

Mitos antiguos en el pensamiento contemporáneo.
Gnosis y rebelión metafísica en
El Hombre Rebelde de Albert Camus¹

Ancient Myths in Modern Thought. Gnosis
and Metaphysic Rebellion in Albert Camus' *The Rebel*

Lautaro Roig Lanzillotta
f.l.roig.lanzillotta@rug.nl
<https://orcid.org/0000-0002-5945-554X>
University of Groningen
Faculty of Theology and Religious Studies
Oude Boteringstraat, 38
9712, GK Groningen

Fecha de recepción: 31 de julio de 2021
Fecha de aceptación: 3 de septiembre de 2021

RESUMEN: Los estudios modernos sobre el gnosticismo antiguo destacan el inconformismo gnóstico, admirando en especial su libertad de pensamiento y particular rebelión contra los valores y normas establecidos. Tal visión presenta a los gnósticos como anarquistas *avant-la-lettre*, como rebeldes que rechazaron el yugo de una vida de alienación, dominada por el sufrimiento y limitada por la muerte. Aunque muchos buscarán el origen de este análisis en la interpretación existencialista de Hans Jonas (1903-1993), tal concepción es anterior y puede encontrarse en diversos autores del siglo XX, entre ellos Albert Camus (1913-1960). La fascinación por el gnosticismo acompañó a Albert Camus durante toda su vida, pero es en *El Hombre Rebelde* (1951), donde el filósofo francés le otorga un lugar central en la historia de la rebelión metafísica del hombre contemporáneo. El presente trabajo profundizará en la obra de Albert Camus con el fin de analizar su concepción del gnosticismo antiguo y el papel que le atribuye en la historia del pensamiento occidental.
PALABRAS CLAVE: Gnosticismo, inconformismo, rebelión, existencialismo, Albert Camus, *El hombre rebelde*.

ABSTRACT: Modern receptions of ancient Gnosticism tend to highlight Gnostic non-conformism, especially admiring the alleged gnostic freedom of mind and revolt against stan-

¹ Es ésta la versión castellana de una charla ofrecida en el contexto de la conferencia *Gnostic America* en Rice University (Houston, EEUU). Una versión algo más desarrollada de la misma ha sido publicada en *Gnosis: Journal of Gnostic Studies* 5.1 (2020) con el título «Albert Camus, Metaphysical Revolt and Modern Cinema.»

dard values and forms. Such an understanding of ancient Gnosticism presents Gnostics as anarchists *avant-la-lettre*, as rebels who romantically rejected the yoke of the world rulers and a life of alienation. Even if numerous readers will surely trace this analysis back to Hans Jonas' *Gnostic Religion*, this conception of Gnosticism predates Jonas (1903-1993) and can be found in different authors of the twentieth century, most notably in the works of Albert Camus (1913-1960). Fascination for ancient Gnosticism accompanied Albert Camus throughout his life, but it is in *The Rebel* (1951) where the French philosopher gives ancient Gnosticism an important place in the history of human rebellion. This paper will delve into Camus' work with a view to analyzing his view on Gnosticism, his understanding of the role it places in the history of western thought.

KEYWORDS: Gnosticism, inconformism, rebellion, existencialism, Albert Camus' *The Rebel*.

La recepción moderna del gnosticismo antiguo tiende a destacar el inconformismo gnóstico, poniendo de relieve en especial su libertad de pensamiento y su rechazo de los valores y normas establecidos. Dependiendo del investigador, la actitud gnóstica ha sido interpretada como un ataque contra los soberanos de este mundo en general², o como un rechazo del Dios del Antiguo Testamento en particular³. Unos le atribuyen una inversión de los formas de transmisión del conocimiento en uso en la antigüedad⁴; otros le imputan un rechazo de los valores culturales de la sociedad antigua⁵; otros aún consideran que representa una exégesis de protesta⁶. Se ha acusado a la gnosis de rechazar filosofía antigua e, incluso, de alterar la ética de la época. Esta visión del gnosticismo antiguo presenta a los gnósticos como anarquistas *avant-la-lettre*, como rebeldes que románticamente rechazaban el yugo de una vida de alienación, gobernada por el sufrimiento y limitada por la muerte.

Los lectores del *Rethinking Gnosticism* de Michael Williams remontarán, sin duda, este análisis hasta *The Gnostic Religion* de Hans Jonas. En efecto, Williams atribuye al impacto de la influyente obra de Jonas la visión de la denominada «exégesis de protesta» gnóstica que domina el estudio del antiguo gnosticismo en la segunda mitad del siglo veinte⁷. Williams, sin embargo, no sólo sigue la huella del alumno de Heidegger en Kurt Rudolph Ioan Couliano, Peter

² Véase Kippenberg 1970; Elsas 1990.

³ Camus 1951.

⁴ Stroumsa 2006.

⁵ DeConick 2016.

⁶ Jonas 2001 (1952:): 91-92; Rudolph 1987: 292-293; Pearson 1990: 37, 172, 176; Couliano 1992: 121.

⁷ Williams 1996: 54-55, en referencia a 2001: 91-92 y 216-223.

Nagel, Giovanni Filoramo y Giannotto, sino que emprende, además, un estudio de fondo con el fin de demostrar que tal «espíritu de revuelta» no puede encontrarse en los textos, al menos no en su gran mayoría, y que, por consiguiente, debería ser descartado como característica gnóstica por excelencia. Aunque no es mi intención revisar hoy el detallado análisis de Williams, desearía hacer dos breves apuntes: en primer lugar, la visión del gnosticismo como inconformista es anterior a Hans Jonas y aparece en diferentes autores de los siglos diecinueve y veinte, en especial en Albert Camus (1913-1960). En segundo lugar, más allá de la panoplia de argumentos esgrimidos en su contra, es un hecho innegable que, desde el Romanticismo hasta nuestros días, los lectores de forma regular han interpretado el gnosticismo antiguo en esta línea. Y no creo que sea necesario señalar que, siempre que debidamente controlados por los límites impuestos por el texto —la *intentio operis* en palabras Umberto Eco⁸— los lectores siempre tienen razón en sus interpretaciones. De William Blake a Carl Gustav Jung, de Jorge Luis Borges a Shelley, Byron, y Baudelaire, el gnosticismo antiguo ha encarnado siempre un espíritu inconformista y rebelde, e, incluso, en algunos casos el ataque contra un Dios que se considera responsable de la creación de un mundo caracterizado por el sufrimiento y la muerte.

Éste es también el caso de Albert Camus, quien en *El hombre rebelde* (1951) atribuye al gnosticismo antiguo un importante papel en la historia de la rebelión del hombre contra su condición. En él me centraré en el presente estudio en honor de Jaime Siles, mentor y amigo durante mis años jóvenes de estudiante (en Madrid, en Viena y en St Gallen), amigo en la distancia y constante ejemplo en mi periplo por las universidades europeas. Tras ofrecer una breve panorámica de algunas aproximaciones recientes a la cuestión del inconformismo gnóstico, ahondaré en el análisis del gnosticismo en Camus, con el fin de evaluar el influjo del mismo en su concepción del hombre rebelde. Finalmente, tras un breve acercamiento a la recepción de Camus en el cine contemporáneo, ofreceré, a modo de cierre, algunas conclusiones.

1. La Rebelión Gnóstica en estudios recientes

Como he señalado, la aproximación gnóstica a las Escrituras suele atraer a lectores modernos por su visible carácter subversivo, rebelde, y heterodoxo. Para comenzar, el creador de este mundo y responsable único de sus muchas imperfecciones, es Yahvé, el Dios del Génesis; escenas y personajes que en el texto bíblico suelen ser positivas resultan negativas; y las negativas, positivas. Errores fundamentales que otrora abocaban al hombre al pecado, no sólo aparecen bajo una luz favorable, sino que pueden determinar, incluso, la salvación: tal es caso,

⁸ Eco et al. 1992.

por ejemplo, de la decisión de los primeros seres humanos de comer del árbol del conocimiento, acto que la interpretación gnóstica, lejos de condenar, ensalza. Según la descripción clásica de Hans Jonas:

En lugar de adoptar el sistema de valores del mito tradicional, la alegoría comprueba el «conocimiento» más profundo invirtiendo los papeles del bien y del mal, de lo sublime y lo bajo, de lo bendito y lo maldito que se encuentran en el original; no intenta demostrar un acuerdo sino sorprender por medio de una subversión flagrante del significado de los elementos de la tradición más firmemente establecidos y, con preferencia, más reverenciados. El tono rebelde de este tipo de alegoría no debe escapar a nuestra atención, siendo una de las expresiones del carácter revolucionario que el gnosticismo representa en la cultura clásica tardía⁹.

Como bien señala Michael Williams, la interpretación de la «exégesis de protesta» de Jonas sería secundada por la mayoría de los estudios de la segunda mitad del siglo veinte¹⁰. Es el tono rebelde tras este tipo de exégesis descubierta por el autor alemán lo que nos interesa aquí, pues refleja una nueva sensibilidad, una nueva serie de valores que revolucionaría la teología antigua: el mundo en que vivimos, dominado por el dolor y la muerte, no puede ser producto de un Dios benigno. Por ello, a finales del siglo XIX Adolf von Harnack ya había descrito la interpretación de Marción del Dios del Antiguo Testamento y su exigente ética, como «no sólo una protesta contra la carne y la materia, sino ante todo una protesta contra el Dios de este mundo y de la Ley»¹¹. A mediados de siglo, sin embargo, Kurt Rudolph, en los pasos de Jonas, extendería esta visión al gnosticismo en general. En su opinión, entre las expresiones de protesta social de la antigüedad, la de la Gnosis, con su rechazo de la tradición moral y el mundo tangible, fue sin duda la voz más radical¹². Rudolph incluso quiere ver tras el gnosticismo antiguo la «ideología de la pequeña burguesía, que se siente llamada a la liberación en el plano ideológico-religioso.» Según Giovanni Filoramo, «la protesta violenta y la rebelión frente a los señores de este mundo» eran las dos características básicas de la gnosis antigua¹³, algo que, en opinión de Hans Kippenberg, debe explicarse desde una perspectiva sociológica, pues a diferencia de otros movimientos de protesta de la antigüedad, la visión gnóstica del mundo no reconocía orden ni poder legítimo alguno¹⁴. Cristoph Elsas, por consiguiente, postuló que esta acti-

⁹ Jonas 2001: 92.

¹⁰ Consúltense, al respecto, las posturas de Rudolph, Couliano, Pearson, Filoramo and Giannotto, y Peter Nagel en la sección siguiente.

¹¹ Harnack 1921: 187: «nicht nur ein Protest gegen die Materie und das Fleisch, sondern auch ein Protest gegen den Gott der Welt und des Gesetzes. Er bezeichnet den gewollten Abfall und Austritt.»

¹² Rudolph 1987: 292.

¹³ Filoramo 1990: xiii.

¹⁴ Kippenberg 1979: 219-220.

tud gnóstica podría haber surgido como una oposición radical al culto imperial romano¹⁵.

Frente a estas aproximaciones teológicas, ideológicas, sociológicas e históricas, estudios más recientes prefieren una perspectiva epistemológica. Señalan en efecto una supuesta inversión de valores tras la búsqueda gnóstica del conocimiento y destacan la alteración de los patrones que hasta entonces habían regido la normal transmisión del saber. Situado en los márgenes del judaísmo del siglo primero, más concretamente la apocalíptica judaica, el esoterismo gnóstico sería, según Guy Stroumsa, radicalmente distinto del griego, que se ocupaba más de los *arcana naturae* que de los *arcana dei*¹⁶. En esta línea, también Roelof van den Broek ve ecos de este cambio radical en la evolución del término gnosis, que de describir «conocimiento de tipo racional,» presuntamente pasó a significar «conocimiento del mundo divino y la verdadera naturaleza de las cosas».

Desearía aún mencionar a mi colega de Rice University (EEUU), April D. DeConick, quien en una serie de trabajos recientes adopta un estudio más integral del inconformismo gnóstico, y ve a los gnósticos operando en los márgenes de las religiones convencionales «con una perspectiva contracultural que invierte y trastoca absolutamente todo en la teología tradicional, la cosmogonía, cosmología, antropología, y hermenéutica, las escrituras, las prácticas religiosas, y los tipos de vida»¹⁷. Es precisamente este espíritu inconformista gnóstico el que, ya desde joven, cautivó a Albert Camus.

2. Albert Camus y el rebelde gnóstico

A pesar de recibir poca atención por gran parte de la literatura especializada, la fascinación por el gnosticismo antiguo acompañó a Albert Camus a lo largo de su toda vida. Ioan Couliano, incluso, ha querido reconocer el frecuente uso de metáforas dualistas gnósticas en muchos títulos de las principales de sus obras, tales como *El exilio y el Reino* (1957), *El extranjero* (1942), o *La caída* (1956)¹⁸. Eric Voegelin, por su parte, ve en la iniciativa intelectual de Camus una experiencia de catarsis cuasi-gnóstica en su respuesta a la pérdida de realidad de la edad contemporánea, la cual «en nuestros días no sólo se constata en la violencia revolucionaria, la ruidosa propaganda, sangrientas ejecuciones, complacencia indiferente, o simple apatía, sino que también se vive y se sufre como pérdida»¹⁹.

¹⁵ Elsas 1990.

¹⁶ Stroumsa 1995; 1996. Véase Roig Lanzillotta 2018.

¹⁷ DeConick 2016: 7: «with a countercultural perspective that upset and overturned everything from traditional theology, cosmogony, cosmology, anthropology, hermeneutics, scripture, religious practices, and lifestyle choices»; DeConick 2013.

¹⁸ Couliano 1992: 251.

¹⁹ Voegelin 1990: 171.

En efecto, Voegelin (en su colección de escritos *Anámnesis*, de 1966) ve en *El mito de Sísifo* (1942) y *El hombre rebelde* de Camus la primera y segunda fase en la ascensión de la oscuridad de la caverna (del nihilismo contemporáneo) a la luz de nuevos valores, respectivamente, fases que lo habrían conducido, en su opinión, a una tercera de libertad creativa, si su prematura muerte no hubiera frustrado el progreso de tal meditación²⁰.

El Coup d'état de Jesús

Sea como fuere, lo cierto es que ya en su tesis de licenciatura *Metafísica cristiana antigua y Neoplatonismo* (1936), Camus esboza por primera vez el tema de la revuelta gnóstica. El segundo capítulo de la tesis, dedicado al gnosticismo, se organiza en torno a cuatro temas principales: a) el problema del mal, b) la redención, c) la teoría de los intermediarios, y d) la noción de un Dios inefable. Su tratamiento de la noción de la redención se centra principalmente en Marción quien, según Camus, no era «un pensador especulativo, sino un genio religioso»²¹. A diferencia de Valentín, que desarrolla su dualismo teológico como solución al problema del mal, la distinción de Marción entre Dios y demiurgo surge de una postura, más política que metafísica, de oposición radical hacia el Dios creador. Esto explicaría, en su opinión, el papel central que Cristo asume en Marción:

Cristo es nada menos que un emisario del Dios supremo, enviado para combatir al dios malvado, al creador del mundo, y liberar al hombre de su dominio. Jesús llevó acabo aquí abajo una labor revolucionaria. Si nos redime de nuestros pecados, es por medio de los mismos que combate la obra del dios cruel. *Emancipador a la vez que redentor, Jesús es el instrumento de una especial de golpe de estado metafísico*²².

Pero Camus va más allá, pues, en su opinión, la actitud beligerante de Marción hacia el Dios creador se aprecia, también, en su visión moral. Movidado por un dualismo anti-cósmico y un rechazo del mundo material y todo lo en él contenido, Marción rechaza la idea de que el cosmos pudiera ser obra de un Dios benigno. Su ideal de una vida ascética –bien atestiguada por Tertuliano, Clemente de Alejandría y Ps. Hipólito– es, por tanto, un ascetismo *orgullosa*, una actitud con la que Marción desprecia a los dioses de este mundo y rechaza su dominio, rebelándose contra el mandato del Dios del Antiguo Testamento de «sed fecundos y multiplicaos.» En palabras de Camus:

²⁰ Voegelin 1990: 170-172, «in our time is not only registered by revolutionary violence, noisy propaganda, bloody executions, indifferent complacency, or dull apathy. It is also experienced and suffered as loss.»

²¹ Camus 2007: 73.

²² Camus 2007 : 74 (mi énfasis).

Esta visión pesimista tiene su origen en el problema del mal. Marción considera que el mundo es malvado, pero se niega a creer que Dios fuera su autor. Si su solución gira en torno a la redención, esto se debe a que atribuye a Cristo un papel mucho más ambicioso que los propios cristianos. *Se trata de nada menos que de una completa destrucción de la creación*²³.

Escrita a principios de los años treinta, la tesis del joven Camus debe mucho a *Gnostiques et Gnosticisme* de Eugène De Faye²⁴, quien sigue seguramente el estudio sobre Marción de Adolf von Harnack, y sirve de modelo para muchas de las opiniones de Camus acerca de Marción, como las siguientes palabras de De Faye permiten ver con claridad:

(En Marción) Es necesario liberar al hombre del régimen actual... El instrumento de esta revolución es Jesucristo. El desciende a este mundo con el fin de deshacer y destruir la obra nefasta del creador, de quien no es hijo y con quien nada tiene en común. Él va contra todo aquello que ha creado el demiurgo²⁵.

Rebelión Metafísica

Es en *El hombre rebelde* (1951), sin embargo, donde el filósofo francés otorga al gnosticismo antiguo un lugar central en lo que llama la «historia de la rebelión metafísica» del hombre occidental, que culminaría en los experimentos utópicos fascistas y socialistas del pasado siglo²⁶. Como bien señala Eric Voegelin, el objetivo principal de Camus en *El hombre rebelde* es el analizar y superar las confusiones y deformaciones de la época contemporánea, en particular los movimientos apocalípticos intelectuales y políticos, que Camus denominaba «la rebelión metafísica contemporánea»²⁷. Según Srigley, en *El hombre rebelde* Camus pretendía dar respuesta «a la violencia política institucionalizada, que cuenta con el *imprimatur* de la coartada perfecta, la filosofía, que justifica cualquier fin»²⁸. La descripción del hombre rebelde en la obra de Camus recuerda en gran medida a la actitud gnóstica: el rebelde es «un hombre que dice no, pero cuyo rechazo no implica una renunciación.» De hecho, su «no» también implica un «sí», ya que el rebelde afirma al mismo tiempo la existencia de un límite, que demarca el espacio de su integridad personal, una dimensión interior que considera inalienable. El paralelismo es aún más claro en las siguientes palabras:

²³ Camus 2007 : 75 (mi énfasis).

²⁴ De Faye 1925 [1913] : 143-188, esp. 160, 163, 165, 169-170.

²⁵ De Faye 1925 [1913]: 163: «Il faut soustraire l'homme au régime actuel... L'organe de cette révolution, c'est Jésus-Christ. Il vient donc ici-bas pour défaire et détruire l'oeuvre néfaste du créateur, Il n'est pas son fils, il n'a rien de commun avec lui. Il prendra le contre-pied de tout ce qu'a fait le Demiurge». Vid. von Harnack 1921: 186-189, esp. 187. Véase al respecto Kinzig 2004: 81.

²⁶ Grimstad 2002: 108.

²⁷ Voegelin 1990; Srigley 2003: 1.

²⁸ Sherman 2009: 138.

La rebelión metafísica es el movimiento por el cual un hombre se alza contra su condición y la creación entera. *Es metafísica porque impugna los fines del hombre y de la creación*. El esclavo protesta contra la condición que se le impone dentro de su estado; *el rebelde metafísico, contra la condición que se le impone como hombre*. El esclavo rebelde afirma que en él hay algo que no acepta la manera en que le trata su amo; *el rebelde metafísico se declara frustrado por la creación*. Para uno y otro no se trata únicamente de una negación pura y simple. En ambos casos, en efecto, encontramos un juicio de valor en nombre del cual el rebelde rehúsa su aprobación a la condición que le es propia²⁹.

En sentido estricto, la rebelión metafísica no comienza hasta finales del siglo dieciocho, cuando, según Camus, «los tiempos modernos se inician con un estrépito de murallas derribadas». Sus raíces, sin embargo, se remontan hasta el pensamiento griego antiguo, que encarnó en Prometeo la «noble imagen del rebelde y nos [proporcionó] el mayor de los mitos de la inteligencia en rebelión»³⁰. Los griegos, sin embargo, no envenenan nada y sus rebeldes más audaces siempre permanecen fieles a la idea de la medida que habían deificado. Aquiles, Antígona, y Edipo son buenos ejemplos al respecto en el ámbito de la mitología, pues su rebeldía nunca implica un rechazo radical del sistema, sino que reivindican correcciones dentro del mismo. La rebelión metafísica, antes bien, es «una denuncia, motivada por lo que la vida «tiene de inconcluso, por la muerte, y de disperso, por el mal, la rebelión metafísica es la reivindicación motivada de una unidad dicha contra el sufrimiento de vivir y de morir»³¹. Para Camus, en el ámbito de la filosofía, los primeros tímidos intentos de rebelión contra el reinado de la muerte aparecen en Epicuro. Su actitud, sin embargo, es más de aceptación resignada que de orgulloso rechazo, pues el miedo a la muerte es desterrado de la vida: «La muerte no es nada para nosotros, porque el bien y el mal implican la capacidad de sentir, y la muerte es privación de toda sensación» (*Carta a Meneceo*).

Además de la noción de la moderación griega, el obstáculo más importante para la aparición de la rebelión metafísica en el mundo antiguo fue la falta de la noción de un dios personal a quien rebelde pudiera exigir un «ajuste de cuentas»³². En el mundo griego no había dioses por un lado y hombres por otro, sino grados que llevaban de unos a otros. La noción de un Dios personal comienza a desarrollarse en el *De rerum natura* de Lucrecio, que consecuentemente transforma a Epicuro en el personaje del rebelde orgulloso que nunca fue, atribu-

²⁹ Camus 2010: 43 (mi énfasis).

³⁰ Camus 2010: 47.

³¹ Camus 2010: 49.

³² Camus 2010: 53.

yéndole la liberación de la humanidad de una «una vida abyecta, aplastada bajo el peso de la religión»³³.

Habremos de esperar hasta el Judaísmo, sin embargo, para ver la aparición de «la noción del dios personal, creador, y por lo tanto, responsable de todas las cosas»³⁴. Es este el momento en que para Camus encontramos la «visión simplificada de la creación» que necesita la rebelión, momento en que se aprecia una polarización entre dios y hombre, en que la idea de inocencia se contrasta con la de culpa, en síntesis, la visión que resume toda la historia en una lucha del bien contra el mal. Desde entonces, el Dios del Antiguo Testamento será el primer responsable de movilizar las fuerzas de la rebelión. Éste es el momento en que el cristianismo y el gnosticismo hacen su aparición en la historia de la rebelión metafísica; mientras el papel del primero en *El hombre rebelde* ha sido ampliamente reconocido y comentado por la literatura especializada, el segundo no ha recibido, virtualmente, atención alguna³⁵.

Respuestas al Dios Implacable: Cristianismo y Gnosis

Camus aborda, en primer lugar, el intento cristiano de resolver la oposición entre el Dios implacable y el ser humano con la figura intermediaria de Cristo. En su opinión, la intercesión de Cristo venía a resolver los dos mayores problemas que, hasta entonces, preocupaban al rebelde: el mal y la muerte. Su solución pasaba, en primer lugar, por hacerse cargo de ellos. «El dios-hombre sufre así con paciencia,» afirma Camus, y en consecuencia, «[ni] el mal ni la muerte le son ya absolutamente imputables, puesto que él está desgarrado y muere»³⁶. Como glosa Srigley estas palabras de Camus, «Puesto que el Dios cristiano participa por completo en el sufrimiento de su creación, no tiene sentido el acusarlo de ser injusto. Y como sufre para redimir a su creación tampoco lo tiene acusarlo de indiferencia»³⁷.

La solución que explora el gnosticismo es de diverso orden. En lugar de extender el sufrimiento y la muerte a Dios, el gnosticismo introduce una figura intermediaria creadora del mundo y exonera, así, al Dios superior del oprobio de ser responsable del sufrimiento humano. Dada su visión de la gnosis antigua

³³ Lucrecio, *De rerum natura* II, 62-79.

³⁴ Camus 2010: 49.

³⁵ Véase, por ejemplo, Sherman 2009, capítulo 6 (dedicado a la noción de «rebelión»): 136-172; Foley 2008: 55-86. Véase, sin embargo, Grimstad 2002: 108-110, quien presta debida atención a Camus.

³⁶ Camus 2010: 54.

³⁷ 2003: 3: «Because the Christian God shares fully in the suffering of his creation, the charge that he is unjust is groundless; and because he does so in order to redeem that creation, so too is the charge that he is indifferent.»

como el fruto de colaboración greco-cristiana, Camus ve en ella los rasgos característicos de los intentos de mediación, típicos del helenismo. Los eones de Valentín y los dioses de Basílides, de hecho, pueden verse como intentos por alcanzar el mismo objetivo, a saber «disminuir lo absurdo de un enfrentamiento del hombre miserable y un Dios implacable». Según Camus:

Es el papel, en particular, del segundo dios cruel y belicoso de Marción. Este demiurgo ha creado el mundo finito y la muerte. Debemos odiarle al mismo tiempo que debemos negar su creación, mediante la ascesis, hasta destruirla gracias a la abstinencia sexual. *Se trata, por lo tanto, de una ascesis orgullosa y rebelde.*

Oímos ecos de la postura del joven Camus en su *Metafísica cristiana antigua*, que vimos antes. Los problemas de la teodicea, por ello, se resuelven en este sistema por medio de la propuesta de un chivo expiatorio, a quien se atribuye la responsabilidad de la existencia de la muerte y del mal. De tal forma, Camus concluye, «Simplemente, Marción desvía la rebelión hacia un dios inferior para exaltar mejor al dios superior. La gnosis, por sus orígenes griegos, sigue siendo conciliadora y tiende a destruir la herencia judaica en el cristianismo»³⁸.

Las soluciones cristiana y gnóstica al problema de la existencia del dolor y de la muerte en este mundo se verían frustradas por diversos factores, sin embargo. En cuanto a la primera, la racionalización progresiva del cristianismo negaba la divinidad de Cristo y, con ello, anuló la solución que el cristianismo había dado al problema de la teodicea:

... el dolor volvió a ser el destino de los hombres. Jesús frustrado no es sino un inocente más al que los representantes del Dios de Abraham ajusticiaron espectacularmente. El abismo que separa al amo de los esclavos se abre de nuevo y la rebelión sigue gritando ante el rostro oculto de un dios celoso³⁹.

En lo que respecta a la segunda, el gnosticismo, la Iglesia condenó todo intento gnóstico de eliminar los motivos que alimentaban la rebelión metafísica y, «al condenarlo multiplicó a los rebeldes»⁴⁰. Es este precedente remoto el que, en opinión de Camus, explica el paroxismo de los movimientos totalitarios del siglo veinte.

3. Rebeldes en el Cine contemporáneo

El resurgir en el cine reciente de diversas figuras rebeldes, que se alzan contra las realidades opresivas en las que viven demuestra a mi ver que, más allá del esfuerzo dedicado a silenciarla, la solución gnóstica al problema de la teodicea ha tenido un inesperado éxito en la cultura popular contemporánea. Es verdad que

³⁸ Camus 2010: 54.

³⁹ Camus 2010: 56.

⁴⁰ Camus 2010: 55.

el resurgir del gnosticismo en el cine moderno ha resucitado también numerosos motivos y elementos gnósticos: el conflicto entre la luz y la oscuridad, la centella divina que habita en nosotros, la noción de la alienación humana en la vida contemporánea, la vida como sueño o ensueño, o la introspección y el conocimiento de sí mismo como medios de liberación son todos elementos poderosamente atrayentes para la imaginación moderna. Igual de seductoras son las muchas malinterpretaciones o caricaturas del espíritu gnóstico que desde la antigüedad han alcanzado al público moderno. Éste es el caso de las supuestas conspiraciones veladas, del libertinaje sexual, las secretas orgías, y los sacrificios humanos que, a través de los años, se le han achacado. De entre todas estas imágenes, sin embargo, la noción del demiurgo gnóstico y la revuelta del hombre contra él ha sido, sin duda, la más exitosa.

El cine moderno avala de forma amplia mi afirmación, pues la visión de Camus del hombre rebelde ha sido redescubierta en varias películas de finales del siglo pasado y principios de éste. De los numerosos ejemplos, sólo me referiré brevemente al *Cubo*, *El show de Truman*, *Matrix*, *Ciudad en tinieblas* y *Snowpiercer*. En mi opinión, son éstos los ejemplos más claros de la seducción que ejercen en la mente contemporánea los héroes rebeldes y, como veremos ahora mismo, la naturaleza domesticada y controlada de sus revueltas.

En lo que respecta al héroe, tenemos, para empezar, en el *Cubo* a sus varios protagonistas, que encarnan al rebelde metafísico debatiéndose en su lucha por liberarse de una realidad opresiva, por medio de conocimiento. La película, de ambiente kafkiano y escenificación industrial, describe la alienación de la vida en el mundo contemporáneo, por medio del periplo de los protagonistas a través de una sucesión ilimitada de cubos idénticos, aunque de diverso color, que los amenazan, además, con multitud de trampas ocultas. En *El show de Truman* otro héroe rebelde, Truman Burbank, es víctima de los abusos y excesos del mundo de mass media, de los medios de comunicación, y de un público voraz e insaciable en su búsqueda de entretenimiento. Su rebeldía se presenta como el progresivo despertar y extrañamiento del individuo ante los aspectos cotidianos y repetitivos de la existencia; una realidad que, sin embargo, había aceptado dócilmente hasta el momento de su toma de conciencia. El caso de Neo en *Matrix* es, hasta cierto punto, algo diverso, pues personifica al tipo de héroe espiritual, guiado por la reivindicación de un derecho inalienable a saber, a que lo aboca su alienación en el «desierto de lo real», referencia a Jean Baudrillard que aparece en la pantalla de su computadora al principio de la película. John Murdoch en *Ciudad en tinieblas* se levanta contra el dominio de los extranjeros y sus arcontes, al descubrir que su memoria incluye retazos instilados por los mismos. Curtis Everett, por último, encarna en *Snowpiercer* una figura revolucionaria de carácter más bien político o social. En los dos últimos casos la rebeldía de los héroes tiene, por tanto, un ca-

rácter más tangible, pues va siempre dirigida contra la injusticia de los opresores visibles de sus sistemas políticos o sociales.

Debido siempre a cambiantes razones, en este sentido, todos los protagonistas de estas películas se rebelan contra su condición presente, diciendo «no» ante la angustiada existencia que viven. Como en el caso del rebelde metafísico en Camus, este «no,» no obstante, es también un «sí,» pues presenciamos al mismo tiempo la orgullosa afirmación de su inalienable integridad personal. Su rebelión tampoco es un movimiento solipsista: al igual que el hombre rebelde de Camus, estos héroes cinematográficos parten de su frustración personal hacia su condición y el mundo en que viven. La revolución que inician, sin embargo, tiene una dimensión más amplia, pues allanará también el terreno para la liberación de sus compañeros –y, de forma implícita, por supuesto, también de la audiencia que se identifica con él–, amén de una comunidad existencial, al mostrarles los nuevos valores que deben fundamentar una vida digna de ser vivida.

Pero, ¿qué hay del demiurgo, entonces? Los demiurgos modernos y sus acólitos pueden adoptar diferentes caras: mientras el *Cubo* (1997) de Vincenzo Natali, opta por un enfoque más bien existencial, que ni identifica al demiurgo ni sus motivaciones, Christoff (y quizá también el público voraz de noticias y entretenimiento a que me refería antes) en *El show de Truman* (1998) de Peter Weir, encarna el control ejercido por los medios de comunicación sobre nuestra mente y nuestra vida. Las máquinas inteligentes en *Matrix* (1999) de los hermanos Wachowski, no sólo explotan la energía generada por el cuerpo humano, sino que crean, además, un mundo ilusorio que lo distraiga, satisfaciendo sus instintos más primarios. Algo similar ocurre con el control que ejercen los Extraños en *Ciudad en tinieblas* (1998), de Alex Proyas, donde sus habitantes viven en una eterna penumbra que la costumbre ha hecho norma. Los Extraños mantienen cautiva a la humanidad por medio del control de su memoria; transformando la realidad ilusoria en que viven de acuerdo con la memoria que les instilan. Finalmente, Wilford en *Snowpiercer* (2014) de Bong Joon Ho, es el magnate sin principios, cuya avaricia no sólo encarna la catástrofe medioambiental por el calentamiento global, sino que es además responsable del sufrimiento y la muerte de los habitantes de *Snowpiercer*.

Más allá de sus cambiantes rostros, e independientemente de la diversa índole de sus intenciones, los demiurgos de todas estas películas son igual de responsables en el sufrimiento y la muerte que infligen a sus víctimas, algo que siempre provoca la misma respuesta en los protagonistas: la rebelión. Por demás interesante es el hecho de que todas estas rebeliones cinematográficas tienen siempre un carácter controlado, y nunca suponen una total inversión o destrucción del sistema político o social que oprime a los héroes y sus compañeros; de hecho, sólo afecta al responsable directo del dolor humano. El marco de referencia gene-

ral, así, permanece inalterado y estable, algo que también veíamos en la solución gnóstica al problema de mal: si el dios superior permanecía intacto, al exonerárselo de toda responsabilidad en el sufrimiento humano, la revuelta del hombre iba siempre dirigida hacia una figura intermediaria, a quien se hace culpable y responsable de la degradada condición humana. El mensaje subyacente a todas estas representaciones de la desesperación humana es, por tanto, positiva: a pesar de todo el sufrimiento, el dolor y la muerte de este mundo, aún hay esperanza, pues aunque lejos en su extraña transcendencia, un dios bondadoso más allá de este mundo garantiza y da coherencia a la realidad. Y ésta es precisamente la función de la lucha del rebelde gnóstico contra el demiurgo, según Albert Camus.

Es hora de esbozar algunas conclusiones.

4. Observaciones finales

En mi exposición, he ofrecido un análisis de la recepción del gnosticismo antiguo en la obra de Albert Camus y el influjo del mismo en la génesis de su noción del hombre rebelde. El problema de la teodicea, la existencia del mal y de la muerte en el contexto de una creación que se atribuye a un Dios benigno, es una constante en su obra. También lo es la denuncia de la esclavitud del hombre y la alabanza de sus deseos de liberación. Son estas preocupaciones las que explican su interés en el mito gnóstico. Se podrá objetar que ésta perspectiva existencial no formaba parte de la intención de los mitopoetas gnósticos. Sin embargo, la interpretación de Camus del mito gnóstico lo actualiza, dándole una vertiente eminentemente contemporánea. Prueba de ello es el influjo de la aproximación de Camus al rebelde metafísico en general y al gnóstico en particular en la visión del rebelde en el cine contemporáneo. El lugar central que adopta el antagonismo entre opresor y oprimido muestra, en mi opinión, que el planteamiento es más antropológico que teológico, pues la atención se dirige al ser humano en rebelión y la lucha existencial contra su condición de hombre. La figura del rebelde en las películas que he mencionado se presenta de maneras distintas, al igual que su oponente adopta diversas fisonomías. Ya sea filosófica o espiritual, medioambiental o política, es su lucha individual la que nos atrae, pues en ella el héroe crea y establece los nuevos valores que gobernarán la realidad después de que el opresor haya sido derrotado. Aunque individual, su lucha no es solipsista, sin embargo. Dada la clara dimensión comunitaria del rebelde, estos valores son también válidos para sus compañeros, y para nosotros los espectadores, por defender algo inalienable en el ser humano y establecer un límite que no debe transgredirse: la línea que delimita nuestra integridad personal y humana.

Si el cristianismo paulino, con su idea de un Dios sufriente, daba adecuada respuesta al problema de la teodicea en el ámbito de la sociedad antigua, al hacer del dolor y del sufrimiento el centro de la vida, los gnósticos por su parte nos ofrecen

una solución mucho más contemporánea. Si el primero refleja bien pensamiento y sociedad arcaicos, con el dolor y el sufrimiento que los caracteriza, el gnosticismo parece ofrecernos un marco más acorde con el mundo hedonista e indolente de la sociedad contemporánea, en que la presencia del dolor y el sufrimiento ha sido reducida al mínimo (al menos, en las zonas privilegiadas del planeta en que nos ha tocado vivir). El inesperado éxito en el cine moderno del mito del demiurgo y el héroe rebelándose en su contra se debe, para empezar, al carácter controlado de las rebeliones que facilita, permitiendo la destrucción del problema, pero dejando intactos tanto el marco cultural más amplio (cosmología, teología, ética, y epistemología), como los valores sobre los que éste se asienta. Asimismo, estas rebeliones controladas tienen también la ventaja de canalizar nuestra frustración e impulsos rebeldes contra distintos aspectos de la sociedad moderna que a nuestro parecer son erróneos. La censura de los excesos en el mundo de los mass media, el temor que suscitan los avances en el estudio de la inteligencia artificial, o del cambio climático refleja muy bien la fragmentada experiencia de la vida del espectador actual, ya que evalúa y da solución a problemas parciales que necesitan soluciones urgentes, sin desafiar estructuras y visiones del mundo más básicas. A pesar de los Padres de la Iglesia y de Plotino, en esto radica precisamente el carácter optimista de la cosmovisión gnóstica, pues da una solución satisfactoria al problema de la teodicea dejando intactos el carácter y atribuciones del Dios último, cuya bondad da estructura y sentido a la existencia del ser humano.

5. Bibliografía

- ARCHAMBAULT, P. (1972), *Camus' Hellenic Sources*, University of North Carolina Press. JSTOR, www.jstor.org/stable/10.5149/9781469637587_archambault., 63-136 at 104.
- BRADEN, C. S. (1963), *Spirits in Rebellion: The Rise and Development of New Thought*, Dallas: Southern Methodist University Press.
- CAMUS, A. (2010), *El Hombre rebelde*, en idem *Obras* vol. 3, Madrid.
- CAMUS, A. (2007), *Christian Metaphysics and Neoplatonism* (translated with an introduction by Ronald D. Srigley), Missouri: Missouri University Press.
- COULIANO, I. P. (1984), «The Gnostic Revenge: Gnosticism and Romantic Literature», en Jacob Taubes (ed.), *Religionstheorie Und Politische Theologie. Bd. 2, Gnosis Und Politik*, München, 290-306.
- COULIANO, I. P. (1992), *The Tree of Gnosis*, translated into English by H.S. Wiesner and the author, New York.
- DAHL, N. A. (1980), «The Arrogant Archon and the Lewd Sophia: Jewish Traditions in Gnostic Revolt», en B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale. New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978*, Leiden, vol. 2, 689-712.

- DECONICK, A. D. (2013), «Crafting Gnosis: Gnostic Spirituality in the Ancient New Age», in Kevin Corrigan and Tuomas Rasimus (eds.), *Gnosticism, Platonism and the Late Ancient World: Essays in Honour of John D. Turner*, Leiden, 285-305.
- DECONICK, A. D. (2013b), «Gnostic Spirituality at the Crossroads of Christianity: Transgressing Boundaries and Creating Orthodoxy», in Eduard Iricinschi, Lance Jenott, Nicola Denzey Lewis and Philippa Townsend (eds.), *Beyond the gnostic Gospels: Studies Building on the Work of Elaine Pagels*, Tübingen, 148-184.
- DECONICK, A. D. (2016), «The Countercultural Gnostic: Turning the World Upside Down and Inside Out», *Gnosis* 1, 7-35.
- ECO, U. – COLLINI, S. – CULLER, J. – RORTY, R. – BROOKE-ROSE, C. (eds.) (1992), *Interpretation and Overinterpretation*, Cambridge University Press.
- ELNAS, C. (1990), «Argumente zur Ablehnung des Herrscherkults in jüdischer und gnostischer Tradition», en C. Elsas, H. G. Kippenberg (eds.), *Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte. Festschrift für Carsten Colpe*, Würzburg, 269-281.
- FAYE, E. DE (1925), *Gnostiques et gnosticisme. Étude critique des documents du gnosticisme chrétien aux II^e et III^e siècles*, 2^e éd. augmentée, Paris.
- FILORAMO, G. (1990), *A History of Gnosticism*, Cambridge: Blackwell.
- FILORAMO, G. – GIANOTTO, C. (1982), «L'interpretazione gnostica dell'Antico Testamento: Posizioni ermeneutiche e tecniche esegetiche», *Augustinianum* 22, 53-74.
- FOLEY, J. (2008), *Albert Camus. From the Absurd to Revolt*, Stocksfield: Acumen.
- GAGER, J. G. (1972), «Marcion and Philosophy», *Vigiliae Christianae* 26, 53-59.
- GRIMSTAD, K. J. (2002), *The Modern Revival of Gnosticism and Thomas Mann's Doktor Faustus*, Rochester, NY: Camden House.
- HARNACK, A. VON (1921), *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- HARNACK, A. VON, et al. (2003 [1870]), *Marcion, Der Moderne Gläubige des 2. Jahrhunderts, Der erste Reformator: Die Dorpater Preisschrift (1870): Kritische Edition Des Handschriftlichen Exemplars mit einem Anhang*, Berlin: W. De Gruyter.
- HUGHES, E. J. (2007), *The Cambridge Companion to Camus*, Cambridge University Press.
- JONAS, H. (1992), *The Gnostic Religion* (2nd ed., rev. ed.), London: Routledge.
- KING, K. (1990), «Ridicule and Rape, Rule and Rebellion: The Hypostasis of the Archons», in James M. Robinson and James E. Goehring (eds.), *Gnosticism & the Early Christian World: In Honor of James M. Robinson*, Sonoma, 3-24.

- KINZIG, W. (2004), Harnack, *Marcion und das Judentum nebst einer kommentierten Edition des Briefwechsels Adolf von Harnacks mit Houston Stewart Chamberlain*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- KIPPENBERG, H. (1979), «Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus», *Numen* 17, 211-232.
- MAY, G. (1988), «Marcion in Contemporary Views: Results and Open Questions», *SecCent* 6 (1987–1988), 129-151.
- OPITZ, P. J., et al. (eds.), (1990), *The Philosophy of Order: Essays on History, Consciousness and Politics*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- PEARSON, B. A. (1990), *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity. Studies in Antiquity and Christianity*, Minneapolis: Fortress Press.
- ROIG LANZILLOTTA, L. (2018), «Ancient Greek Patterns of Knowledge Transmission and their Continuity in Gnostic Esotericism», en Mladen Popović, Lautaro Roig Lanzillotta, & Clare Wilde (eds.), *Sharing and Hiding Religious Knowledge in Early Judaism, Christianity, and Islam*, Berlin/ Boston, 121-144.
- RUDOLPH, K. (1967), «Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus», *Kairos* 9, 105–122.
- RUDOLPH, K. (1983), *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*, translated by R. McL. Wilson, San Francisco: Harper & Row.
- SEGAL, R. A. (1992) *The Gnostic Jung*, Princeton University Press.
- SHERMAN, D. (2009), *Camus*, Wiley-Blackwell.
- SLOTEDIJK, P. – MACHO, T. H. (1991), *Die Weltrevolution Der Seele: Ein Lese- Und Arbeitsbuch Der Gnosis Von Der Spätantike Bis Zur Gegenwart*, Artemis & Winkler.
- SRIGLEY, R. D. (2003), «Eric Voegelin's Camus: The Limitations of Greek Myth in The Rebel», paper presented at the meeting of the Eric Voegelin Society, the American Political Science Association Annual Meeting, Philadelphia.
- STROUMSA, G. G. (1995), «From Esotericism to Mysticism in Early Christianity», en H. G. Kippenberg & G.G. Stroumsa (eds.), *Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, Leiden, 289-309.
- STROUMSA, G. G. (1996), *Hidden Wisdom: Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*, Leiden: Brill.
- VOEGELIN, E. (1990), *Anamnesis*, translated by Gerhart Niemeyer, University of Missouri Press, Columbia and London.
- WILLIAMS, M. A. (1996), *Rethinking «Gnosticism»: An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton University Press.