

LA VITALIDAD DE PLATÓN FRENTE AL Gnosticismo ANTIGUO Y CONTEMPORÁNEO

Corrientemente se considera que el platonismo es un antecedente claro del gnosticismo antiguo, en dos cuestiones principales: 1. por su forma *iniciática* de acceder al conocimiento salvífico superior, *relativizando el valor de la vida práctica*, en favor de la prioridad exclusiva de la experiencia gnóstica, y 2. por el ‘*dualismo cuerpo-alma*’ que supuestamente desprecia el cuerpo y el mundo del devenir.

Intentaré mostrar aquí, muy brevemente dados los límites de esta exposición, que Platón no constituye *en sentido estricto* un antecedente de ninguna de estas dos tesis del gnosticismo antiguo, aunque pueda interpretarse de tal modo a partir de ciertos pasajes de sus diálogos tomados fuera de contexto, y que su pensamiento puede ayudarnos a luchar contra la idolatría de la técnica y de la ciencia, que caracterizan al gnosticismo contemporáneo, a través de su doctrina de la univocidad del bien.

I.

En primer lugar, cabe decir que la doctrina platónica no niega la importancia de la praxis en beneficio de la gnosis, sino todo lo contrario: el objetivo de Platón es precisamente que la filosofía nos capacite para llevar una vida buena y, en lo posible, llegar a ser hombres sabios y excelentes. Existe sí una clara dependencia de la acción respecto de la sabiduría, porque sólo el conocimiento permite determinar, en cada caso, lo que es bueno. Pero aunque Platón utiliza mitos y recursos ligados a la tradición mística, para explicar y fundamentar sus propias teorías, no niega la piedad religiosa, sino que le da un cierto fundamento racional.

Así por ejemplo, en el *Banquete* introduce el mito del origen de Eros en el banquete de la celebración del nacimiento de Afrodita, como hijo de padre rico y madre pobre (Poros y Penia, respectivamente) para explicar el carácter doble del deseo que, por una parte, carece de lo que ama y por la otra, es pródigo en recursos para conseguirlo (203b-e). En el mismo diálogo recurre a una sacerdotisa para guiar a Sócrates en el conocimiento del amor (210-212) y revelarle el verdadero ascenso hacia la Belleza en sí, que acaba por provocar un cambio radical en la vida del filósofo que consiste en la adquisición de las verdaderas virtudes y no de meras imágenes populares de virtud, a las que podríamos definir como buenos comportamientos por temor al castigo o por deseo de recompensa. Diotima revela a Sócrates

que el filósofo dará a luz y cultivará la verdadera excelencia porque estará en contacto con la verdadera Belleza en sí y no sólo con imágenes pasajeras de belleza, al tiempo que agrega que *los dioses lo amarán* y que, si algún hombre pudiera llegar a ser *inmortal*, será él (212 a-b). Sigue a esta revelación el famoso pasaje en el que Platón pone en boca de Alcibíades el elogio de Sócrates donde éste es presentado como el portador de valentía y moderación sin par. Estos y otros indicios en el diálogo parecen darnos a entender que Platón desea presentar a Sócrates como el sabio que ha llegado a la cumbre de la *scala amoris* y que, por ello, se ha convertido en un hombre excelente. Sin embargo, otros indicios van en la dirección contraria, ya que aunque Sócrates dice *saber la verdad acerca del amor* (198 d 1-3) no por ello deja de sentir *ciertas pasiones* que no son propias de un sabio, como el horror (ο) ττρωδω=, *horresco*: 213 d 6) ante los celos y la ira de Alcibíades, o la atracción hacia la belleza de los jóvenes. Por otra parte, Sócrates considera que su conocimiento es ‘pobre y dudoso como un sueño’¹ (175 e 3-4) por lo que no parece que hubiera llegado a contemplar y tocar la Belleza en sí. En cualquier caso, Sócrates no se considera un sabio aunque sea el más sabio de los hombres y quizás el ideal socrático que el Platón maduro introduce aquí no es la perfección absoluta sino lo más cercano a ella dentro de los límites de nuestra condición humana, lo cual no nos exime completamente de preocupaciones y temores por la actitud de otros hacia nosotros y de ciertas reacciones naturales ante la belleza mundana. Pareciera que Platón quiere dejar deliberadamente en claro la cuestión de si Sócrates tiene auténtico conocimiento o mera opinión sobre la Belleza en sí, y desea ofrecer una pintura más humana y cercana del sabio.

Análogamente, en la palinodia del *Fedro* (246-250), el viaje ascendente del alma hacia el llano de ‘lo que es’, constituye un proceso gradual de carácter erótico-cognoscitivo que no reemplaza en absoluto la piedad religiosa sino que la incluye como parte del mismo de un modo peculiar. En este contexto Platón utiliza elementos propios de los ritos iniciáticos para crear una atmósfera de belleza natural estimulante y efectuar al mismo tiempo una trasposición filosófica. El filósofo, enamorado de las formas, guarda recuerdos de sus visiones, y aunque sólo puede comprenderlas parcialmente cuando su alma está encerrada en el cuerpo, se enciende al ver ‘un rostro divino o la forma de un cuerpo que ha capturado bien la Belleza en sí’ (251 a) con tal pasión erótica que es empujado a acercarse a él, y pasado un doloroso proceso llega a doblegar su caballo negro, y consigue vencerse para educarlo en la dialéctica. Observemos que este maravilloso combate que libra el alma del filósofo consigo mismo (venciendo la lujuria y la carne, como diría Santo Tomás) descrito en la segunda parte

¹ ἡ (μὲν γὰρ ε)μῆ` φαύλῃ τῆς ἰσχυρῆς, ὅ καὶ ἀμφοτέρωθεν ἔσπερον ὄνειρον.

del diálogo es el mismo que ha de librar el personaje Sócrates consigo mismo en la acción dramática de la primera parte del diálogo. Al principio del diálogo Sócrates dice que no se conoce a sí mismo y que necesita saber si es una bestia arrogante y llena de pasiones como Tifón o un ciudadano civilizado que se domina a sí mismo (230 a 3-6). Al final de la primera parte, tras una serie de juegos de seducción y de ciertos avances de auténtica doctrina platónica, que son cuidadosamente introducidos para no espantar a Fedro, Sócrates está cansado y desilusionado con Fedro, quien no ha comprendido el significado del primer discurso de Sócrates, por lo que decide marcharse. Pero cuando está cruzando el río escucha la voz de su *daimon*, (antecedente de los ángeles custodios), quien le indica que no debe abandonar a Fedro a su ignorancia e idolatría de su enamorado, el sofista Lisias. Obedece a su voz interior, vence su desilusión intelectual y su propia pasión hacia él, y regresa para revelar lo que es el alma y cuál es su destino. Así, el *lógos* coincide con la acción: Sócrates habla y al mismo tiempo se preocupa por educar a Fedro, quien ahora está bien dispuesto a escucharlo, para que no se apresure a complacer sexualmente a quien no lo ama, y comprenda en qué consiste el verdadero amor. Recién entonces Sócrates llega a conocerse a sí mismo como hombre civilizado y como maestro capaz de reconducir a Fedro.

Así resulta que la filosofía es ‘locura divina’, *lógos y eros indisolublemente unidos*, que nos trae los mejores bienes: el diálogo filosófico enamorado del alma del otro y de la verdad, que busca revivir los borrosos recuerdos de aquellas divinas visiones, que son para Platón ‘los misterios más sagrados de todos’ (250 c). Los filósofos son seguidores de Zeus, el dios más poderoso del panteón olímpico, sabio y creador, y a su vez eligen amar a quienes sean también como Zeus ‘en la nobleza de sus almas’, ‘en su amor a la sabiduría y en su capacidad para guiar a otros’, y cuando lo hallan y se enamoran de él, ‘hacen todo lo posible para desarrollar ese talento’ (252 e). Los dioses son dioses, no tanto por ser inmortales, como quiere la tradición homérica, sino porque son sabios, i.e. porque ellos pueden contemplar las formas en plenitud, ya que tras haberse montado en la órbita del universo, sin esfuerzo, realizan su procesión hacia ellas. Sin embargo, la imagen mítica no debe hacernos creer que las ‘sagradas’, perfectas y ‘bienaventuradas’ formas (250 c) son necesariamente superiores a los dioses como objeto de su visión, y que la religión está por debajo de la filosofía, en el nivel de la representación, como quiere Hegel. (Probablemente Aristóteles pensó su Primer Motor intentando superar esta división sujeto-objeto, para asegurarse que no quedase nada fuera de su Dios que fuese superior a él). En cualquier caso, así como las formas son modelos para el Demiurgo, los dioses platónicos son modelos para los hombres, quienes han de

intentar volverse semejantes a ellos, y esto no significa otra cosa que imitarlos en su sabiduría, dentro de los límites de la condición humana. Porque ‘el que tiene inteligencia no debe ocuparse en complacer, a no ser incidentalmente, a esclavos igual que él, sino a sus señores, que son completamente buenos’ (273 e 9- 274 a 2). Nuevamente, como al comienzo del *Fedón* y de las *Leyes*, los dioses son nuestros amos². Y aunque complacerlos suponga un padecimiento, habremos de aceptarlo, porque ‘es bello/noble que, quien con lo bello/noble se atreve, soporte también lo que soportar tenga’ (274 a 8-b 1). Otra vez, el valor del esfuerzo y la resistencia para vencerse a sí mismo.

De modo que podríamos concluir, contra la primera tesis que hemos apuntado del gnosticismo antiguo, que la vía de la sabiduría platónica no supone un método introspectivo de relación directa con lo divino según el cual la praxis ocupa un lugar secundario, sino que la visión intelectual de las formas, por una parte, constituye una imitación de la actividad intelectual divina (cuyos frutos son la sabiduría y la ciencia) y por la otra, hace posible la adquisición de las virtudes en sentido pleno y esto pone al filósofo en condiciones de gobernar la polis a través de leyes justas, como se muestra tanto en el *Banquete* como en la *República*.

Pero no debemos olvidar algo que suele pasarse por alto: no sólo es doctrina platónica que la sabiduría trae o coincide con las virtudes verdaderas, sino que también, a la inversa, la victoria en el combate interior es la que posibilita el acceso a la sabiduría. El elemento cognoscitivo y el esfuerzo por obligarse a amar el bien se condicionan mutuamente. Así, en el *Banquete* las almas se ven *forzadas* a superar el amor por la belleza de un cuerpo, para amar la belleza sensible en general, y luego han de superar este escalón hasta amar las almas, para ser forzadas nuevamente a amar las buenas acciones y leyes antes de estar en condiciones de contemplar la belleza de las ciencias y finalmente alcanzar la cima de la Belleza en sí. Lo mismo sucede en el *Fedro* donde Sócrates debe vencerse a sí mismo para rescatar a Fedro.

II.

En cuanto a la cuestión del supuesto dualismo cuerpo-alma, a pesar de que Platón da la prioridad al alma por encima del cuerpo, considera a éste como un ‘instrumento’ del alma, la ‘sede’ desde la cual el alma realiza sus funciones, y también el lugar donde el alma es

² Y por ello Sócrates no puede cometer suicidio. El Sócrates de los primeros diálogos es seguidor de Apolo, el dios de la argumentación racional, a quien honra con poesía hasta el último día de su vida, como se indica al comienzo de *Fedón*.

‘salvada’. Bernabé ha mostrado, en un interesante artículo³, cómo el cuerpo, concebido como tumba o prisión del alma en la tradición órfico-pitagórica, es presentado como ‘salvamento’ del alma, gracias a una trasposición platónica. La idea del cuerpo (σῶμα) como σῆμα en el sentido de tumba y cárcel es de origen órfico. Probablemente los pitagóricos lo interpretaron como σῆμα en el sentido de ‘signo’, y Platón lo interpreta como ‘protección’ o ‘salvamento’ en el *Crátilo* 400 c⁴:

“En efecto *algunos afirman* que éste [el cuerpo] es sepultura del alma, como si ésta estuviera sepultada en su situación actual y, de otra parte, que, como el alma manifiesta lo que manifiesta a través de él, también en este sentido se la llama *correctamente* “signo”. Sin embargo, me parece que Orfeo y los suyos le pusieron este nombre sobre todo porque el alma, que paga el castigo por lo que debe pagarlo, lo tiene como un recinto, a semejanza de una prisión, donde puede verse sana y salva; que, en consecuencia, es salvamento (σῶμα) del alma, como su propio nombre indica, hasta que expíe lo que debe, y que no hace falta cambiarle ni una letra”.

Sócrates, según la interpretación de Bernabé, acepta en principio la etimología del cuerpo como proveniente de σῆμα con el significado originario de ‘signo’ y corrige la etimología órfica tomando el cuerpo como derivado del verbo ‘salvar’ (por lo que dice que es ‘salvamento’ del alma), negando la interpretación del alma como sepultura ya que le resulta más eficaz porque no es necesario cambiar la ῶ por la ῆ.

Por otra parte, en el *Fedón* la muerte como separación del alma respecto del cuerpo no constituye necesariamente una desgracia, sino que Sócrates entiende que probablemente sea para él una liberación que le permitirá el conocimiento más alto. Durante la vida, el cuerpo resulta un mal con sus distracciones y sus pasiones en la medida en que impide que el alma realice sus funciones superiores: “Mientras tengamos el cuerpo y se halle *mezclada* nuestra alma con semejante mal, nunca poseeremos suficientemente lo que deseamos. Y afirmamos

³ Bernabé, A., “Una etimología platónica: sw=ma-sh=ma”, *Philologus*, 139, 1995 explica que la palabra σῆμα tiene en griego dos sentidos: el originario ‘señal’ y el derivado ‘sepultura’. Platón incorpora en su doctrina aportaciones ajenas alterando su significado original (procedimiento que Diels llamó ‘transposición’) utilizando una dicción intrincada y oscura en la que se confunde lo propio con lo ajeno.

⁴ *Crátilo*, 400 c: kai gâr sh=ma fasin au(tò eīnai th=j yuxh=j, w(j teqamme´nhj e)n tw=’ nu=n parónti: kai` dióti a- tou´tw’ shmaínei ἡ ἄνθρωπος shmaính’ h(yuxh’, kai` tau´th “sh=ma” o)rqw=j kalei=sqai dokou=si méntoi moi málista qésqai oi(a)mfi`)Orféa tou=to to` +noma, w(j díkhn didóushj th=j yuxh=j ὕπνῳ δὲ ὄνεκα didwsin, tou=ton de` peribolon ἔχειν, ἔνα sw´zhtai, desmwthríou ei)kóna: eīnai o-n th=j yuxh=j tou=to, ἔσπερ au)to` o)nomázetai, ὦν ἄνθρωπος e)kτεi´h’ ta` o)feilómena, to` “sw=ma”, kai` ou)dèn dei=n parágein ou)d) ὄν γραμμα.

que esto es la verdad. En efecto, infinitas preocupaciones nos acarrea el cuerpo por su necesario sustento; y además, si nos sobrevienen algunas enfermedades nos impiden la caza de la verdad. Nos llena de amores, deseos, temores, imágenes de todas clases, y mucha fruslería, de forma que, como suele decirse, verdaderamente en realidad por su culpa no nos es posible ejercitar nuestro pensamiento nunca en nada. En efecto, guerras, revueltas y luchas ninguna otra cosa las causa a no ser el cuerpo y sus apetitos”⁵. Este pasaje puede muy bien considerarse un claro antecedente de la doctrina tomista de que los más vehementes placeres corporales debilitan las operaciones intelectuales. Así la gula es causa del embotamiento del sentido y la lujuria es causa de la ceguera de la mente (*Suma teológica*, II-IIae, q.15). Sin embargo, observemos que el cuerpo no es algo intrínsecamente malo: la cuestión fundamental es si somos capaces de ponerle límites y de ir ‘purificándonos’ de su influencia ‘contaminante’ para las actividades del alma sola, a lo largo de la vida (Cf. 67 a; c-d). En tal sentido la filosofía resulta ser una preparación para la muerte, no en términos existencialistas, entendiendo al hombre como un *ser para la muerte*, sino en términos vitales, como un proceso de gradual separación del cuerpo que anticipa la separación final, entendiendo al hombre como un *ser para la divinización*. Curiosamente cuando Santo Tomás responde a las objeciones de quienes entienden que ni la ceguera de mente ni el embotamiento de los sentidos tienen su origen en los pecados carnales, (en el art. 3 de la mencionada cuestión 15) recurre a Anaxágoras cuyo pensamiento bien puede entenderse como un claro antecedente de la posición platónica en este pasaje. Cito: “Como afirmó Anaxágoras, es preciso que el entendimiento esté separado y no mezclado para imperar en todo, y es conveniente que el agente domine la materia para poderla mover”.

III.

Pasemos ahora a la cuestión del platonismo en el contexto del gnosticismo contemporáneo. Estamos de acuerdo en que la ciencia y la técnica se han convertido en los nuevos ídolos del presente y que son utilizados para la prosperidad y gratificación instantánea. Nada tengo en

⁵ *Fedón* 66 b: Ὁὐκ ἔστιν τὸ σῶμα ἕξιμον καὶ σμυφεφurménh ὁ ἡμω=ν ἡ(yuxh` metà toiou`tou kakou=, ou) mh` pote kthsw`meJa i(kanô=j o« e)piqumou=men: famèn de` tou=to eĩnai to` a)lhféj. muríaj mèn gâr h(mi=n a)sxolíaj paréxei to` sô=ma dià th`n a)nagkai`an trofh`n: Èti de`, ἔστιν τίνεσσι νόσοι prospéswsin, e)mpodízousin h(mô=n th`n tou= +ntoj qh`ran. e)rw`twn de` kai` e)piJumiôn kai` fóbwn kai` ei)dw`lwn pantodapôn kai` fluariaj e)mpímplhsin h(ma=j pollh=j, Èste to` legómenon w(j a)lhfôj tō` +nti u(p) au)tou= ou)dè frónh=sai h(mi=n e)ggínetai ou)dé pote ou)dé`n. kai` gâr polémouj kai` sta`seij kai` máxaj ou)dèn ἔλλο paréxei ὁ to` sôma kai` ai(tou`tou e)piqumíai.

contra de la prosperidad social que la ciencia y la técnica nos han traído, pero la cuestión fundamental es el uso que hacemos de las mismas para resistir el abuso al que nos inclinan mediante toda clase de trampas psicológicas. En este punto fundamental tiene el platonismo algo que decir, algo que constituye un núcleo duro de doctrina, sin duda, pero que es clave para ayudarnos a relativizar el valor de la ciencia y la técnica a fin de que las pongamos en su sitio y no nos dejemos engañar por sus maravillosos logros. Se trata de lo que se ha dado en llamar la doctrina de la univocidad del bien que dice que lo único bueno es la excelencia o virtud, que coincide, en sentido fuerte, con la sabiduría, y lo único malo es la ignorancia, porque son las causas de que vivamos bien o mal respectivamente. Cuando digo ‘sabiduría’ no me refiero al ‘conocimiento teórico’⁶ sino ‘al arte de la medida’ que hace que las apariencias ilusorias se desvanezcan, y que, mostrándonos lo verdadero, logra que el alma se mantenga serena, permanezca en la verdad y salve nuestra vida del vagabundeo y el arrepentimiento (*Protágoras* 356 d-e). Se trata de una misteriosa disposición prescriptiva, placentera y estable que no se aprende en lecciones teóricas ni se adquiere simplemente con buenos hábitos, aunque tiene como base una cierta disciplina y educación. La tesis de que lo único realmente bueno es la sabiduría implica que los así llamados ‘bienes externos’ no son en sí mismos buenos, sino que, si la ignorancia los administra, ‘son males mayores que sus opuestos, pero si la sabiduría los controla, son mayores bienes. En sí mismos, sin embargo, ninguno de ellos es de ningún valor’ como dice Sócrates en el *Eutidemo* (281 d-e)⁷. En cualquier caso se trata de una tesis extrema en comparación con la posición de Aristóteles para quien los bienes externos tales como los amigos, la salud, la riqueza, el poder político, la buena cuna, etc. pueden acrecentar en cierto modo la felicidad de un hombre, no en cuanto al valor intrínseco del núcleo mismo de la felicidad, a saber, de la actividad contemplativa y de la praxis política, pero sí en un sentido general, porque pueden contribuir a que contemplación y acción se lleven a cabo con más medios y en mejores condiciones. Sea que se adopte el punto idealista ‘extremo’ de Platón o la perspectiva más conciliadora del Estagirita, ambos autores defienden que la sabiduría (léase ‘práctica’ en el caso de Aristóteles) organiza la vida como un todo teniendo presente el fin entendido como la realización plena de las más altas capacidades humanas, en una palabra, de la racionalidad. Si esto es así, la sabiduría será la que deba fijar el valor y el uso correcto de la técnica y de las ciencias en este mundo, cada vez

⁶ Para una defensa de la tesis de que la sabiduría no es mero conocimiento teórico, contra la interpretación aristotélica de *Ética Nicomaquea* VII, véase Bossi (2008) ‘Aristóteles y el intelectualismo socrático: la historia de un malentendido’ en *Saber Gozar: Estudios sobre el placer en Platón*, 69-88.

⁷ Esta tesis es heredada por los estoicos quienes llegan a inventar la paradójica categoría de cosas indiferentes (desde el punto de vista ético) preferibles (por naturaleza).

más manipulador y controlador de las libertades individuales y sociales, que nos esclaviza debilitando el yo psicológico que necesita constantemente exteriorizarse para contar con la aprobación de los demás internautas (muchas veces desconocidos sofistas de turno) y a quien cada vez interesa menos la aprobación de los cercanos y conocidos, obligados a ejercer presión coercitiva para poner límites. Quebrar esa dependencia en uno mismo y en los otros exige determinación, madurez, firmeza y constancia. Ordenarse a sí mismo requiere hoy poner medida al vagabundeo de internet. Interconectados con la red, a veces es difícil conectar con nosotros mismos y con los otros. Esto es grave porque sin el cuidado de sí, volcados a la exterioridad superficial de la imagen⁸ o de lo que la hora nos marca, no hay trabajo posible sobre uno mismo ni gradual autoconocimiento y autogobierno que nos permita guiar a otros con *lógos* y *eros* como diría Platón, con persuasión racional y cuidado generoso como diríamos nosotros. La situación desconcierta y las soluciones son meras tentativas aisladas de unos pocos. Pero no podemos dejar que la filosofía se olvide de sí misma, porque si la mala educación, las riquezas, y cosas semejantes ‘que pasan por ser bienes’ inhabilitan para el ejercicio de la filosofía a las mejores naturalezas, quienes en su mezquindad se apartan de ella y la dejan solitaria y célibe, mientras ellos llevan una vida no adecuada ni verdadera, ella es asaltada, como una huérfana privada de parientes, por hombrecillos indignos que la deshonoran con sus almas embotadas a causa de sus ocupaciones serviles⁹. No podemos perder la misión que como educadores de nosotros mismos y de los otros nos cabe.

Beatriz Bossi

⁸ Santo Tomás (*Suma Teológica* II-IIae, q.15 art. 3) nos recuerda que ‘la perfección de la operación intelectual consiste en la capacidad de abstracción de las imágenes sensibles. Por eso, *cuanto más libre estuviere de esas imágenes el entendimiento humano, tanto mejor podría considerar lo inteligible y ordenar lo sensible*’. Al contrario, cuanto más esclavo y embotado está el entendimiento más se ve debilitado y empobrecido en su capacidad de dirigirse a lo espiritual y de ordenarse a ello.

⁹ *República* (495-496).