existe otra posibilidad: penetrar. En cada hombre reside una fuerza que lo impulsa a lo más alto. La cuestión es, sencillamente, si todavía se puede penetrar hasta esa chispa sin derribar los muros que la limitan y la ahogan. Desde un punto de vista sociológico, el hombre es una especie de crustáceo. Si se destruye la concha es probable que también se destruya el núcleo (2005: 57).

Encontramos en este punto la alteridad permanente en Ball entre una búsqueda catafática y una apofática, apoyada la una sobre imágenes, conceptos, símbolos —la palabra incluida—, y la otra desprovista de todos ellos. La escalera se entiende como apoyo sólo hasta cierto punto, dado que en su orden de ideas, como en el ya expuesto de Wittgenstein o en Kierkegaard asimismo, el ascenso simbólico no se realiza si no está ya realizado, al menos vislumbrado, en algún estadio anterior. El hombre neumático<sup>8</sup>, por emplear distinciones propias del gnosticismo y también de Ball, se distingue plenamente del hombre hílico en la medida en que la gravedad del uno y del otro empuja en sentido opuesto. Entre la cumbre a la que el primero se ve abocado y la tierra de la que no escapa el segundo, el simbolismo del rito, podemos deducir de las ideas tanto de Ball como de Hauptmann, ofrece un significado inaccesible en su plenitud para este segundo sujeto y, por el contrario, desbordado en algún momento por el hombre neumático —siempre que no quede extraviado como en el caso de Quint—: «El totalmente iniciado, el perfeccionado mágicamente, posee, además del culto, su llave» (Ball 2016: 166)<sup>9</sup>. Desde esta idea, precisamente, reparamos en el papel que desempeña o desea desempeñar Emanuel Quint a lo largo de la novela:

---

<sup>8</sup> Un acercamiento a la distinción entre el hombre neumático y el hombre hílico lo encontramos en las *Epístolas* de Pablo. Remitimos al respecto a la primera enviada a los Corintios.

<sup>9</sup> De acuerdo con Münster (2006), el ideario gnóstico ofrecido por Hauptmann se ha de vincular con la pulsión anímica de una época de fuerte sabor decadente. Münster remite ahora a la relación entre gnosticismo y maniqueísmo; y nosotros, al respecto, al vínculo entre modernismo y utopía realizado por Griffin (2011), así como a la ya mencionada *neurosis aséptica* expuesta por Clair (2007a; 2007b). Cuanto aquí prima, por sintetizar, es una brutal represión de toda pulsión elemental, substancial, óptima para el nacimiento de temores y fantasmas. El tema es recurrente en Maffesoli (2002: 40, 50-51, 131-133, 166, 235; 2009: 41, 139, 184).

- ¿Quién eres tú?— le preguntó Krezig.  
—Sencillamente, el que está hablando contigo— le contestó Emanuel.  
—¿Es verdad que has sido enviado por Dios?— fue la segunda pregunta.  
—¿Creéis vosotros que Satanás se iba a armar para luchar contra su propio reino?—  
fue la respuesta.  
—Tú has dicho que eres Cristo. ¿Lo eres realmente?— fue la pregunta siguiente.  
—Tú lo has dicho y lo has dicho con razón (1983: 273).

La frontera entre locura y santidad, como ya se ha indicado, se advierte difusa y todo cuanto se pone en claro es el corto alcance de la ortodoxia de no dar el sujeto, desde ella, un ulterior paso, así como el riesgo de todo camino en soledad, actitud defendida por Ball pero no, comprendemos, por Hauptmann, si bien debiendo recordar que, para Ball, este cauce sólo resulta apto para unos pocos escogidos, para el poeta como sacerdote contemporáneo ante todo, esto es, para él mismo. Cabe además recordar que la identificación del Cristo con el fondo del sujeto, con ese sí-mismo del sujeto pneumático<sup>10</sup>, se presenta como cuestión nuclear en tanto que viene a comprender al sujeto de redención, el Cristo histórico, desde su realidad meramente simbólica. Cuanto se produce, a fin de cuentas, consiste en una reducción de lo trascendental a lo antropológico. En este momento, conflicto y solución convergen en la medida en que si por una parte el sentido de la gnosis, como escala esotérica, aboca al ser más allá de las posibilidades de una religión regulada o si se quiere exotérica, por otra parte lo arroja asimismo a un estado libre de todo modelo socialmente aceptado, es decir, a un estado comprendido como herético, desequilibrante o, tal y como hemos visto en relación con el lenguaje, eminentemente fragmentador, llamado a desactivar o al menos a poner en cuestión la validez de todo sistema estructurado.

Hauptmann, más cauto que Ball a la hora de exponer esta cuestión, expresa su punto de vista —cabe conjeturar— en boca del narrador de la novela, y así leemos:

---

<sup>10</sup> Esta identificación entre el sí-mismo y la chispa divina que habita en el interior del sujeto, cabe añadir, constituyó el núcleo del desacuerdo entre Jung y Martin Buber, quien comprendió tal identificación como una reducción o desplazamiento, precisamente, de lo trascendente a lo inmanente.

En estas palabras de Quint puede verse cómo el nuevo mesías mezclaba caprichosamente palabras del primer y auténtico Mesías transmitidas por la tradición escrita con comentarios y apostillas propios, y cómo las mismas ideas eran manoseadas una y otra vez para formar nuevos conceptos (1983: 256).

Se trata éste de un riesgo común a todo sincretismo no sólo en la esfera religiosa sino asimismo en la estética. Llegados a este punto, y en relación con la explicación que el autor suizo ofrece, cabría establecer una diferencia hasta el momento no mencionada, pero quizás clarificadora. Nos referimos a la distinción entre gnosticismo como corriente nacida en los primeros siglos de nuestra época caracterizada, entre otros aspectos, por una identificación entre el mal y el mundo material en tanto que éste se manifiesta como creación de un perverso demiurgo, y gnosis como corriente esotérica —presente en el gnosticismo en cualquier caso— inclinada al entendimiento de lo trascendental desde un plano esotérico y, en última instancia, individual.

En la mística se buscó desde la reconstrucción del Templo de Salomón una relación directa con Dios, sin intermediarios y ajena a las alegorías. Este sirvió, primeramente, para la *Entbildung* y seguidamente para suprimir no solamente la intermediación de los santos y de la Iglesia sino también el sacerdocio y los sacramentos. La consecuencia inmediata de ello es que será en las imágenes donde realmente se puede garantizar la vida de la religión. Será con la busca de la *Entbildung*, con el ataque a las imágenes y su caída, donde sucumbirá la fuerza visual de la palabra materializada, del propio logos. El descrédito de las imágenes condujo precisamente hacia el empobrecimiento de la imaginación, hacia el pensamiento intelectual y, finalmente, abstracto. Y no es una casualidad que el primer alemán libre, quiero decir místico excomulgado, el Maestro Eckhart, sea también considerado como el primer filósofo y racionalista alemán (Ball 2013: 43-44).

El Dios de los filósofos quedará en este momento desvinculado, por emplear términos ya comunes, del Dios de la fe<sup>11</sup>; y en este mismo sentido, cuando Ball señala

---

<sup>11</sup> Con todo, incluso desde aquí es posible regresar a la idea ya expuesta de un encuentro entre un orden inmanente y un orden trascendente. Esto es, lejos de observarse el giro antropológico acusado por la esfera trascendente desde el cercenamiento de la 'cabeza' de

su extravagante «para entender el cubismo, tal vez haya que leer a los Padres de la Iglesia», está apuntando de lleno a la necesidad de una salida de la exclusiva racionalidad, al despojamiento de sentido de un perspectivismo unívoco como vía de escape para el entendimiento de lo que queda al término de esa escalera por la que asciende el santo y que concluye más allá de toda posición intelectual<sup>12</sup>. Lo descen- trado —encarnado en estas páginas en la figura del loco-profeta— no encuentra cabida en el ámbito de la ortodoxia dado que desestabiliza un sistema siglo tras siglo edificado. La deconstrucción del objeto, la aniquilación del sujeto, emparentará al cubismo con los Padres de la Iglesia de acuerdo con la sentencia de Ball.

Alcanzado este cruce de caminos, bien cabría comprender que Ball recorrerá la circunferencia completa del problema planteado, si ello resulta posible, con más decisión que Hauptmann, quien no obstante intuirá perfectamente el punto de fuga de la cultura contemporánea aun evidenciando ese especial temor hacia un sincretis- mo que Ball no rechazará. Gnosis como camino esotérico, y pervivencia de un cosmos simbólico, mantienen sus encuentros y desencuentros delimitando un universo de

---

este último estrato, cabe poner dicho giro en relación con la posibilidad de recuperación de lo trascendente. Al respecto menciona Assmann: «En su ensayo temprano *Philosophie und Religion* (1804) es donde Schelling explica más claramente su concepción de los misterios. En este punto parte de la unidad originaria entre religión y filosofía y diseña la utopía de su futura reunificación. Entremedias se halla la época de la religio dúplex, con su escisión entre la esotérica de los misterios (la filosofía) y la exotérica de la religión popular (la mitología), que en opinión de Schelling tienen igual valor. Conforman ese ‘monoteísmo de la razón y del corazón y ese politeísmo de la imaginación y el arte’, que late tras el ‘proyecto del idealismo alemán’ redactado por Schelling junto a Hölderlin y Hegel» (2017: 103). Lo que se desprende de todo ello es la idea de una gnosis o, en lo que nos ocupa, de un neognosticismo comprendido desde cuanto irradia del sí-mismo junguiano, pero en modo alguno remitente a un maniqueísmo vinculado con el gnosticismo original y, en consecuencia, llamado a desvincular un orden inmanente de uno trascendente. Más bien, en un giro completo respecto del gnosticismo de los primeros siglos, cabría comprender en este caso el neognosticismo reciente desde un deseo de encuentro entre lo inmanente y lo trascendente a partir, claro está, del primero de los términos.

<sup>12</sup> Cabe añadir en este punto que si bien la Iglesia se apoyó sobre el pensamiento de los Padres, no pocas de las interpretaciones de estos fueron parcialmente rechazadas en la medi- da en que se comprendieron como opuestas a una doctrina en esos momentos aún en forma- ción, únicamente fijada con el paso de los siglos.

múltiples estratos y de esquivas respuestas. Hauptmann a su manera, como Ball a la suya, convergen así con la penúltima proposición de Wittgenstein, no así con la última.

#### BIBLIOGRAFÍA EMPLEADA

- J. ASSMANN (2017), *Religio duplex*, Madrid, Akal.
- H. BALL (2005), *La huida del tiempo (un diario)*, Barcelona, Acantilado.
- H. BALL (2013), *Dios tras Dadá. Las consecuencias de la Reforma y Teología política de Carl Schmitt*, Córdoba, Berenice.
- H. BALL (2016), *Cristianismo Bizantino*, Córdoba, Berenice.
- J. CHEVALIER (1986), *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Herder.
- J. CLAIR (2007a), *La barbarie ordinaria. Música en Dachau*, Madrid, Machado Libros.
- J. CLAIR (2007b), *De inmundo*, Madrid, Arena Libros.
- R. GRIFFIN (2011), *Modernismo y fascismo*, Madrid, Akal.
- G. HAUPTMANN (1983), *Emanuel Quint*, Barcelona, Orbis.
- M. MAFESSOLI (2002), *La part du diable. Précis de subversion postmoderne*, Paris, Flammarion.
- M. MAFESSOLI (2009), *Iconologías. Nuestras idolatrías postmodernas*, Barcelona, Península.
- R. MÜNSTER (2006), «La tetralogía de los Atridas de Gerhart Hauptmann. Mito antiguo e interpretación gnóstica del mundo», en *El teatro greco-latino y su recepción en la tradición occidental*, ed. C. Morenilla Talens et al., Bari, Levante Editori, pp. 485-514.
- A. PIÑERO, J. MONTSERRAT TORRENS y F. GARCÍA BAZÁN (1997), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I. Tratados filosóficos y cosmológicos*, Madrid, Trotta.
- E. VOEGELIN (2014), *Las religiones políticas*, Madrid, Trotta.
- L. WITTGENSTEIN (1981), *Tractatus Logico-philosophicus*, Madrid, Alianza.