



Revista de

ISSN - 0034 - 8252
EISSN - 2215 - 5589

FILOSOFÍA

de la Universidad de Costa Rica

Número 168 Volumen LXIV Enero - Abril 2025



Revista de

FILOSOFÍA

de la Universidad de Costa Rica

Número 168
Volumen LXIV
Enero - Abril 2025**Consejo Asesor Internacional**Dr. Juan José Acero Fernández
*Universidad de Granada, España*Dr. Peter Asquith
*Michigan State University, EE. UU.*Dr. Marco Antonio Caron Ruffino
*Centro de Lógica e Epistemología (CLE-UNICAMP)
da Universidade Estadual de Campinas, Brasil*Dra. M. L. Femenías
*Universidad de la Plata, Argentina*Dra. Rachel Gazolla
*Revista Hipnis, Brasil*Dra. Esperanza Guisán (†)
*Universidad de Santiago de Compostela, España*Dr. Alejandro Herrera Ibáñez
*Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM,
México*Dra. María Noel Lapoujade
*Profesora jubilada de la UNAM, México*Dr. Andrés Lema Hincapié
*Universidad de Colorado, Denver, EE. UU.*Dra. María Teresa López de la Vieja
*Universidad de Salamanca, España*Dr. Sergio F. Martínez
*Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México*Dr. Sílvio José Mota Pinto
*Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma
Metropolitana, México, D. F.*Dr. Manuel Pérez Otero
*Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona,
España*Dra. Silvana Rabinovich
*Universidad Nacional Autónoma de México*Dr. Xavier Roqué
*Centre d'Estudis en Història de la Ciència, Universitat
Autònoma de Barcelona, España*Dr. Germán Vargas Guillén
*Universidad Pedagógica Nacional, Colombia*Dr. Miguel Ángel Vedda
*Universidad de Buenos Aires, Argentina***Director**Dr. George García Quesada
*Universidad de Costa Rica***Directores honorarios**Dr. Rafael Ángel Herra R.
Lic. Luis Guillermo Coronado Céspedes**Asesor Dirección**

Dr. Luis Camacho

Asesor Editorial, Dirección

Dr. Camilo Retana

EditoraDra. Rocío Zamora-Sauma
*Universidad de Costa Rica***Asesor Reseñas**Dr. Camilo Retana
*Universidad de Costa Rica***Consejo Editorial**MPh. Andrés Gallardo Corrales
*Universidad Nacional de Costa Rica*Dra. Laura Álvarez Garro
*Universidad de Costa Rica*Dr. George García Quesada
*Universidad de Costa Rica*Dr. Jethro Masís Delgado
*Universidad de Costa Rica*Dr. Luis Adrián Mora Rodríguez
*Universidad de Costa Rica*Dra. Elsa Siu Lanzas
*Universidad de Costa Rica*Dr. Camilo Retana Alvarado
*Universidad de Costa Rica**Directores de la Revista de Filosofía:*

| | |
|-------------------------------------|---------------------------|
| Dr. Enrique Macaya | (Enero-junio) 1957 |
| Dr. Constantino Láscaris | 1957-1973 |
| Dr. Rafael Ángel Herra | 1973-1998 |
| Lic. Guillermo Coronado | 1999-2013 |
| Prof. Juan Diego Moya Bedoya | 2013-2016 |
| Dr. George García Quesada | (junio) 2018- |

Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica

Tel. (506) 2511-7257

Información editorial: revista.filosofia@ucr.ac.cr

Información de suscripciones y canjes: distribucionyventas@ucr.ac.cr

Descripción

Desde 1957, año de su creación, la Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica ha publicado, sin interrupciones, artículos de gran calidad académica en todas las áreas de la filosofía. Actualmente la Revista publica tres números al año, cuatrimestralmente.

Las colaboraciones de académicos de cualquier parte del mundo son bienvenidas, siempre y cuando cumplan todos los requisitos, detallados en la hoja de Presentación de manuscritos, al final de este número.

Arbitraje e información

Los manuscritos presentados son evaluados de manera anónima. Los evaluadores, generalmente externos al Consejo Editorial, determinan si el artículo será publicado.

En los textos presentados como propuesta de publicación los autores deben incluir su dirección de correo electrónico, medio por el cual el editor mantendrá comunicación sobre el estado de los artículos (recibido, en evaluación, aprobado o rechazado, etc.).

Direcciones de contacto

Suscripciones:

Editorial Universidad de Costa Rica
Apartado postal 11501
2060 Ciudad Universitaria Rodrigo Facio
San José, Costa Rica

Canjes:

Universidad de Costa Rica
Sistema de Bibliotecas, Documentación
e Información
Unidad de Selección y Adquisiciones – CANJE
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio
Costa Rica

Suscripción anual:

Costa Rica €12 240.00

Número suelto:

Costa Rica €3 060.00

Precios internacionales:

América Latina, Asia y África US\$ 20,40

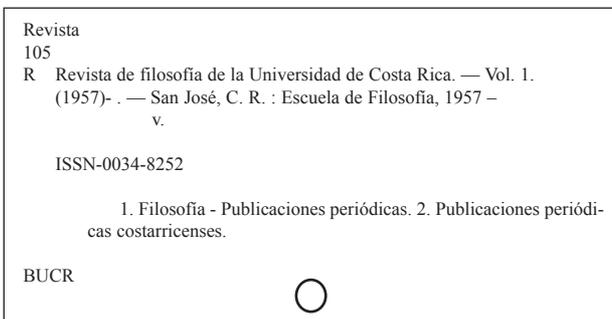
Resto del mundo US\$ 91,80

Los precios incluyen el 2% de Impuesto al Valor Agregado

Solo los asuntos estrictamente editoriales deben dirigirse directamente a la Revista, por cualquiera de los medios apuntados en esta página.

Diseño de cubierta: Boris Valverde G. SIEDIN.

Motivo de cubierta: Ignacio Quirós Salgado. Sin título (Acrílico sobre tela, 100x100, 2024).



La Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica aparece indizada en:

- *Academic Search Complete* <https://www.ebsco.com/es>
- *BASE (Bielefeld Academic Search Engine)* <https://www.base-search.net>
- *BIBLAT. Bibliografía Latinoamericana* <https://biblat.unam.mx/es/>
- *Compludoc* (Universidad Complutense de Madrid) <http://europa.sim.ucm.es:8080/compludoc/>
- *CLASE* (Citas latinoamericanas en ciencias sociales y humanidades) <http://ahau.cichcu.unam.mx:8000/ALEPH>
- *DIALNET* <https://dialnet.unirioja.es>
- *HAPI* (Hispanic American Periodicals Index) <http://hapi.ucla.edu/0>
- *The Philosopher's Index* www.philinfo.org
- *Latindex* www.latindex.org
- *Sociological abstracts* www.csa.com/factsheets/socioabs-set-c.php
- *Informe Académico* <https://www.latindex.org/latindex/>
- *Latindex-Catálogo*
- *Latindex-Directorio*
- *MIAR* <https://miar.ub.edu>
- *Philosopher's Index* <https://philindex.org>
- *Sociological Abstracts* <https://proquest.libguides.com/home>

Edición aprobada por la Comisión Editorial de la Universidad de Costa Rica

© Editorial Universidad de Costa Rica, Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica.

Apdo. 11501-2060 • Tel.: 2511-5310 • Fax: 2511-5257 • E-mail: administracion.siedin@ucr.ac.cr • Pág. web: www.editorial.ucr.ac.cr

Prohibida la reproducción total o parcial. Todos los derechos reservados.

Hecho el depósito de ley.

© 2018

Editorial Universidad de Costa Rica
administracion.siedin@ucr.ac.cr
www.editorial.ucr.ac.cr
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio
Costa Rica

Índice del Volumen LXIV

Enero - Abril 2025

Número 168
ISSN - 0034-8252 / EISSN - 2215-5589

Contenido

Motivo de portada: Ignacio Quirós Salgado. Sin título.7-9

I. Monografía

1. Luis Diego Cascante. "La alegorización platonizante. Estudio interpretativo de la gnosis como primera filosofía cristiana" 13-103

II. Artículos

1. Nicolás Leandro Fagioli. "La vía de la sensación. Anotaciones sobre la estética de la pintura de Merleau-Ponty" 107-118
2. Héctor Ariel Feruglio Ortiz. "La máquina como ser allagmático. Contribuciones epistémicas a las ciencias poshumanas desde la filosofía de la individuación simondoniana" 119-131
3. Ignacio Cognigni. "Trabajo abstracto, mediación y conocimiento historiográfico" 133-141
4. Jesús Peña. "Separación gradual y categórica en el *Fedón*" 143-156
5. Arturo Rojas Alvarado. "Entre orden y justicia: Goethe ante la violencia" 157-164

III. Recensión

1. Peggy von Mayer Chaves. "*Perspectivas de la imaginación. Las sociedades gaseosa*". María Noel Lapoujade. México: UNAM, 2022. 223 páginas." 167-168

Ignacio Quirós Salgado

Sin título (Acrílico sobre tela, 100x100, 2024)

Imagen cortesía del artista.

Por Rocío Zamora-Sauma

Este número de la *Revista de Filosofía* abre con la monografía de Luis Diego Cascante sobre la gnosis. Según el autor, esta propuesta busca “arrebatar” la gnosis a historiadores del cristianismo y teólogos católicos que la han desestimado como una deformación del cristianismo institucional. Al situar la gnosis en el terreno de la filosofía, el gesto crítico y hermenéutico de Cascante desplaza las interpretaciones tradicionales, revelando que, desde otra lectura, la gnosis puede aparecer como algo distinto: en su caso, una vía de investigación filosófica. Este giro pone en evidencia cómo las tradiciones interpretativas no solamente analizan objetivamente lo que estudian, sino que también producen una versión que modifica sus objetos. Esto lo evidencian también los artículos que se incluyen en este número.

La posibilidad de experimentar las cosas desde perspectivas diferentes se enlaza con la propuesta pictórica de Ignacio Quirós Salgado. Sus pinturas colocan a las personas espectadoras en una situación diplópica, donde las posiciones entre distancia y relación se vuelven ambiguas. La diplopía es un trastorno visual en el que se perciben dos imágenes simultáneas de un mismo objeto, provocando que ninguna aparezca con total claridad.

Si partimos del fenómeno de la diplopía para entender nuestra forma de interactuar con las otras personas, los objetos o los lugares, diríamos que vivimos trastornados y alterados. En el existencialismo y la fenomenología, esta

condición no es patológica, sino entendida como una forma de habitar el mundo. Desde la perspectiva de Merleau-Ponty, la pintura moderna —y en particular la de artistas como Cézanne— introdujo un cambio radical en el régimen de visión. Este cambio supuso el abandono de una perspectiva intelectualista que interpreta al sujeto como una conciencia que organiza el mundo desde nociones previas, para adoptar otra desde la cual se privilegia la experiencia del cuerpo. Al cambiar la atención sobre cómo entendemos los acontecimientos de la visión, del sentido o de la comprensión, lo que sucede es que emergen otras experiencias. En este caso, la experiencia de situarme como objeto de experiencia. Esto ocurre cuando Cézanne ubica al color, antes marginado a la línea y a la forma, en una zona protagónica, dando prioridad al plano de lo sensible y no solamente a lo visible. En otras palabras, Cézanne propone el color como una fuente de experiencia.

Nicolás Fagioli, quien abre la sección de artículos, afirma que “es a partir del artificio técnico que Cézanne pinta el acontecimiento de la sensibilidad misma”. En lugar de describir cómo son las cosas, su pintura propone una imagen desde la cual emerge un mundo. En este sentido, la pintura moderna no intenta representar una realidad externa predefinida, sino que convierte al cuerpo y a la pintura en elementos que construyen el acontecimiento de la visión. En ese encuentro se produce un efecto diplópico: lo propio del sujeto y lo propio de la pintura se confunden. La

percepción se transforma en un gesto compartido que incluye al espectador en lo que ve.

Es en este sentido que me interesa el fenómeno de la diplopía y su relación con la pintura de Ignacio Quirós. Sus pinturas, centradas en figuras humanas, evocan un diálogo con la geometría del Renacimiento, pero no buscan representar una realidad fiel ni aludir a narrativas específicas. Más bien, usan una estrategia típicamente posmoderna: toman escenas de un lugar, sea de una fotografía o de una película, para luego ser desplazadas a otro espacio, desprendiendo a las escenas de todas sus relaciones narrativas.

Pensando en el protagonismo de los medios técnicos como entes productivos, Gilbert Simondon introduce la idea de la máquina como un ser allagmático, un ente que genera intercambio o “realidad intercambiada”. Según sostiene Héctor Ariel Feruglio en su artículo, para Simondon la máquina no es una herramienta pasiva, sino una mediación activa entre el ser humano y el mundo. Tanto la pintura como la máquina, desde estas perspectivas, no representan una realidad externa preexistente, sino que proponen acontecimientos de visión y de experiencia que no existían previamente de esa manera. Tal y como cuando Cézanne va a la naturaleza y pinta el mundo actual desde ahí, en medio de la hierba, alejado de la oscuridad y del encierro de la pintura realizada en el taller iluminado por la luz natural o por el candil y las velas. Lo mismo en el caso de Quirós al realizar el ejercicio contrario, es decir, al despojar a las imágenes de sus contextos cronológicos y narrativos, situando una temporalidad detenida, suspendida o congelada de una situación.

En las pinturas de Quirós, parecería que “no pasa nada”. Sin embargo, este vacío aparente es precisamente lo que activa nuestra percepción. Al eliminar narrativas y despojarnos de los códigos interpretativos, nos coloca en un estado de expectación y extrañeza. Así como ocurre con el vínculo entre distancia y relación, donde la distancia no es solamente una separación, sino un vínculo que tiene la forma de un anzuelo, también llegamos a fijar nuestra mirada en una percepción de extrañeza sobre la temporalidad de estas imágenes.

La portada de este número, *Sin título*, muestra a tres hombres aislados, encerrados en su propia incomunicación. Cada uno mira hacia un punto distinto, eludiendo el encuentro, sin embargo forman parte del mismo conjunto. Parecen ensimismados y hasta cierto punto incómodos. En esa incomodidad y soledad, la escena se detiene en un instante reflexivo. Es en este momento que podemos relacionarnos con la soledad que caracteriza a sus personajes como un efecto del método de trabajo: la extracción de las imágenes del curso del tiempo y su relocalización en otros espacios. La soledad parece darse en esa experiencia caracterizada además por cierta detención del mundo producto de la eliminación de los vínculos y las relaciones con los otros.

Ahora bien, en esta soledad, a la vez que estos personajes parecen estar solos, incomunicados, también se sumergen en una complejidad poseída por muchos otros cuerpos. En *A puerta cerrada*, Sartre escribe que “el infierno son los otros”. No se trata de los otros en sentido literal, sino de las imágenes que construimos de nosotros mismos a través de lo que creemos que los otros ven o piensan de nosotros. La visión no es transparente, sino que revela (des)encuentros que nos llevan a afirmar la radical relacionalidad que tenemos con los objetos que nos rodean y rodeamos. En este sentido, la mirada del otro no es solo una mirada exterior, sino también un medio para ficcionalizarnos, para vernos a través de lo que creemos que el otro ve. Encontramos allí también un efecto doble en la medida en que no siempre podemos distinguir dónde empieza una percepción (la propia) o la del otro, requiriendo de un trabajo sobre la percepción y los contenidos de la experiencia.

Esto también podría verse a la luz de la gnosis, la cual, al valorar el conocimiento interior y el tipo de saber que se aleja de lo material, busca entrar en una relación directa con lo trascendente. A pesar de la distancia con la pintura de Quirós, encuentro que, así como la gnosis llegaba a plantear la posibilidad de cierta revelación en el ejercicio de la introspección, también los personajes detenidos en la pintura se encuentran vinculados con cierto estado que no corresponde enteramente con lo que vemos. La diferencia

reside en que mientras la gnosis desdeñaba el mundo sensible como vía del conocimiento, las pinturas de Quirós ya no tienen trascendencia, sino un mundo demasiado humano.

La relación entre soledad, conocimiento interior y acontecimiento visual nos remite a otra dualidad: la de la muerte y la sobrevivencia. Hay una separación insalvable entre los cuerpos, lo que hace imposible compartir la experiencia de morir. La muerte es, en última instancia, un acto solitario; incluso cuando dos cuerpos mueren en un mismo instante, como en un accidente automovilístico, mueren separadamente. Sin embargo, más allá de la soledad de la muerte física, de su materialidad y de la separación del individuo, la muerte no se limita a la

desaparición de un cuerpo. Es un acontecimiento que trasciende la finitud. La muerte también afecta a los otros: al perder a alguien, esa persona perdura en nosotros. La memoria es el regalo de la muerte. En este sentido, la pintura opera de manera similar. Según la visión merleau-pontiana, la pintura se manifiesta como un acontecimiento diplópico, una forma de generar experiencia y no de representarla. Al conjugar distancia y relación, nos ofrece una perspectiva sobre nosotros mismos: algo aparece distante, pero al mirarlo, se vuelve propio, generando una experiencia visual transformadora. La pintura, en su esencia, es siempre doble.

I.
MONOGRAFÍA

Luis Diego Cascante

La alegorización platonizante. Estudio interpretativo de la gnosis como primera filosofía cristiana

Agradecimientos

Quiero agradecer la meticulosa y cordial guía que recibí, en puntos decisivos de mi tesis doctoral (Universidad de Costa Rica), del Dr. Luis Alberto Fallas López, platónico sagaz y apasionado intérprete. También agradezco la fineza ilimitada del Dr. Juan Diego Moya Bedoya,

lector concienzudo y contemplativo. Finalmente, debo agradecer el enorme estímulo académico, desde el año 2006, del Dr. Antonio Piñero Sáenz, conocedor erudito e incansable estudioso a nivel mundial del cristianismo primitivo.

Gracias a ellos fue posible esta obra que ahora pongo en manos de los amables lectores.

El autor

Índice

| | |
|---|-----|
| Agradecimientos..... | 13 |
| Tabla de contenidos | 13 |
| Prólogo..... | 14 |
| Abreviaturas de tratados gnósticos..... | 14 |
| Preliminares..... | 15 |
| I. La gnosis. Helenización y conceptos fundamentales..... | 22 |
| II. La gnosis judaica (La <i>Torá</i> , en particular el <i>Génesis</i>) y Filón de Alejandría | 45 |
| III. La lectura de la Gran Iglesia sobre la gnosis: los heresiólogos | 58 |
| IV. Los contenidos platónicos del <i>Timeo</i> . Apostillas desde el <i>Fedón</i> y el <i>Banquete</i> | 67 |
| V. La alegoría. La alegorización platonizante. Gnosis | 77 |
| VI. Traducción y anotación del fragmento gnóstico <i>Oxyrhynchus Pap. n. 1081</i> | 83 |
| VII. Interpretación del papiro <i>Oxyrhynchus n. 1081</i> desde la alegorización platonizante y en relación con los contenidos platónicos y con los contenidos judeocristianos..... | 84 |
| VIII. Conclusiones..... | 91 |
| IX. Notas | 95 |
| Bibliografía..... | 97 |
| X. Anexo del <i>Oxyrhynchus Pap. n. 1081</i> , en griego | 101 |
| XI. Anexo sobre el vínculo de la historia de las ideas con la filosofía | 102 |



Prólogo

Este estudio investiga la gnosis cristiana (valentiniana) desde la alegorización platonizante. Esta categoría funge como clave de la metafísica gnóstica (contenidos judeocristianos) tanto para interpretar el fragmento gnóstico de *Oxyrhynchus n. 1081* así como la gnosis valentiniana, el mayor *corpus* gnóstico que ha llegado. Para llevar a cabo lo anterior, se ofrecen los antecedentes, la traducción y exégesis del fragmento, asimismo se interpreta y, finalmente, se ubica el fragmento en el conjunto de la gnosis valentiniana hasta mostrar esta ruta como una cierta alternativa procedente de la filosofía de Platón.

Se reinstala el papiro *Oxyrhynchus n. 1081* en el marco categorial de la alegorización platonizante, el cual es una conversación del personaje Jesús con sus discípulos, cuyo carácter gnóstico salta a la vista, y se conecta globalmente la gnosis con sus antecedentes judíos y cristianos a través de la alegorización de los textos desde el platonismo clásico. Se busca dar al traste con la lectura hecha hasta el momento en torno a la discontinuidad entre lo vetero y lo neotestamentario para proponer más bien una relectura en torno a

esa relación, pero en continuidad a partir de la alegorización platonizante.

El papiro *Oxyrhynchus n. 1081*, muestra, en un primer momento, de manera apretada, los contenidos judeocristianos en clave gnóstica, por lo que la investigación hace la ‘exégesis filosófica’ del mismo y, en un segundo momento, se propone una relectura de la gnosis valentiniana (del material conocido hasta el momento) a partir de la clave hermenéutica de la alegorización platonizante y sin la cual la comprensión de la gnosis, como fenómeno exegetico-filosófico, resulta un subproducto categorial que no hace justicia ni a la gnosis misma ni a la filosofía subyacente en ella, como ha sucedido durante siglos tras la deformación (*en discontinuidad* respecto de los textos vetero y neotestamentarios) apologética y antignóstica con la que los antiguos heresiólogos, a la vez Padres de la Iglesia, la marcaron para la posteridad.

Así pues, la gnosis se redescubre más bien como la culminación de la reflexión judía y cristiana en un sistema filosófico (cosmología, antropología y epistemología), cuya clave metafísica es la alegorización platonizante de aquellos contenidos judeocristianos.

Abreviaturas

Tratados gnósticos

| | |
|---------|---|
| AdJud | Evangelio de Judas |
| 1ApSant | Primer Apocalipsis de Santiago (NHC V 3) |
| Allog | Allogenes (NHC XI 3) |
| ApocJn | Apócrifo de Juan (NHC II 1) |
| ApPa | Apocalipsis de Pablo (NHC V 2) |
| ApocPed | Apocalipsis de Pedro (NHC VII 3) |
| DialSal | Diálogo del Salvador (NHC III 5) |
| Eug | Eugnosto, el Bienaventurado (NHC III 3 y V 1) |
| EvEg | Evangelio de los Egipcios (NHC III 2 y IV 2) |
| EvFlp | Evangelio de Felipe (NHC II 4) |
| EvMr | Evangelio de María (BG 8502) |
| EvTom | Evangelio de Tomás (NHC II 3) |
| EvVer | Evangelio de la Verdad (NHC I 3 y XII 2) |
| HipArc | Hipóstasis de los arcontes (NHC II 4) |
| OrMun | Sobre el origen del mundo (NHC II 5 y XIII 2) |
| SabJC | Sabiduría de Jesucristo (NHC III 4) |
| TestVe | Testimonio de la Verdad (NHC IX 3) |
| TAtl | Libro de Tomás el Atleta (NHC II 7) |
| TrTri | Tratado Tripartito (NHC I 5) |

Preliminares

Hasta ahora la lectura hecha de la gnosis cristiana ha estado en manos de especialistas que consideran que hay una discontinuidad entre la gnosis y el texto veterotestamentario (judaísmo), y entre la gnosis y el texto neotestamentario (cristianismo). Ante esto se podría plantear que el punto medular del texto que sigue a continuación es la ubicación problemática de la gnosis y las implicaciones para la historia de la filosofía (metafísica), a fin de *interpretar el papiro Oxyrhynchus n. 1081* siguiendo el periplo básico insinuado por José Montserrat Torrents¹ (1985), pero desarrollándose ampliamente y, desde esta ruta, interpretar el fondo categorial *de toda la gnosis* (valentiniana) como expresión de la filosofía de Platón, en particular el *Timeo*.

Con el papiro *Oxyrhynchus n. 1081* se busca demostrar y dar al traste con la lectura de la gnosis hecha hasta el momento en torno a esa discontinuidad entre lo vetero y neotestamentario para proponer una nueva lectura de la misma en torno a esa relación pero *en continuidad*, a partir de la *alegorización platonizante*. El papiro *Oxyrhynchus 1081* es un *evangelio* gnóstico. Sin embargo, la palabra ‘evangelio’ no es tomada en su acepción religiosa en esta obra, a saber, como ‘buena nueva’, sino como un género literario que recoge hechos y palabras de la vida del personaje Jesús de Nazaret. Así, por una parte, se reinstala el papiro *Oxyrhynchus n. 1081* en el marco categorial de la *alegorización platonizante*, el cual es una conversación del personaje Jesús con sus discípulos, cuyo carácter gnóstico salta a la vista, y se conecta globalmente la gnosis con sus antecedentes judíos y cristianos a través de la *alegorización* de esos textos desde el platonismo clásico.

Pero, ¿es apropiado filosóficamente interpretar la gnosis judeocristiana desde los contenidos específicos del texto veterotestamentario y neotestamentario sin una *alegorización platonizante* (como clave interpretativa de su metafísica)?

En términos académicos, quien escribe ubica su campo de investigación en el cristianismo primitivo (Filosofía Patristica) y, en particular, en la gnosis, pero espera arrebatar de manera contundente filosóficamente (mediante

el desarrollo de la *alegorización platonizante*) la gnosis a los historiadores del cristianismo -y a los teólogos católicos- que, durante siglos, han desestimado a la gnosis por considerarla una ‘deformación’ de los contenidos judeocristianos de origen paulino, es decir, del cristianismo institucionalizado. Simultáneamente, la recuperación de la gnosis solamente la puede llevar a cabo la Filosofía, pues la gnosis sería el primer intento del cristianismo primitivo por hacer una lectura platonizante (alegórica) de su herencia judía (del *Génesis* en el AT) y cristiana (*Marcos, Mateo, Lucas y Juan* en el NT). Solo así es posible no dejar tirada la herencia semítica del cristianismo puesto que los contenidos judíos, así como los cristianos, fueron *alegorizados* platónicamente en la gnosis. Vista con esta lente, la gnosis es la culminación de la reflexión judía y cristiana en un sistema filosófico (cosmología, antropología y epistemología), cuya clave metafísica es la *alegorización platonizante* de aquellos contenidos judeocristianos.

Mientras que los textos vetero y neotestamentarios fueron ‘teologizados’ en los contenidos judeocristianos (Yahvé, Jesús, el mundo perfectible, el ser humano, etc.), de la mano con la Tradición (Magisterio Eclesial) de la Gran Iglesia, que no solamente se disputaba la supremacía institucional con las variadas formas de religiosidad con el fin de capturar un espacio político en el Imperio, la gnosis hizo una *alegorización platonizante* de dichos contenidos, esto es, una racionalización valiéndose de las categorías platónicas (Yahvé menor o demiurgo, Jesús-eón, mundo material imperfecto, seres humanos materiales, psíquicos y espirituales, por ejemplo).

En consecuencia, con el andamiaje conceptual propuesto, a saber, los contenidos judaicos, los contenidos cristianos y las categorías *alegorizadas* de manera platónica en esos contenidos judaicos y cristianos en el papiro *Oxyrhynchus n. 1081*, es posible ubicar correctamente la *gnosis* (en continuidad de contenidos *alegorizados* platónicamente) al conocer este principio hermenéutico de su discurso fundamentalmente filosófico, develando la relación de los contenidos judeocristianos en las categorías del discurso (*logos*) gnóstico en su peculiar estructuración alegórica (*mítica*), ya que la *gnosis* oscila entre el mito

(«verdad» para quien cree en ella) y el *logos*, y cuyo punto de encuentro para la convergencia de ambos registros se da plausiblemente a través del platonismo.

No está de más insistir en la urgencia de que, para ubicar correctamente la gnosis, es necesario conocer no solamente los contenidos filosóficos propios de la gnosis, sino -y lo cual es fundamental en este libro- que el principio hermenéutico de su discurso fundamentalmente filosófico es mostrar la relación de los contenidos judeocristianos en las categorías del discurso (*logos*) gnóstico en su peculiar estructuración alegórica, de tal modo que la falta de dureza filosófica de los contenidos judeocristianos llevó a los gnósticos, influidos e imbuidos en el ambiente dialéctico del helenismo y atraídos por la cercanía categorial del platonismo en sus explicaciones del mundo, el hombre y el conocimiento (como contenidos sustantivos), a resemantizar filosóficamente estos contenidos gracias a la alegorización platonizante (clave interpretativa) y, finalmente, a proponer una convergencia de registros y no una discontinuidad, como lo defiende sesgadamente gran cantidad de estudiosos no filósofos de la gnosis que la han etiquetado como una seudoteología, en lugar de mirarla como el *primer intento* de filosofía cristiana en el cristianismo primitivo, de tal modo que la gnosis, leída desde la filosofía, es recuperada no solamente en la historia de las religiones, sino como una fuente apreciable de la filosofía pasada, la cual posee una robusta y oculta articulación sistémica y racional detrás de su vestimenta mítica. Es decir, dado que los contenidos cristianos desaparecen en los contenidos judaicos y que los contenidos judaicos también carecen de sustrato duro (como los cristianos), la consistencia filosófica de los contenidos de la gnosis se da a través de la alegorización platonizante.

Los contenidos del *Antiguo Testamento* (AT) y el *Nuevo Testamento* (NT) no fueron interpretados al pie de la letra o en relación con el contexto histórico, sino alegóricamente (figuradamente) desde categorías platónicas, pues la gnosis occidental hizo un gran esfuerzo por establecer una unión entre las tradiciones ancestrales del *Génesis* con aclaraciones de corte platónico (*Timeo*) sobre Dios y el Universo, de tal modo que esta

corriente filosófica cristiana enlazó la exégesis del NT (de modelo también platonizante gnóstico) con Clemente de Alejandría, a quien siguió Orígenes. Esto es, el texto bíblico resultaba lleno de enigmas y para lograr el desciframiento se requería del «arte de la interpretación» (hermenéutica) desde la alegorización platonizante. Poco más o menos, es como ir más allá de la letra del texto para intentar hallar el ‘espíritu’, esto es, el sentido oculto bajo los velos de la alegoría con el auxilio de Platón.

La secta gnóstica se siente restauradora de una religión (fe) primitiva engarzada con la filosofía, en tanto el gnosticismo helenístico sería la revivificación de formas mentales arcaicas asociadas a entronizar el conocimiento directamente desde la divinidad.

El papiro *Oxyrhynchus n. 1081* fue descubierto con otros en 1897 por los arqueólogos Bernard Pyne Grenfell y Arthur Surridge Hunt en un antiguo vertedero de basura cerca de Oxirrinco (*Oxyrhynchus*, coordenadas 28°32'N 30°40'E, actual el-Bahnasa) en Egipto. Este papiro posee una riqueza conceptual que lo convierte en una fuente concisa para incursionar en el pensamiento helenizado de los gnósticos y que, al igual que los textos de Nag Hammadi, corresponde al siglo III-IV de nuestra era.

El papiro, el cual se traducirá e interpretará, muestra, de manera apretada, los contenidos judeocristianos en clave gnóstica, por lo que esta investigación hace la ‘exégesis filosófica’ del mismo y, en un segundo momento, propondrá una relectura de la gnosis valentiniana (del material conocido hasta el momento) a partir de la clave hermenéutica de la alegorización platonizante y sin la cual la comprensión de la gnosis, como fenómeno exegético-filosófico, resulta un subproducto categorial que no hace justicia ni a la gnosis misma ni a la filosofía subyacente en ella, como ha sucedido durante siglos tras la deformación (*en discontinuidad* respecto de los textos vetero y neotestamentarios) apologetica y antignóstica con la que los antiguos heresiólogos, a la vez Padres de la Iglesia, la marcaron para la posteridad.

Este enmarcado integral (*en continuidad* tras la alegorización platonizante) de la gnosis permite hablar de familias o corrientes gnósticas

y de la continuidad entre la exégesis judía y la exégesis cristiana a partir de los elementos de continuidad de carácter filosófico de origen helenístico (platónico). Además, la clave metafísica propuesta de la gnosis, a saber, de la gnosis que nos ha llegado de vena valentiniana, obliga particularmente a considerar el *Timeo*, el *Banquete* y el *Fedón* platónicos para comprender correctamente la adaptación de los contenidos judaicos y cristianos en la metafísica gnóstica por medio del *material alegorizado*, el cual refleja ideas platónicas.

En síntesis, respecto de los contenidos -tanto judíos como cristianos-, se da una relación mito-alegoría-concepto, en donde el *mito* corresponde a los textos del *Antiguo y Nuevo Testamento*, y la *alegoría* a la exégesis aplicada a esos textos desde el platonismo, y el *concepto* a las nuevas categorías enriquecidas en la corriente gnóstica que llegó hasta nosotros, por lo que se observará una continuidad discontinua entre los textos vetero y neotestamentarios y la gnosis, a la hora de releer la relación desde la clave metafísica de la alegorización.

Lecturas teológicas modernas de la gnosis. Límites y alcances. El estudio de la *gnosis* ayuda a comprender la importancia capital del *platonismo* en el contexto en el que fue escrito e interpretado el libro del *Génesis* (AT) y el *Nuevo Testamento*, justamente para caer en la cuenta de la influencia de otra cosmovisión asimilada por el judaísmo del NT y por el NT mismo, y que preñaron el cristianismo gnóstico para convertirlo en el primer esfuerzo por hacer filosofía en el cristianismo primitivo. Así pues, la gnosis sería la primera filosofía cristiana en sentido propio y no simplemente una herejía teológica, como se ha venido afirmando según la lectura tradicional hecha por los heresiólogos cristianos.

Según la hipótesis bastante verosímil del origen y primera expansión de la gnosis entre judíos helenizados, puede considerarse «a la gnosis como un movimiento fundamentalmente exegético», esto equivale a decir que interpretó el texto sagrado del judaísmo (la *Torá*) a partir de la introducción de las ideas del helenismo y del pensamiento oriental en la exégesis de la revelación (Piñero 2000, 112-113). El platonismo

fue el insumo que asumió la gnosis para hacer la interpretación del personaje (Jesús-eón) a partir de los textos cristianos canónicos y en el marco de la cosmología del *Génesis*.

Fue Adolf von Harnack² (1851-1920) quien acuñó la célebre concepción del gnosticismo con la frase «una helenización aguda del cristianismo» (García Bazán 2008, 112). Si se interpreta el sintagma «helenización aguda» de manera no conservadora por '*platonización*', podría decirse que la gnosis representaría la versión más filosófica del cristianismo, más aún, sería una *gran construcción filosófica*, primer esfuerzo filosófico de la sinagoga cristiana a inicios del siglo II.

El ambiente teológico (las múltiples interpretaciones del personaje Jesús) durante los primeros dos siglos del cristianismo fue de tolerancia, ambiente propio del judaísmo en el que nació la sinagoga cristiana y también debido a que aún no se había establecido un canon de los textos, lo cual dejaba un margen amplio de libertad a las comunidades creyentes a la hora de hacer su lectura del personaje. El Nuevo Testamento (NT) es una gran construcción teológica que interpretó la figura histórica de Jesús y su misión tardíamente, pues el primer documento escrito fue la 1 Tesalonicenses (después del 51 d.C.) y 6 cartas más de autoría paulina, aunque Pablo no conoció a Jesús ni fue su discípulo. Los evangelios canónicos nacieron, después del año 70, *Marcos*; 80 y 90, *Mateo y Lucas*; y 100, *Juan*. De hacerle caso al heresiarca gnóstico Marción (s. II), la aceptación por parte de la Iglesia de las *Cartas* de Pablo (convencido de que solamente Pablo había interpretado bien el mensaje de Cristo), dejó de lado las cartas pastorales, algunos fragmentos de *Lucas* y adicionó otros. Ya el *Evangelio de la Verdad* (gnóstico) conocía todos los escritos canónicos, incluida la *Carta a los Hebreos*.

Además, faltaban al menos dos siglos (IV y V) para que se llevaran a cabo los concilios doctrinales en materia teológica (dogmas) de Éfeso y de Calcedonia en la Gran Iglesia, los cuales fijaron las verdades de fe -para el catolicismo y protestantismo- hasta hoy. Después del siglo IV, la palabra *canon* tuvo el sentido de catálogo o lista de libros sagrados, pues los textos tenían validez fundamentalmente por la promesa

del personaje de acompañarlos siempre. Con el carácter sistemático de la propuesta de la gnosis se estaría frente al origen greco-helenístico con miras a aplicar correctivos desde las influencias místicas, orientales, etc.

Podría decirse que el nombre genérico *gnosticismo* no le hace justicia a la riqueza filosófica de este movimiento -siguiendo la escuela francesa- esotérico cristiano identificable desde mediados del siglo I y que tuvo vigencia hasta el siglo VI, propagándose por Palestina, Siria, Asia Menor, Arabia, Egipto, Italia y la Galia (Cf. García Bazán 2008, 116). Los individuos que pertenecían a esta corriente se denominaban a sí mismos como tales y eran reconocidos por teólogos de la Gran Iglesia o por filósofos griegos como *gnósticos*. Los teólogos católicos Hipólito de Roma (*Refutación contra todas las herejías*, 2) y Clemente de Alejandría (*Stromata* III, 30, 1), y los filósofos Plotino (*Enéada* II, 9), Porfirio y Celso a través de Orígenes, confirman la denominación. Quienes poseen esta denominación «poseen el conocimiento (*gnosis*)»: la salvación no la da la gracia, sino el conocimiento (*sabiduría*).

El vocablo ‘gnosticismo’ es un término relativamente nuevo (s. XVII), cargado de sentido despectivo y asociado a polémicas profesionales entre protestantes y católicos, le sucede lo mismo que el término ‘sincretismo’. La hipótesis más plausible de la procedencia de los textos sostiene que datan del siglo II al IV, pertenecientes a un grupo de cristianos flexibles y afectos a las doctrinas gnósticas que convivieron con el cristianismo ortodoxo.

Como se observa, no hay ‘un’ origen del cristianismo, sino que habría ‘variadas’ influencias filosóficas y teológicas en el cristianismo, que no es uno sino muchos, y uno de los cuales es el gnóstico. Así pues, en los orígenes de la era cristiana hubo varios cristianismos, unos derrotados por heterodoxos y heréticos, al enfrentar a la Gran Iglesia como institución que velaba por la doctrina oficial, pero que sin duda fueron influenciados por el helenismo y el judaísmo, los cuales a la vez inocularon al cristianismo ortodoxo, como se observa en el *Evangelio de Juan* y las dos cartas. En el siglo I, Pablo de Tarso fue un adversario formidable de los gnósticos.

Prueba de ello es que, cerca de su muerte, pretende revertir el curso del combate que llevaba librando años (1 Tim 4,6), además de que la gnosis había comenzado a captar no solo a las iglesias sino también a antiguos colaboradores (2 Tim 1,15; 2, 16 y ss., por ejemplo). Pero lo que queda claro, indistintamente de cuál papiro gnóstico se esté estudiando, es que el corazón de su pensamiento es *platónico*: el mundo es intratable, no se busca cambiarlo, sino huir de él y, a este respecto, el conocimiento filosófico (la sabiduría o pensamiento griego) es la clave de *salvación*, y no la gracia.

Respecto de la gnosis judeocristiana -y en síntesis apretada-, la comunidad académica ha visto una discontinuidad entre el judaísmo y la gnosis y entre el cristianismo y la gnosis.

La tesis judía que, en la línea de Gershom Scholem³ (1897-1982) -y su escuela-, afirma que las raíces mediatas de la cábala (gnosis judía tardía) están dadas por la continuidad desde una verdadera gnosis judaica entre rabinos, es una tesis que no se sostiene (por lo que no hay continuidad), debido a que lo rabínico (ortodoxia judía) es opuesto a la verdadera gnosis en tanto no acepta que hay un Yahvé menor (un demiurgo) y en virtud de lo cual se rompe (=discontinuidad) el nexo con los textos veterotestamentarios y, aunque el platonismo está presente, no es asumido por su carácter pagano (exógeno), según indica Scholem (2015).

De modo más cercano en el tiempo, Hans Jonas⁴ (1903-1993) -también los comparatistas y, desde luego, los fenomenólogos- propone (1988), como erudito experto en historia de las religiones, una lectura de la gnosis bajo la lente de la analítica existencial que, siguiendo la impronta de R. Bultmann⁵ (1884-1976), explica racionalmente los mitos y los dogmas religiosos desde el punto de vista histórico-religioso. A este método se le denominó «hermenéutica de la desmitificación», en el cual se intenta interpretar imágenes y figuras religiosas mitológicas como punta del *iceberg* de las experiencias existenciales a fin de comprender el ambiente espiritual de fondo. Para Jonas, el fenómeno de la gnosis solamente es posible de explicar por medio de una visión del mundo radicalmente nueva desde una nueva concepción del ser. La gnosis sería un modo de

concebir el mundo y la relación del hombre con Dios. A fin de cuentas, la aproximación de Jonas reduce la gnosis a un modo más de entender al hombre en medio de una creación malvada y a una búsqueda que lo lleve fuera de él, pues está arrojado en un mundo espiritualmente extraño y que lo vuelve ajeno a sí mismo. Para contrarrestar esto, según Jonas, la gnosis propuso una autocomprensión que lleva al hombre a una liberación en el más allá entendida como «originaria integridad divina». Para este grupo de fenomenólogos, el concepto de gnosis es extenso, pues incluye las religiones de salvación orientales, el judaísmo, el cristianismo y sus sectas, el mandeísmo, el maniqueísmo, también grupos árabes y cristiano-medievales, así como a Orígenes y Plotino (Montserrat, I, 1983, 19).

La tesis general de los Padres de la Iglesia está en la versión oficial de los heresiólogos como Ignacio de Antioquía (s. II) en el *Pastor de Hermas*, el cual alude a este movimiento contemporáneo en el joven arranque de la Gran Iglesia y que advierte como peligro inminente. La misma opinión sobre la gnosis tienen Eusebio de Cesarea (263-339 d.C.), en su *Historia de la Iglesia* IV, 7 y Tertuliano (155-222), en *Prescripciones contra todas las herejías* 7, pero son Justino Mártir (100/114-162-168), en su *Apología* I, 26, e Ireneo de Lyon (140-202), en *Contra las herejías* I, 25, 3, quienes asumen y critican ampliamente a los gnósticos por considerarlos cristianos destructores de la Iglesia por sus prácticas inmorales y por hacer una mezcla monstruosa de astrología y la *Biblia*, fruto de la contaminación del cristianismo por la filosofía griega (II, 14, 1 y ss.). Sin embargo, para Clemente de Alejandría (150-215), en *Stromata* VII 105, 5, los gnósticos usan una exégesis alegórica con la que se ocupan del *Nuevo Testamento*, la cual han robado de la regla de fe de la Iglesia.

Para todos ellos hay una discontinuidad entre los textos neotestamentarios y la gnosis cristiana (Trevijano 1994), y en la que el papel del platonismo es simplemente de un seudorecurso pagano (exógeno). Esta tesis eclesial, aparte de oponer la gnosis al cristianismo paulino sin razones de peso, no aclara por qué la discontinuidad permite un orden explicativo. Si bien el gnosticismo conservado por los heresiólogos es

una fuente imprescindible para conocer la vertiente especulativa y esotérica (valentiniana) que nos llegó, este es mucho más tanto por la profundización de la exégesis veterotestamentaria -ya iniciada por la gnosis judaica- como por una mayor apertura hacia el platonismo.

A todas luces, no se deben explicar los gnósticos por los eclesiásticos (heresiólogos) ni a los eclesiásticos por los gnósticos (Cf. Puech 1982, 202). Ciertamente, las abundantes reflexiones de los gnósticos los hizo precursores del canon neotestamentario, de la Regla de Fe y de las fórmulas dogmáticas, porque forzaron a la Gran Iglesia a pensarse a sí misma respecto de sus verdades. También es cierto que no se deben aceptar muchas falsedades de los heresiólogos sobre la gnosis, las cuales saltan a la vista como la equivocación de Justino a propósito del dios Semo que él sostiene consagrado a Simón Mago, o la invención de un tal Ebión para explicar a los ebionitas, etc., o las noticias irreconciliables que apuntan Ireneo de Lyon e Hipólito sobre Basilides.

Lecturas filosóficas modernas de la gnosis. Antonio Orbe⁶ (1917-2003), tras una minuciosa investigación filológica y hermenéutica (1955), reconstruyó y profundizó la compleja red filosófico-teológica de los valentinianos, poniendo en evidencia su coherencia interna y su carácter racional. Gracias a esta gigantesca y erudita investigación es plausible afirmar la racionalidad del pensamiento gnóstico y, en particular del valentiniano, en conexión con su carácter helenístico.

Asimismo Francisco García Bazán⁷ (1940-) señala que la gnosis es, entonces, la primera filosofía cristiana, la cual nos ha llegado en el registro del maestro Valentín y sus seguidores (García Bazán, 2002), en virtud de lo cual fueron considerados por los filósofos gentiles de su tiempo como «gestores de un pensamiento de naturaleza filosófica» (252). Sin embargo, su punto de vista sobre la filosofía no permite asociarlos con las corrientes helenísticas sin más (epicúreos, estoicos y los mismos platónicos de veta contemplativa), pues no hay unanimidad en la definición de qué sea la filosofía (Cf. *Tratado tripartito*, *Eugnosto*, el *Bienaventurado*, etc.), como una

simple asimilación de lo recibido, en cuanto hay dos formas de conocimiento, inseparables de la auténtica filosofía (la de ellos): la que ilumina el saber del alma en un primer momento y, alcanzada esta, llegar a otra más libre que permite la experiencia o contacto con los «misterios inefables de la regeneración en Dios» (García Bazán 2002, 264), es decir, la filosofía es conocimiento salvífico y misterio iniciático conjuntamente. Esto equivale a decir que el primer vínculo que hallaron los cristianos con la filosofía fue con el platonismo, seleccionando lo que doctrinalmente le era pariente en la línea de limpiar lo material y psíquico más allá de las divisiones grupales y que es universal por naturaleza para la transmisión (NHC, I, 239-251, *Las tres estelas de Set*).

Para los gnósticos, la filosofía griega fue el anticipo a la perfección cristiana, y en el desarrollo histórico prefigura el modelo cristiano, como se puede observar también en Justino (*Apología* II, 13). Los gnósticos inician un proceso de domesticación de la filosofía bajo las dos formas de la gnosis: el *paso* de la ignorancia al conocimiento para hacer surgir la *gnosis perfecta*, profundización de la naturaleza del espíritu, πνεῦμα, (García Bazán 2015, 64), como Filón de Alejandría antes, y luego Orígenes. Con esto, resulta evidente, no se está ante una herejía cristiana parasitaria del tronco común protoortodoxo.

Antonio Piñero⁸ (1941-) (2007) muestra cómo la gnosis cristiana nació en el interior del judaísmo en la gnosis judaica en cuanto esta última es una exégesis del AT con categorías del helenismo, por lo que se da una mejor comprensión de la gnosis cristiana dado ese nexo doctrinal exegético. Puesto que los nombres de los primeros gnósticos, a saber, Simón Mago, Dositeo, Cleobio, Menandro, Filón de Alejandría, son estrictamente judíos y originaron sectas y, además, las sectas gnósticas de los setianos y de los cainitas (por ejemplo, del siglo II) llevan nombres estrictamente judíos, se puede sostener plausiblemente que estas sectas gnósticas nacieron en el contexto del judaísmo, lo cual tiene como antecedente que los heresiólogos Justino Mártir e Ireneo de Lyon indicaran que proceden de Oriente, en particular de Samaria-Palestina.

Dado que esas sectas gnósticas hacen uso de los primeros capítulos del *Génesis* con fines cosmológicos (no históricos: señalando un Yahvé menor, como un demiurgo, frente al Yahvé bíblico, todopoderoso), se puede concluir sin lugar a dudas que doctrinalmente nacieron en el seno del judaísmo. El andamiaje intelectual son las ideas esenciales de la filosofía platónica: el Bien supremo, el mundo de las ideas como origen y paradigma del mundo material, el hombre compuesto de cuerpo, alma y espíritu, el cuerpo como cárcel del alma, la muerte como preparación para el mundo superior.

Igualmente, dado que entre los textos gnósticos de Nag Hammadi (de hallazgo reciente) hay obras estrictamente judías y que la apocalíptica judía en los manuscritos de Qumrán lleva implícitos elementos gnósticos [el conocimiento propio de una élite y orientado a la salvación (*felicidad*) entendida como redención de los judíos justos elegidos frente a otros impuros, condenados, gracias a un agente divino o eón con funciones mesiánicas], puede concluirse que ya en el judaísmo de los primeros siglos la gnosis estaba presente.

Sobre métodos y procedimientos. Dado que la gnosis ha sido asumida durante centurias por la teología y, más recientemente, por los historiadores laicos como una herejía cristiana, en una tácita aceptación acrítica de la lectura de los heresiólogos, es pertinente hacer algunas observaciones procedimentales de la investigación para tomar distancia de los lugares comunes.

Al investigar cualquier fenómeno, incluido el religioso, se abducen leyes a partir de los hechos, como en las teorías físicas. Dado que se está hablando del carácter explicativo de teorías no autocontradictorias y sintéticas, las cuales son susceptibles de revisión (revocables en función de la evidencia contraria), estas teorías son contrastables y falsables. Si estas teorías son científicas, entonces deben satisfacer las siguientes cuatro condiciones: la autoconsistencia, la no trivialidad, la contrastabilidad independiente y, por último, la falsabilidad.

Cuando se quiere estudiar los orígenes del cristianismo, se está ante una dificultad en torno a la impresión del material fáctico, por lo que

se debe calibrar finalmente el método que se utilizará. Por ello, el historiador de la filosofía debe formular coordenadas *a priori* desde las hipótesis de trabajo. A lo largo de todo el proceso de investigación y de explicación es pertinente declarar la certeza otorgada a las proposiciones clasificándolas inicialmente -y tal será en nuestro caso- (*cierto, casi cierto, muy probablemente, probable, plausible, poco probable, improbable*) o valiéndose de los insumos propios del lenguaje modal (parece que, podría decirse que, probablemente, etc.).

La neutralidad en esta investigación tiene que ver con reconocer el carácter de esta posición apriorística de este intento por explicar históricamente la gnosis cristiana y por el grado de probabilidad de las afirmaciones que constituyen el entramado conceptual de la investigación, lo cual se verá a lo largo de la misma por el grado de certeza otorgado a las proposiciones en la expresión ES PLAUSIBLE QUE.

El *historiador creyente* del cristianismo asume *a priori* la teoría explicativa del origen: *una obra de Dios*, la cual incluye, por ejemplo, la pretensión de no atenerse solamente a los hechos, sino a las construcciones teológicas (dogmas) previas (*a priori*). Dichos presupuestos no pueden ser alterados, por lo que debe blindar con sub-teorías o intentar variar cronológicamente los hechos.

El *historiador independiente* considera que la inteligencia humana es incapaz de alcanzar una certeza total, por lo que sus opciones ante el conocimiento logrado sobre el cristianismo son probabilísticas, hipotéticas y relativas (escepticismo mitigado) al sujeto de conocimiento y, por ende, revisables. El creyente opta por algún acceso a la verdad y, por lo tanto, le otorga certeza. El historiador independiente parte de la aceptación de la teoría en estricta dependencia del soporte textual y, en este sentido, es de carácter *a posteriori*, en virtud de que su justificación epistémica no puede suceder con independencia de la experiencia, es decir, debido al acatamiento de los hechos y por la renuncia a grados de certeza «superiores en las afirmaciones» (Montserrat 1989, 16).

Si bien las clasificaciones son simplemente eso, en esta investigación el principal sistema de

postulados es la figura de Jesús para la gnosis. En la misma, se afirma la operación de un Demiurgo con las formas superiores y la intervención de demiurgos inferiores en relación con una alegorización platonizante de los primeros capítulos del *Génesis* y el Dios del AT se presenta como un dios inferior o menor, aunque no malo.

En las religiones del Libro, la expresión «cristianismo primitivo» se relaciona directamente a una determinada adhesión al mismo, el cual produce variedades o sectas. Todos los escritos cristianos, incluida la gnosis, muestran una adhesión a la *Biblia* como el único libro sagrado. El cristianismo, como secta judía, profesó la creencia del carácter mesiánico de Jesús.

Esta investigación se ocupa del cristianismo en tanto secta judía y, dentro de este, la gnosis como secta cristiana con todo lo que ello implica y cuyo acervo hallamos en los documentos valentinianos compilados en los primeros siglos de la era cristiana y para cuya mejor comprensión se propone la alegorización platonizante.

La compleja historia de la alegoría (cf. Naddaf 2007)⁹. Aquí interesa el sintagma ‘alegorización platonizante’, es decir, el uso de ciertos contenidos de la filosofía platónica como sentido oculto detrás del sentido literal del *Génesis* (AT) y de los evangelios canónicos (NT), sentido oculto que deviene en ‘sentido verdadero’ para la gnosis.

La palabra alegoría viene del griego ἀλληγορία, que a la vez deriva de ἄλλος, «otro», y de ἀγορεύω, «hablar», lo que significa ‘hablar de otro modo que del que en apariencia se habla’. La alegorización platonizante referiría a interpretar un texto (los contenidos judeocristianos) de tal manera que su sentido aparente refiera a ‘otro’ sentido desde los contenidos platónicos aplicados a ese texto/s: «Interpretar alegóricamente (*allegoresis*) es explicar una obra como si hubiese «otro» sentido en ella» (Naddaf 2007, 45). Los contenidos judeocristianos, al ser coordinados -y no yuxtapuestos sin más- con la alegorización platonizante (clave interpretativa de la investigación) en la gnosis, permiten afirmar plausiblemente que, detrás de la aparente oposición entre los contenidos judíos y cristianos, hay una *convergencia de registros* que situaría

a la gnosis como el primer intento de hacer filosofía en el cristianismo primitivo y exigiría repensar la continuidad categorial entre la gnosis judía y cristiana a partir de los textos vetero y neotestamentarios.

El método de esta obra. La ruta investigativa o metodología pasa por la indagación categorial de cada uno de los contenidos (judaicos, cristianos y gnósticos) valiéndose de la hermenéutica, entendida como explicación e interpretación (exégesis), a fin de articular (coherencia) el sentido textual de esos contenidos.

Posteriormente, se examinan los contenidos platónicos alegorizados en el Antiguo Testamento (AT) y el NT -desde el *Timeo*, el *Fedón* y el *Banquete*- como clave interpretativa de la metafísica gnóstica y que permiten acceder (consistencia) plausiblemente a una recompreensión (operatividad) de los contenidos judeocristianos en la convergencia y continuidad de registros en la gnosis.

Asimismo es una exigencia demostrativa hacer una traducción completa de un texto de la gnosis cristiana (*Oxyrh. Pap. 1081*) que sirva -porque posee los elementos contenidos- para aplicar la clave hermenéutica (alegorización platonizante de los contenidos judeocristianos) y para suministrar desde la alegorización platonizante (validez/eficacia de la herramienta) la demostración de la hipótesis de investigación respecto de que los contenidos judeocristianos no están yuxtapuestos en la gnosis, sino coordinados a través de la alegorización platonizante y que dicha demostración permite extender el aserto a todo el depósito (valentiniano) de la gnosis con que se cuenta hasta hoy. En el entendido de que toda vez que sea usado este sintagma (=alegorización platonizante), los contenidos judeocristianos son pensados desde ciertos contenidos de la filosofía platónica para explicitar el sentido oculto detrás del sentido literal del *Génesis* (AT) y de los evangelios canónicos (NT), sentido oculto que deviene en ‘sentido verdadero’ para la gnosis. Si bien Filón de Alejandría usó la alegoría, esta ‘herramienta’ nunca doblegó los contenidos judíos. No sucede así en la gnosis cristiana -como se mostrará-, pues la alegorización platonizante tomó el lugar que ocupaba la Tradición (o

magisterio eclesial de los heresiólogos) dándole sentido al AT y al NT desde el sistema categorial platónico tras la consideración de que la gnosis era no solamente una religión, sino una filosofía en la línea del platonismo, pero más depurada.

En un cuarto momento, se hace una exégesis (hermenéutica) del papiro desde las categorías judías, cristianas y platónicas.

Finalmente, se interpreta el papiro *Oxyrhynchus 1081* y, de manera general, la gnosis desde esta clave interpretativa de la alegorización platonizante.

En las conclusiones, se sintetizan (comunicabilidad) los resultados de la investigación (alcance) respecto de la continuidad de los contenidos judíos y cristianos a partir de la alegorización platonizante como clave de la filosofía gnóstica.

I. La gnosis. Helenización y conceptos fundamentales

La civilización helenística. Inició para la cuenca mediterránea con la marcha triunfal de Alejandro Magno (335-323 a.C.). Las tropas se fueron fundamentando las bases para una nueva manera de urbanizar y de colonizar, al lado de lo cual estaba la lengua griega que servía como vehículo de la cultura helenística, esto es, de las bases de los saberes, las artes, la literatura y las concepciones sobre el ser humano que imperaban en la Hélade (Piñero 1989, 7).

Este avance cultural obligó a los griegos a confrontar culturas milenarias como la egipcia, la asirio-babilónica y la irania, aunque en un franco ambiente de receptividad hacia las influencias religiosas (Isis) o la astronomía babilónica, mientras que los dioses griegos (Zeus o Artemis) apenas rozaron a los pueblos sometidos. Por esta razón es impreciso decir que la helenización haya sido simplemente una continuación de la civilización griega antigua, más bien habría que decir que se está ante una prolongación creadora sobre bases tradicionales. Este proceso fue posible porque el rey conquistador Alejandro

tuvo un profundo respeto y tolerancia con las distintas creencias y mostró siempre una gran liberalidad, solamente así es posible que pueblos tan diferentes llegaran a una unidad.

Con Alejandro Magno puede hablarse de aculturación en la época helenística. Pero una aculturación que significó ‘unificar’ desde una cultura universalista. El reinado de Alejandro tenía un gran ideal: «(...) deseaba fusionar las razas y “ordenó a todos los hombres que considerasen que el mundo era su patria (...), que los hombres virtuosos eran sus compatriotas, y los viles eran extranjeros» (Johnson 2011, 151). En virtud de ello, fue estimulado el aprendizaje de la lengua griega, en principio entre las élites orientales. Como todo proceso de aculturación, la ventaja esencial de hablar una lengua común es que permitía un fácil acceso a puestos en la administración. El helenismo también modificó el modo de urbanizar. Las calles se hicieron más anchas y se buscó que el abastecimiento de agua y el alcantarillado (Piñero 1989, 14) cumplieran su cometido en mejores condiciones. De hecho, el teatro de la ciudad ocupaba una plaza importante, lo cual suponía emplear colinas naturales en donde se trazaban los asientos. Las casas también experimentaron diversos cambios tales como un patio interior y abierto rodeado de columnas que formaban un pasillo al que se daba paso a las habitaciones. Las ventanas exteriores eran escasas, por lo que la ventilación de las mismas se efectuaba desde la luz del patio interior. La ciudad de esta época fue continuada por el Imperio Romano que modificó la herencia recibida.

Además, la lengua griega fue un vehículo político, una promotora cultural que llevaba los gérmenes de las ideas y que daba a conocer las mentalidades. Con la lengua iba la literatura del pueblo conquistador. El mundo helenístico tuvo una particularidad política en la creación y afianzamiento de monarquías militares con carácter absolutista. Los espléndidos triunfos militares que lograba Alejandro, unido a sus dotes personales, produjo una sobreestimación de su persona. Al avanzar los ejércitos hacia Oriente, Alejandro se topó con una idea de monarquía fundada en la gracia de la divinidad que convertía al rey en un descendiente de la misma, la cual

representaba el orden del Estado, en línea directa con ella, pero con ello sobre todo mostró que era capaz de acercarse a una identidad que unía muy variadas culturas. Alejandro olfateó rápidamente el interés político de ello y, una vez de vuelta de India en el 324, solicitó que se le reconociera como dios y se le incluyera en el grupo de las divinidades adoradas en la *polis*, aceptando con mayor fuerza cada día el modelo teocrático que había mirado con tanta atención en Babilonia.

Helenismo y helenizar. Cuando antiguamente se hablaba de «helenismo» o de «helenizar», se pensaba que tanto el verbo *ἑλληνίζειν* como el sustantivo *ἑλληνισμός*, denotaban el incuestionable dominio de la lengua griega, esto es, hablar o entender griego. Pero, en la época del Emperador Augusto, fue Filón de Alejandría, en *Legatio ad Gaium* 147, el primero en usar el verbo *ἑλληνίζειν* con un sentido más allá de hablar y entender griego, en sentido transitivo designaba el cumplimiento de todo un programa de acción cultural, *id est*, la ‘helenización de los bárbaros’ (Peláez 2007, 105).

El medio que hizo posible la extensión cultural que pretendía Alejandro Magno fue el griego común o ‘koiné’ (del 200 a.C. hasta el 500 d.C.). Desde la influencia de Atenas, cuya lengua era el dialecto ático, Tucídides, Platón y Demóstenes lo habían inmortalizado con su ingenio en prosa, no obstante la pérdida del poder primeramente a manos de los espartanos en la Guerra del Peloponeso y luego bajo el dominio del rey Filipo de Macedonia. Así el dialecto ático mostró su fuerza más allá de las pérdidas políticas. La lengua ateniense sobrevivió y se convirtió en la de los conquistadores. Alejandro, en medio de la cultura ateniense, llevó junto a las armas la lengua griega, lo que significó nada menos que la aceleración del proceso de helenización. De hecho, los romanos en el siglo II a. C., tras la conquista de la parte oriental del mundo mediterráneo, en ningún momento buscaron suprimir la influencia de la lengua griega. Roma también quedó atónita ante la cultura griega e hizo uso de la lengua griega para administrar la parte oriental del Imperio (Gresham Machen 2003; 12, 13).

La lengua básica era un ático (dialecto) suavizado con la eliminación de sus rasgos más

estridentemente peculiares tanto fonéticos como morfológicos. Los fenómenos morfológicos y sintácticos propios de esta lengua ática reformada, que pronto se hace ‘común’, responden a dos impulsos (Piñero 1989, 8-9) evolutivos claros:

- a. el intento de una mayor simplicidad y uniformidad y
- b. la tendencia a una mayor expresividad.

El primer impulso conduce, en morfología, por ejemplo, a eliminar la peculiar ‘declinación ática’, a reorganizar el sistema de adjetivos, haciendo desaparecer también las formas anómalas en los comparativos y superlativos, a simplificar el sistema de pronombres y a regularizar la conjugación verbal, eliminando tiempos y reduciendo las tres voces del griego clásico a dos, a saber, activa y pasiva. Durante la segunda sofística, se vuelve sobre los modelos del aticismo, que fue conocido por Cicerón –y, en general, la mayoría de los romanos cultos. Esta lengua artificiosa era esencial para cualquier comunicador que deseaba mostrarse como un individuo culto, un buen orador, etc.

La segunda tendencia llevó a la preferencia por las formas de vocabulario más plenas y de contenido fonético más fuerte, o al gusto por los diminutivos, que prolongan fonéticamente las palabras base, por ejemplo. También se enfatiza en este periodo el empleo enfático, doble, de las negaciones, las frecuencias en el uso de la conjugación perifrástica y la sustitución de las oraciones completivas de infinitivo por otras encabezadas por conjunciones finales o causales, por ejemplo.

No fue trivial el uso del griego ‘koiné’. La efervescencia literaria de la cultura helenística tocó, por ejemplo, a los judíos. Ya consumada la diáspora occidental hacia Egipto, Asia Menor y Roma, los judíos entendían griego. Por ello puede decirse que dicha influencia tocó el *Antiguo Testamento*, en el canon llamado alejandrino, también la literatura que intenta explicar el *Antiguo Testamento* y los comentarios y obras profanas sobre ideología veterotestamentaria (Piñero 1989, 32). En esta línea, traducir el AT al griego fue un largo proceso de casi dos

siglos, hasta producir la traducción llamada de los «Setenta», basada en un texto hebreo más antiguo que el actual, que incorporó además tradiciones no recogidas en el texto canónico. La versión griega de la *Biblia*, conocida como la de los LXX (*Setenta*), fue hecha por ‘setenta sabios’ alrededor del siglo III a. C. Sin embargo, a partir del primer tercio del siglo II d.C. fue sustituida en las sinagogas helenísticas por la versión de Aquila, más literal. Dicho abandono se debió, como lo indica Montserrat Torrents (1989, 152), a la controversia con los cristianos, «que sacaban mucho partido de la tendencia helenizante de la traducción alejandrina».

Esta traducción es un monumento para el conocimiento de la ‘koiné’ no estrictamente literaria. Y si no, unos botones de los textos producidos en la época helenística que entraron en el canon griego del que se viene hablando: *Esdras* griego, *Odas de Salomón*, *Libro de Baruc*, *Epístola de Jeremías*, *Historia de Susana*, *Bel y el Dragón*, algunos añadidos al libro de *Ester* y *1 y 2 de Macabeos* (Piñero 1989, 33). Algunos críticos han llegado a afirmar que muchos de los textos del NT hunden sus raíces también en la literatura apócrifa del AT, justamente para mostrar con ello la enorme influencia del helenismo.

Unido a este espíritu lingüístico e ideológico (como producción de ideas y, no menos importante, como rasgo de la religiosidad helenística) era el ansia de salvación (Piñero 1989, 54), la cual se observará en la corriente cristiana y, con más fuerza, en los escritos gnósticos. De manera general, podría decirse que la inmortalidad del alma y la vida después de la muerte, los premios y los castigos en el más allá según el comportamiento vivido en este mundo, fueron conceptos que calaron en la religión judía, de la cual también bebió el cristianismo primitivo y el cristianismo gnóstico.

No se debe olvidar que, filosóficamente, el mérito de los pensadores de la época helenística es haberse aplicado a la tarea de dar tranquilidad moral (epicureísmo, escepticismo y estoicismo), en un momento en que el individuo sufría de una libertad política disminuida y que, a la vez, se hacía sentir tras la desaparición de la antigua ciudad para las generaciones, incluso después de la aparición del cristianismo, al proveer los medios

y la fundamentación intelectual necesarios para seguir viviendo tranquila, ordenada y apaciblemente. Con su impulso renovador, las escuelas filosóficas asumieron cuestiones fundamentales de la metafísica y de la teoría del conocimiento propias de la escuela platónica, aristotélica y pitagórica, recreando y desarrollando las temáticas hasta moldear la base para el último gran sistema de pensamiento: el neoplatonismo. Este esfuerzo filosófico de renovación mostró autores como *Tito Lucrecio Caro* (99-55 a. C.) y *Marco Tulio Cicerón* (106-43 a-C), entre otros.

Lucrecio. En el *De rerum natura* (RN), desarrolló sistemáticamente el epicureísmo y señaló a Epicuro «vencedor de la religión», a quien ensalza como «pater, rerum inventor», y que halló que los dioses habitan en serenas moradas celestiales. Lucrecio no solamente expresó metafísicamente ideas en versos auténticamente poéticos, sino que acercó la filosofía a los latinos en su carácter práctico y liberador con el fin de disipar la superstición religiosa y el miedo (RN I 146-148). Este poema de 7.400 versos hexámetros comienza invocando a Venus, la diosa de las potencias creadoras del universo, y termina con el dios Marte, Señor de los poderes de la guerra. Lucrecio parte del principio filosófico de que «nada sale de la nada» (RN I 149-150). De ser así, lo único que haría la religión es atemorizar a los seres humanos con los dioses debido a que no sabe explicar los fenómenos del cielo y de la tierra (RN I 151-154). Eliminados los temores se eliminarán las fuentes de infelicidad. La felicidad (placer medido que no lleve al dolor y, sobre todo, los placeres naturales, conforme a la naturaleza, los de la razón) se cifra en no padecer necesidades corporales (*aponía*) para dar paso a la ausencia de perturbaciones en el espíritu (*ataraxia*). Queda claro que la pretensión de Lucrecio fue que los seres humanos tomaran conciencia de que no se deben confundir los resultados de la investigación de la naturaleza con las afirmaciones de la mitología (religión) escatológica. Únicamente el conocimiento (filosofía de la naturaleza o la física) puede salvar a los seres humanos de los miedos infundados. Convivir en amistad es lo placentero, y no trae dolores. La filosofía es

la medicina del alma y, como tal, debe resultar liberadora.

Cicerón. Atendió al carácter práctico de la filosofía, en virtud de lo cual incursionó la ética y la filosofía política. Para Cicerón, el consentimiento común de los filósofos es el criterio de verdad, debido a que en todos los hombres se da la presencia de nociones innatas, en la línea de los estoicos. Perteneciente por naturaleza al hombre (*De finibus bonorum et malorum* III, 20 ss), la virtud por sí misma es afirmada en su ética, escamoteando temas de denso contenido metafísico como la existencia de Dios, la libertad del alma, como veremos a continuación. Sin embargo, la prevalencia de las ideas sobre la divinidad es para él -y también para el epicúreo Cayo Veleyo (19 a. C.-31 d. C.)- un testimonio irrefutable de la existencia de los dioses (*De natura deorum* II, 5), confirmada a través de la validez de la profecía y la adivinación, los beneficios de los hombres que habitan la tierra, el respeto que producen el rayo y los terremotos y el orden de los cielos (*De nat. deo.* II, 13-15). Justamente por el destino este es el mejor de los mundos posibles (por la dirección inteligente de la divinidad), ya que tiene un propósito inmanente divino en favor de los seres con razón, cuyo nombre en última instancia es Zeus. La racionalidad es un proceso continuo hasta llegar a un comportamiento apropiado, los humanos están unidos y asociados por la Naturaleza en comunidad civil (*De finibus* III, 66). Los valores sociales derivan de este impulso en la ética estoica (*De officiis* I, 12).

Séneca (4 a. C.-65 d.C.). El filósofo cordobés acentuó la importancia del factor religioso, fruto de la acentuación en el estoicismo romano de la interioridad espiritual. El sabio es autosuficiente y busca en sí la verdad y, para acercarse a Dios, debe acomodarse a su ley mirándose introspectivamente a sí mismo. Séneca enfatiza el carácter práctico de la filosofía que, más que hablar, debe enseñar a obrar (*Epístolas a Lucilio* 20, 2), de tal modo que el sabio se comporte como el educador del género humano (*Ep.* 89, 13), en virtud de lo cual la lógica y la física son dejadas de lado. En *De vita beata* (DVB) II, 35, 36, Séneca afirma que la filosofía es la práctica

de la sabiduría o la práctica de la ciencia apropiada, por lo que el peso de la física y la lógica disminuyen. El bienestar humano o la vida mejor que puedan llevar los hombres es la prioridad. Sin embargo, la racionalidad de la Naturaleza está en los hombres maduros, como algo que se desgaja de su *naturaleza*.

Dos de los conceptos fundamentales del estoicismo son el del *λόγος* (razón) y el de la *φύσις* (naturaleza), aunque la balanza debe inclinarse hacia la segunda, en tanto poder que crea todas las cosas (DVB II, 937), que da coherencia al mundo (II, 549), un aliento ígneo (II, 113), necesidad y destino (II, 913), providencia (I, 158). Así, el supremo ser racional, a saber, Dios, es el que le da unidad al mundo, pues dirige todos los sucesos de la Naturaleza hacia el bien. La materia inerte, dado que debe ser movida por otro, funge como el principio pasivo; el principio activo es la razón que configura la materia y la mueve para que produzca las diferentes especies (*Ep.* 65, 2). La divinidad está mezclada con la materia (DVB II, 310). Es decir, estas ideas hunden sus raíces en una cosmología de corte heraclíteo (frag. 31), en cuanto el mundo debe su configuración a los ciclos o modificaciones del fuego, prestando este último una determinación positiva del aire, elemento derivado que se vincula al fuego para formar el cuerpo (DVB II, 418). La naturaleza como un todo está informada por la razón, pues conocer los sucesos naturales (según Crisipo) ofrece la posibilidad de comprender la relación entre lenguaje y conducta. La naturaleza no es sino Dios (*De beneficiis* 4, 7, 1). Hablando de ese Dios, Séneca señala que su manera de tratar a los hombres es con «el corazón de un padre» (*patrium animum* en *De providentia* 2, 6), tal afirmación resulta importante al referirse a la divinidad y, a la vez, inusual en el paganismo antiguo. Eso sí, ese amor es solamente hacia los hombres buenos y, más aún, este Dios somete a prueba al hombre (*De prov.* 1, 1, 5), de lo que se desprende cierto dualismo antropológico, en tanto se avizora un principio anímico distinto de la materia.

La originalidad del estoicismo de Séneca descansa en el concepto platónico de alma que asume que hay una parte racional y otra irracional y, en esta última, distingue dos: una irascible

(pasional) y otra humilde (placer). Dada esta esclavitud anímica, el día de la muerte es el día del nacimiento eterno (*Ep.* 102, 26). La indulgencia de Séneca respecto de la oscilación de los hombres entre el bien y el mal lo hace pensar más bien a todos como parte de ese todo divino y humano en un parentesco universal marcado por la reciprocidad y sociabilidad (*Ep.* 95, 51). Es del alma de lo que hay que cuidarse para que los pensamientos y las palabras no den testimonio de las tinieblas, aunque el alma será restituida al cielo sobre el cual tiene derecho desde el nacimiento (*Ep.* 79, 12), una vez que haya remontado el vuelo hacia arriba. Se está ante un Dios cuyo carácter religioso lo hace alojarse en el hombre, sea un liberto, un esclavo o un caballero romano (*Ep.* 31, 11). Los estoicos dieron a ese ‘principio rector’ el nombre de *ἡγεμονικόν* (DVB II, 827), adjetivo que significa «con potestad de mando». Este principio da la capacidad de escoger en medio del entorno entre aquellas cosas que son necesarias de las que no lo son, necesarias para la preservación.

Llama la atención, en *Ep.* 58, 26-28, que Séneca indique, rememorando a Platón, que aquello que se esclaviza a los sentidos no tiene auténtica realidad, más bien habría que proyectarse hacia las realidades que son eternas, donde estarán todas las formas arquetípicas revoloteando en el cielo y a Dios viviendo en medio de ellas. Este texto tiene un curioso paralelismo con el texto neotestamentario de 2 Cor. 4, 17-18 («17 Pues los sufrimientos ligeros y efímeros que ahora padecemos producen una gloria eterna que vale muchísimo más que todo sufrimiento. 18 Así que no nos fijamos en lo visible, sino en lo invisible, ya que lo que se ve es pasajero, mientras que lo que no se ve es eterno»), tanto que Tertuliano habló de *Séneca semper noster* (*De anima* 20, 1), y ya para el siglo IV había un epistolario apócrifo entre Séneca y Pablo de Tarso, aunque es evidente que ambos autores están hablando de dioses diferentes.

Epicteto de Hierápolis (50-135 d.C.). Vuelve a la doctrina original del estoicismo, especialmente a la de Crisipo, aunque tiene el dejo senequiano del predominio de la religiosidad: Dios es el padre de todos hombres (*Disertaciones*

I, 3, 1), pues está dentro de los hombres y del alma, el hombre está siempre acompañado (*Disert.* I, 14, 13). Vista así, la vida es un don de Dios, cuyo precepto debe ser obedecido. De hecho, su obra fue parafraseada para uso cristiano, pues la diferencia fundamental entre estos dos estoicos era que la virtud se alcanza con el ejercicio de la razón y la investigación autónoma, mientras que en el cristianismo el camino del bien es dado por Dios mismo a través de la gracia. En el estoicismo de Epicteto vale la libertad si y solo si el hombre se desvincula de las cosas externas, si su poder está en los actos espirituales (opinión, sentimiento, deseo, aversión). Sobre estos últimos, el hombre puede obrar cambiándolos y dominándolos de tal modo que sea libre. Hay que abstenerse de lo que no se puede evitar, pero hay que oponerse a lo que sí se puede. A eso que se puede oponer está el matrimonio, el varón sometido a la mujer, siendo lo mejor 'estar solo'. Resulta llamativo el paralelismo de este ideal al relacionarlo con el Tarsiota en 1Cor 7.

Plutarco de Queronea (46-120 d.C.). Comparte un alto concepto de Dios, si nos atenemos a sus *Moralia*, en las que atribuye la idea de «ser» solamente a Dios, resultando un ser eterno, que no admite ni un antes ni un después, pues es uno siempre. Aun así, Plutarco le reclama a Dios la tardanza que tiene para premiar a los buenos y castigar a los malos, solucionando la queja con el concepto de responsabilidad colectiva y de retribución diferida. Así, el alma humana sobrevive a la muerte, pues no es algo santo condenar el alma, es decir, el alma humana existe después de la muerte (inmortalidad), pues toda la vida lucha como un *atleta* y, finalizada la prueba, recibirá lo que le corresponde, pues Dios conoce profundamente a cada cual anímicamente (*De sera* 18 y 20), según corresponda con el mal hecho.

Marco Aurelio (121-180 d. C.). Por último, el emperador filósofo, en sus *Meditaciones* (M), o notas filosóficas sobre el buen vivir y escritas en un campamento militar, en Cornunto, desde el cual hacía la guerra a los bárbaros, se dan cita la magnanimidad y la armonización de sus cogitaciones con las enseñanzas de la *Estoa*, en particular que el individuo humano es un mínimo elemento entre todos los colaboradores del

Universo que pone o quita el intelecto conductor. Sin un carácter intimista ni melodramático, las *Meditaciones* muestran dislocaciones entre unos fragmentos y otros, como es usual en reflexiones escritas a vuelapluma, aunque se impone siempre la desnudez de lo accesorio y la invitación a una vida moral, porque el tiempo es un enemigo implacable (M 7, 61). Se sobreentiende que las *Meditaciones* fueron escritas para él mismo, como lo indica el título de la obra en griego: *Tà eis éautón*, «Cosas para sí mismo». Entre otras cosas, la injusticia es impiedad porque desacata el mandato divino a buscar la vida en comunidad (M 9, 1), por lo que el prójimo no es amado por él mismo, sino «por mí» (M 2, 9). Todo depende de ese principio rector del Universo (M 6, 36 y 42), el *ήγεμονικόν*. Vivir bien fue el afán del Emperador, según la naturaleza, y esto incluye aceptar la muerte (M 6, 56). Lo que uno va a hacer, si no conviene, no debe hacerse; si no es verdad, no debe decirse» (M 12, 17) porque todo depende de que nuestro impulso sea equilibrado. Y la vida humana es como un punto, la materia es un flujo perpetuo, el alma es un torbellino (M 2, 17). La Naturaleza «da y quita todo» (M 10, 14). «Toma sin orgullo, abandona sin esfuerzo» (M 8, 33), ya que se es un alma que sostiene un cadáver (M 8, 33). Con qué rapidez desaparece todo (M 2, 12).

Pero, después de este viaje y volviendo al siglo I d. C., los cambios que implicó la asimilación del helenismo por parte del judaísmo hizo que estos se consideraran incardinados en el helenismo. No debe olvidarse el vínculo de Herodes el Grande (*rex socius et amicus populi romani*, título conferido por el Senado) con Augusto (Johnson 2011,165) y su imperio y la tranquilidad de su territorio, hizo posible la agricultura y el comercio. En consecuencia, Herodes hizo construir un teatro, un hipódromo y un acueducto, reforzó las murallas de la Torre Antigua, engrandeció y renovó el palacio real, así como la construcción del Templo de Jerusalén. Sin embargo, Herodes pretendía helenizar a Israel, de tal modo que Judea se integrara en la cultura universal del Imperio Romano (Johnson 2011, 169 ss.).

Siglo I d.C. y los cristianos helenistas. El cristianismo actual ha afirmado durante muchos

siglos que su doctrina religiosa ha estado sellada por la ‘pureza’ de la misma, en total divorcio del entorno cultural en que nació. Nada más falso y sesgado. Como se sabe, una de las tantas influencias del cristianismo fue el helenismo que lo marcó radicalmente sus inicios.

Siendo el cristianismo una secta judía desde sus inicios, entre marzo y setiembre, los judíos celebraban –todavía hoy– las tres grandes fiestas (Pascua, Pentecostés y Tabernáculos). Jerusalén era visitada por muchos extranjeros de Roma, Grecia, Chipre, Asia Menor, Mesopotamia, Arabia, Egipto y Siria. Este trasiego de viajeros facilitaba el intercambio de ideas. La sinagoga cristiana anunciaba la próxima venida del Mesías de acuerdo con la predicación de los profetas Juan Bautista y Jesús. En continuidad con este mensaje, Pablo de Tarso defendería la no obligatoriedad de algunas prescripciones de la Ley para los paganos devotos del judaísmo, pues la era mesiánica era inminente.

Las autoridades judías administraban también el orden público, disponían para ello de guardias. Es perfectamente plausible que los helenistas fueran perseguidos por los judíos que se resistían a la helenización. Sin embargo, es inverosímil la sentencia de muerte contra Esteban (*Hechos* 8,1), pues a renglón seguido se indica que los únicos que no fueron molestados fueron los ‘apóstoles’. *Hechos* 6, 48 señala, en boca de Esteban, la crítica contra la ortodoxia del templo, por lo que más bien Esteban representaría «una versión radicalizada del movimiento de sustitución de un culto centrado en el templo por un culto desarrollado en torno a la sinagoga, tendencia típicamente farisea» (Montserrat 2007, 178). En *Hechos* 9,31, se dice explícitamente que la comunidad o ἐκκλησία (*ekklēsia*) gozaba de paz en toda Judea, Galilea y Samaria. Los seguidores helenistas de Jesús no se contentaron con limitar el alcance de la Ley. Refugiados en Antioquía y Damasco, continuaron profundizando el significado de la muerte de Jesús como profeta (como lo sostenía la comunidad de Jerusalén) hasta elevarlo a la categoría de resucitado por Dios y ser designado Mesías que ha de venir de manera inminente. Este mensaje conmovió a Pablo y motivó su conversión. Además, en el núcleo del evangelio de *Marcos* hay dos noticias:

Jesús rechazado por sus familiares y la responsabilidad de los judíos en la muerte de Jesús. La primera noticia es cierta; la segunda noticia, una creación de los grupos helenistas que escaparon de Jerusalén, los cuales fueron confrontados por los fariseos después de la devastación de la guerra judía (66-70 d. C.), teniendo que contentarse únicamente con la mala prensa en los escritos primordiales (*Marcos*, *Mateo*, *Lucas* y *Juan*). La necesidad por mantener vivo el mensaje del personaje Jesús dio como resultado el NT, testimonio ineludible de una gran construcción teológica que interpretó su figura y su misión histórica. Al igual que el judaísmo con el AT, la Gran Iglesia señaló cuáles libros del NT consideraba revelados.

Siguiendo al heresiarca gnóstico Marción (en el año 137), que desencadenó una crisis exegética ya que aplicó el método de los gramáticos grecorromanos para distinguir lo mitológico de los textos teológicos antiguos, la Gran Iglesia aceptó las cartas de Pablo, ya que Marción estaba seguro de que solamente Pablo había interpretado bien el mensaje del Cristo, y descartó las cartas pastorales y algunos de sus errores, es decir, de todo aquello que fuera judaizante. Ya el *Evangelio de la Verdad* o de *Valentín* conocía todos los escritos canónicos, incluida la *Carta a los Hebreos* (hoy no auténtica).

Así nació el canon (véase *Gálatas* 6,16), el cual fue empleado desde el siglo II con el significado de catálogo o lista de libros sagrados, aceptados por la Gran Iglesia. En los primeros decenios del cristianismo, la única autoridad que respaldaba la validez del mensaje era ‘el Señor’ (Concilio Vaticano II, *Dei Verbum* 12 y 19), solamente con posterioridad, en la época postapostólica, se comenzó a apelar a la autoridad de determinados ‘apóstoles’ (Concilio Vaticano II, *Dei Verbum* 18). Quienes eran fieles a Pablo, a Pedro, a Tomás o a Juan, de cuyos espíritus se sentían seguidores, hacían valer la autoridad de los mismos. Desaparecida la generación de los apóstoles y, con ellos, la tradición oral, además de las necesidades catequéticas y apologéticas (contra los herejes que desviaban el sentido paulino del Cristo), unidas a la imposibilidad de hacer teología cristiana sobre la única base del AT), se hizo necesaria la formación de canon.

El canon del NT, compuesto por un personaje desconocido alrededor del año 200, y descubierto y publicado en 1740 por el medievalista y erudito italiano Ludovico Antonio Muratori, es conocido como el ‘Canon de Muratori’. Se trata de un pergamino del siglo VIII, de 67 páginas, conservado en la Biblioteca Ambrosiana de Milán, contiene diversos tratados de autores eclesiásticos de los siglos IV y V. El canon comienza en el folio 10 con un total de 85 líneas. Falta el comienzo. Se indica que, en aquel tiempo, eran ya recibidos (‘canónicos’) en Roma los cuatro evangelios, *Hechos*, 13 epístolas de Pablo (sin la *Carta a los Hebreos*), 1 y 2 de Juan, *Carta de Judas* y dos *Apocalipsis* (de Juan y de Pedro). En total, 23 escritos. De los 27 que componen el canon actual del NT, faltan *Hebreos*, *Santiago*, 3 de Juan y 1 y 2 de Pedro. El criterio para aceptar un escrito era doble: a) su acuerdo por consenso con la regla de fe (Cf. Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.*, III, ii y iv, asimismo de Tertuliano en *De praescriptionibus Haereticorum* y de santo Tomás de Aquino en *Suma Teológica* II-II, q. 5, a. 3, por ejemplo) y b) su procedencia del círculo de los apóstoles (!!).

Como se observa, y ante el desafortunado juicio teológico que ha caído sobre la gnosis durante siglos, la canonicidad del NT puede admitir grados –ya sean comprobables históricamente, ya de un modo subjetivo– en la medida que sus doctrinas se acerquen a lo que la ciencia histórica considere el núcleo del mensaje de Jesús. Es plausible históricamente que la constitución de un canon sea bipartida (Evangelios canónicos y *Hechos*). El canon completo, tal como lo conocemos, fue una decisión de la Gran Iglesia durante el siglo II para oponerse (este fue el criterio) a Marción. Establecer un *corpus* le permitió a la Gran Iglesia enfrentar a los herejes, incluidos los gnósticos. Además, el NT fue escrito a mano en un lento proceso, laborioso y costoso, sometido a toda clase de alteraciones, voluntarias unas y otras no, de tal modo que ninguna copia era exactamente igual al original (que no se conserva de ninguno), lo cual significa que todos los manuscritos del NT difieren algunas veces considerablemente entre sí y, en su mayoría, salvo los autógrafos de Pablo de Tarso (*Romanos*, 1 y 2 *Corintios*, *Gálatas*, 1

Tesalonicenses), son o anónimos (*Hechos de los Apóstoles*, *Carta a los Hebreos*, 1, 2 y 3 de Juan) o inauténticos/falsificaciones explícitas de autor (*Evangelio de Juan*, 1 y 2 de Timoteo, *Carta a Tito*, *Cartas a Santiago*, 1 y 2 de Pedro, *Judas y Apocalipsis de Juan*) o pseudoepigráficos (*Evangelio de Mateo*, Marcos y Lucas).

La variedad doctrinal o pluralidad teológica de los primeros siglos de la sinagoga cristiana era admirable.

La gnosis cristiana. El vocablo *gnōsis* viene del griego γνῶσις y significa el conocimiento; es el sustantivo del verbo γινώσκω, «conocer». Sin embargo, para no caer en imprecisiones propias de quienes generalizan, es menester apuntar algunas distinciones en torno a la gnosis. Heredera de la civilización helenística, sobre todo del platonismo, la gnosis cristiana brotó como un retoño que asimismo se alimentó del judaísmo, en particular de la lectura platónica alegorizante que hizo del libro del *Génesis*.

El frondoso mundo de la gnosis ha sido manoseado por la teología. Durante muchos siglos, ‘gnosis’ fue sinónimo de ‘apócrifo’, pero esta delimitación es estrictamente teológica y, en consecuencia, dependiente del concepto cristiano de inspiración divina (Montserrat 2006, 16). Ni la *historia crítica ni la filosofía*, ambas no confesionales, como se asumen en esta investigación, pueden operar con nociones y términos basados en creencias que, aunque han hecho un esfuerzo por fundamentar los desarrollos categoriales posteriores, en su corazón conceptual siguen muy arraigados supuestos *a priori*, indemostrables. Lo problemático no es que los desarrollos conceptuales sean *a priori* ni que sean indemostrables, sino la asunción dogmática. Esta manera de defender la creencia funciona hacia dentro, pues los creyentes comulgan en los mismos supuestos, sin embargo, hacia afuera imposibilita el diálogo, como pasó con el juicio implacable con que se persiguió y expulsó de la Gran Iglesia a los gnósticos.

J. Montserrat Torrents (2006, 25-34) propone varios sentidos del término gnosis:

1-**Sentido amplísimo**, como propiedad distintiva de una élite. Esto equivale a indicar

un 'grupo' que era portador de cierta selectividad social, integrado por individuos que se dan a sí mismos la posesión de un bien superior que, además, está por encima del común de los mortales.

2-Sentido amplio, como conocimiento reservado a una élite. Frente a la distinción sociológica anterior, el sentido amplio lo introduce el 'conocimiento' como factor nuevo de diferenciación. Sin embargo, este conocimiento (gnosis) superior no se precisa como religioso, sino simplemente a nivel cognoscitivo.

3-Sentido estricto, como conocimiento religioso reservado a una élite. Este conocimiento religioso gnóstico tiene el sello de una revelación contenida en los libros sagrados. En SabJC 117 y 188 se explicita la revelación: «El que conoce [al Padre] con conocimiento puro se retirará hacia el Padre (...) inengendrado. El que conoce [lo deficiente] se retirará [hacia lo deficiente] y [tendrá] el reposo [en la Ogdóada]. El que conoce, empero [al Espíritu] inmortal de la Luz en el Silencio por la Intención y el consentimiento de la verdad, facilitará símbolos del Invisible y será luminoso en el Espíritu del Silencio. El que conoce al Hijo del Hombre en conocimiento y en amor me facilite un símbolo/ del Hijo del Hombre y se retire junto con los que están (reposando) en la Ogdóada.» Sin libro sagrado, no hay gnosis. Dentro de la historia de las religiones importan las religiones del Libro. La gnosis se transforma en una exégesis y su delimitación sociológica produce, fruto de la proyección de la misma, criterios emanados del método exegético que, más allá de la exégesis literal propia de los ignorantes o no gnósticos, tiene un conocimiento profundo del Libro a través de la exégesis alegórica radical que, en esta investigación, ha sido llamada alegorización platonizante. La gnosis puede situarse, entonces, dentro del platonismo, una rama que busca platonizar los contenidos de los sistemas judío y cristiano, en virtud de lo cual se observa una sólida articulación

sistemática y racional oculta tras su ropaje mítico. Los gnósticos son los precursores de la primera filosofía cristiana, sin polarizar -en continuidad- el judaísmo, el cristianismo y la gnosis.

4-Sentido estrictísimo, como un determinado grupo de sistemas judíos y cristianos antiguos (=gnosticismo). Aquí no hay ninguna diferenciación teórica, sino únicamente delimitación histórica y cronológica, a saber, solamente las gnosis del siglo II-IV son consideradas gnosis en sentido estrictísimo. La corriente gnóstica mejor documentada es el valentinismo, cuyos seguidores no se separaron nunca de la Gran Iglesia y que estuvieron organizados en el seno de las comunidades del cristianismo episcopal, nacidos en el siglo II d.C. en Egipto y extendidos por toda la cuenca mediterránea, representados ejemplarmente en la Biblioteca de Nag Hammadi.

Aunque el término «gnosticismo» es moderno (s. XVII) y, ante todo, refiere el conjunto de sistemas gnósticos cristianos que florecieron durante los siglos II y IV d.C., el *Colloquio di Messina* en 1966 (e impreso en 1970) señaló que sociológicamente designa un grupo minoritario elitista que se cree poseedor de un conocimiento religioso superior. Doctrinalmente, los «gnósticos» son ciertos grupos religiosos del mundo antiguo que abrazan un determinado conjunto de ideas religiosas: el hombre como chispa que proviene de lo divino y que se halla sometido al destino, al nacimiento y a la muerte (Bianchi 1970, XX). Este conocimiento expresa neta adhesión a una revelación contenida en los libros sagrados, la Biblia, en el marco religioso del judaísmo, del que el cristianismo es una secta (la sinagoga cristiana), y del que la gnosis, como se demostrará más adelante, será la primera filosofía cristiana.

En el ámbito religioso, se entiende la gnosis como un conocimiento de los misterios divinos reservados a una élite y mediante la cual se consigue la salvación. [La salvación, entendida como gnosis, la han tenido las cuatro grandes religiones del Libro de la franja euroasiática: las

Upanishads son la gnosis del Veda; Filón y la Cábala del judaísmo; los valentinianos, los basilidianos y otros grupos, la gnosis del cristianismo; y el sufismo, en el islam (Montserrat 1989, 160).]

La gnosis es el logro de la salvación mediante el conocimiento, no a través de la gracia como señalaba la ortodoxia institucional (o Gran Iglesia). Basada en una sabiduría revelada, la gnosis no es estrictamente una religión, sino un conjunto de saberes, de ideas religiosas que luego se concretan en diversas religiones, todas inoculadas de un dualismo, pero, en el caso de la gnosis cristiana, de uno de carácter metafísico (platónico), a saber, que «la costituzione del mondo risulta dalla dialettica di due principii irriducibili e complementari» (Bianchi, 1970, XXIII), y fundada ontológicamente sobre la concepción de una ‘degradación’ de lo divino de cuya periferia

doveva entrare fatalmente in crisi e produrre (...) questo mondo, di cui essa può d'altronde disinteressarsi perchè deve recuperare lo pneuma. (Concezione dualistica su un sottofondo monistico, la quale si esprime con un doppio movimento di degradazioni e di reintegrazione. (Bianchi 1970, XXI)

Tampoco es un conocimiento puramente intelectual sino total, en cuanto busca la contemplación del objeto y, al contemplante, ser uno con él, pues la idea de la connaturalidad divina de la chispa obliga a ser reanimada y reintegrada:

questa gnosi dello gnosticismo implica l'identità divina del *conoscente* (lo gnostico), del *conosciuto* (la sostanza divina del suo Io trascendente) e del *mezzo per cui egli conosce* (la gnosi como facultà divina implicita che deve essere risvegliata e attuata; questa gnosi è una rivelazione-tradizione. Questa rivelazione-tradizione è dunque di tipo diverso dalla rivelazione-tradizione biblica e islàmica). (Bianchi 1970, XXI.)

Es decir, un cierto impulso del ser humano hacia la consecución de la unidad del creer y del ser, que en muchos casos se traduce en el deseo de unión del hombre con la divinidad. Esto a la vez produce una sensación de separación profunda y dolorosa.

El conocimiento gnóstico es una experiencia irreductible tanto a la *nóesis* (intelección) como a la *pístis* (fe). Por un lado, la gnosis se distancia de la ignorancia, como tránsito sin mediaciones del no saber al saber; pero también es capaz de sumergirse en ella misma como vuelco a la totalidad de una naturaleza disfrazada (García Bazán 2008, 118). Ese *conocimiento perfecto* por el que lucha la gnosis supone un cambio en la densidad interna de quien conoce y encierra un contenido que incluye un camino de enseñanzas y prácticas propias de la iniciación para que llegue a ser efectivo. Dicho de otro modo, detrás de ese ‘deseo’ de conocimiento, el gnóstico ve que «todo lo que existe en el universo tiene su contrapartida en el ámbito superior de la divinidad. Lo que aparece en este mundo es un reflejo, o una imagen, de lo existente en el ámbito divino superior» (Piñero 1995, 200). La salvación para el gnóstico es un acto eminentemente intelectual. Simultáneamente, el universo, y con él el hombre, son fruto de un ataque –motivado por un impulso esencial- de las Tinieblas contra la Luz. Sin embargo, los sistemas gnósticos cristianos rechazan la existencia eterna de la materia y admiten una creación divina a partir de la nada, según el dogma judío expresado con toda claridad en el *Génesis*.

En el arco formado por las regiones de Siria, Palestina y Egipto, impresionadas por la idea de la enemistad irreconciliable entre materia y espíritu, es donde surge el germen primero de la gnosis. En esas zonas, en ciertos ambientes de judíos piadosos, esotéricos y marginales, cuando estos se aficianan por la filosofía griega, aplicaron a la exégesis de los textos sagrados, especialmente a los primeros capítulos del *Génesis*, en lo referente al origen del mundo y del hombre, conceptos de filosofía helenística popularizada, sobre todo del *platonismo* (Piñero 2006, 130). Ahora bien, según el presumible origen de la gnosis, los gnósticos tenían una práctica comunitaria similar a la de la Gran Iglesia, e igualmente rasgos comunes con las religiones místicas. Normalmente los gnósticos eran gente ilustrada, pertenecientes a las clases medias y superiores del mundo antiguo. Según la hipótesis bastante verosímil del origen y primera expansión de la gnosis entre judíos helenizados, puede considerarse

a la gnosis como un movimiento fundamentalmente exegético, es decir, un ensayo de interpretación de un texto ya sagrado que surge en la periferia de una religión del Libro, el judaísmo, como consecuencia de la introducción de elementos helénicos y orientales en la exégesis de los datos revelados. (Piñero 2000, 112-113)

La gnosis pretendió responder a preguntas del hombre religioso: «¿Quién soy yo realmente? ¿De dónde vengo? ¿Qué relación tengo con la divinidad? ¿Cómo conseguiré poder volver allá de donde procedo, es decir, la salvación? ¿Cómo eliminaré los impedimentos que se oponen para conseguir este fin?» Como puede colegirse, la gnosis nace de la angustia propia de la condición humana, en virtud de lo cual trata de comprender las relaciones hombre-divinidad. El conocimiento, como la filosofía, nace de la melancolía, de una melancolía hígida, decía X. Zubiri, porque el hombre se siente segregado de la totalidad del universo, aunque sienta la compañía de lo que hay en tanto le falta.

La historia del pensamiento occidental ha seguido el estigma con el que la tradición herejológica marcó a los gnósticos y, en particular, a los valentinianos. Sin el afán de hacer apología, es un hecho que los cristianismos derrotados fueron, en particular los gnósticos, una escuela cuyo ambiente llevó a que tanto cristianos (Pablo y luego Ireneo de Lyon) como platónicos (Porfirio y Plotino) consideraran de importancia sus ideas en el debate teológico y filosófico de los siglos II y III.

En el siglo I. Pablo de Tarso fue un adversario formidable de los gnósticos. Prueba de ello es que, cerca de su muerte, pretende revertir el curso del combate que llevaba librando años (1 Tim 4,6), además de que la gnosis había comenzado a captar no solo a las iglesias sino además a antiguos colaboradores (2 Tim 1,15; 2, 16 y ss., por ejemplo). Un punto fundamental es que Pablo había perdido el apoyo de todas las iglesias de Asia, pues las cartas no iban dirigidas, como de costumbre, a iglesias, sino a los obispos de confianza y que le apoyaban, aunque hoy ya no se aceptan la 1 y 2 de *Timoteo* como autógrafas (Piñero 2015). Cabe mencionar que, años

después, el *Evangelio de Juan*, el más reciente de los cuatro (90-100 d.C.), tiene influencias gnósticas y que las *Cartas de Juan* son también un testimonio de que hay una voluntad de enderezar la barca ante las influencias nefastas de esa ‘falsa sabiduría’.

En el siglo II. Plotino (205-270) presenta, en la *Enéada* II, 9, una demoledora refutación de los gnósticos que, entre otros puntos, refiere al antihelenismo gnóstico, el cual tiene como base la ‘interpretación caprichosa’, no a partir del *Parménides* sino del *Timeo*, del pensamiento de Platón que desprecia el cosmos como bella copia del mundo inteligible; una cosmología en la que se multiplican innecesariamente las entidades del Mundo Inteligible Superior (o Pleroma), con la introducción de la caída de Sofía y rompiendo la armonía de ese mundo; la maldad del Demiurgo y, por ende, del cosmos; la no aceptación de la jerarquía de la realidad; el sesgo elitista de la antropología gnóstica: tres razas que suponen un determinismo y una providencia discriminatoria. Evidentemente, desde entonces la gnosis ha estado presente más o menos en la historia sucesiva.

No cabe duda es que el estudio de la *gnosis* ayuda a comprender el NT y, en general, el pensamiento de Occidente -calificado con razón de cristiano después de dos mil años- como un producto de síntesis de diversas ideas y para caer en la cuenta de la influencia de otros mundos religiosos asimilados por el judaísmo anterior al NT y que amenazaron el NT y preñaron los sistemas gnósticos.

El copto es la lengua original de los textos gnósticos. La lengua primitiva de los textos era el griego. La versión actual copta no es uniforme, sino que son dos dialectos, el sahidico y el subacmímico. Y la biblioteca de Nag Hammadi no es obra de un solo traductor. Los códices escritos en copto (se escribe con letras mayúsculas griegas, unciales, más seis caracteres propios que reflejan fonemas propios de la lengua que no posee el griego) fueron hallados por casualidad a finales de 1945. Trece libros encuadrados en cuero, en un terreno cerca de la ciudad de Nag Hammadi (próxima a la antigua Luxor), en el curso del río Nilo. Este descubrimiento junto con

los manuscritos de Qumrán (o manuscritos del Mar Muerto) han sido el más grande de todos y uno de los tesoros mayores de Occidente, en los primeros establecimientos de los monjes de san Pacomio.

Muy probablemente este descubrimiento, junto a los manuscritos de Qumrán, sea uno de los más importantes, tanto por el valor literario, religioso y filológico, así como por la cantidad de los mismos, en total 48 papiros, en su mayoría traducciones originales griegos a la lengua copta. Dicha biblioteca tiene gran variedad: apócrifos pseudobíblicos o de inspiración cristiana, apocalipsis, epístolas, tratados dogmáticos y opúsculos gnósticos. Las corrientes gnósticas a las que pertenecen los papiros dan cuenta de la variedad de escuelas: barbelognósticos, setianos y valentinianos, lo cual colaboró al estudio de la evolución de los sistemas gnósticos.

En diciembre de 1945, dos aldeanos que buscaban fertilizantes (nitratos naturales) al excavar en los farallones del imponente risco de Jabal al-Tarif dieron con ellos. Los hermanos Mohamed y Califa Alí, del clan de al-Samman, de la aldea de Al-Qasr wa al-Sayyad, al escarbar debajo de una enorme mole de piedra, hallaron una jarra de cerámica roja, de unos sesenta centímetros de altura por treinta de ancho en su parte central.

Hasta la década del setenta no se tenía conocimiento de la literatura gnóstica (Cf. *Enciclopedia de la Biblia* 1969, V, 427-439) de los primeros tiempos de la Gran Iglesia sino a través de los heresiólogos (*Pistis Sophia*, dos libros de Yeú, un tratado anónimo, el *Evangelio de María*, el *Apócrifo de Juan y Sabiduría de Jesucristo*) y por varios códices (*Codex Askewianus*, *Codex Brucianus* y *Codex Berolinensis 8502*). Dos de los descubrimientos maravillosos fueron el *Evangelio según Tomás* y el *Evangelio de Verdad o de Valentín*. El primero guarda relación con papiros de Oxirrinco. El interés principal de ambos radica en que ilustran la naturaleza de la gnosis.

En el *Evangelio de Verdad*, Dios es el Gran Todo [o Totalidad (EvVer 17)] -correspondiendo en el hombre al $\nu\omicron\delta\varsigma$, por quien todo y en quien todo existe. Dios y Todo son una misma entidad. La historia de la humanidad se cierra, como en el estoicismo y el platonismo, debido al

encuentro entre lo divino y lo humano, llegando al estado de conciencia perfecta, donde la ‘escasez’ ($\upsilon\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\eta\mu\alpha$) es abolida para dar paso a un estado de ‘plenitud’ ($\pi\lambda\acute{\eta}\rho\omega\mu\alpha$) o Pleroma. Este evangelio fue señalado por Ireneo de Lyon, en *Adv. Haer.* 3, 11, 12, como valentiniano, debido a la convergencia de estructuras y de términos técnicos.

La hipótesis más plausible de la procedencia de los textos sostiene que, en la primera mitad del siglo IV, grupos de cristianos flexibles y afectos a las doctrinas gnósticas convivían con el cristianismo ortodoxo. La biblioteca de Nag Hammadi permite examinar la gnosis y reconstruir las relaciones de la misma con los contenidos de la gnosis judaica y con los del cristianismo paulino. Así pues, en los orígenes de la era cristiana hubo varios cristianismos. Unos derrotados por heterodoxos, incluidos los gnósticos, pero que sin duda fueron influenciados en sus contenidos por el judaísmo, el helenismo y el cristianismo paulino, en su exégesis.

Maniqueísmo (excursus). Un acercamiento apresurado a la gnosis y al maniqueísmo (s. III) podría llevar al supuesto falso de que el segundo también es una secta hereje del cristianismo oficial. Sin embargo, la falsedad salta a la vista: el maniqueísmo, no obstante que es una religión del libro, de Mani (215-276 d. C.) fue creado por él mismo por medio de su propio canon de libros sagrados, escritos a lo largo de su vida por él. En sentido duro, el maniqueísmo no es un monoteísmo, sino un riguroso dualismo que esencializa el mal y lo atribuye a uno de los principios exclusivamente, como lo señala claramente Fernando Bermejo Rubio en *El maniqueísmo. Estudio introductorio* (2009).

Si bien Mani recibió influencias gnósticas, las diferencias entre maniqueísmo y gnosis son profundas, pues, a diferencia de los conventículos gnósticos, el maniqueísmo es una religión universal (Bermejo Rubio 2009, 75), no así la gnosis. Lo consubstancial con el mundo no termina en las almas humanas, sino que irradia a toda la Luz diseminada en la naturaleza vegetal y mineral del cosmos, a diferencia de las escuelas gnósticas, en las que la experiencia del Bien queda disminuida y reducida a la más profunda

interioridad del hombre. El logro de la salvación exige en el maniqueísmo no solamente la posesión de una gnosis y de una ética, sino de una serie de acciones concretas en las que el cuerpo humano tiene una participación activa como instrumento y escenario indispensable.

Ideas esenciales de la gnosis. Las ideas fundamentales de la gnosis pueden ayudar posteriormente a pensar los puntos difíciles que vinculan el helenismo con el cristianismo primitivo. En un primer momento, la gnosis es un conocimiento revelado al preguntarse de qué modo se existe y qué llegará uno a ser, puesto que no es conveniente ser «ignorante de ti mismo» (TA11 138) hasta convertirse en «el que se ha conocido a sí mismo», pues los hombres tropiezan contra aquello que no conocen.

1. El *primer estrato* es la absoluta trascendencia. Se supone la realidad divina como la de la realidad de un mundo igualmente divino que la rodea y que procede de ella por emanación o degradación. El sujeto divino también recibe los nombres de Dios (ApocJn 2 y 11, por ejemplo); y de Espíritu, algunas veces Espíritu virginal.

La Divinidad no es simple, pero se puede llegar a conocer (=ser y actuar, implica la salvación de todo el mal en el que pudiera estar sumergido el hombre). Las realidades del mundo presente, bien interpretadas, son un reflejo de otras entidades superiores, no materiales, que están arriba; inversamente: las realidades del 'cielo' tienen su contrapartida aquí abajo. Antes de la creación del universo, el Dios, único y trascendente, vivió durante infinitos siglos con gran paz y aislamiento (Cf. Gn 1). Con él convivía solamente su Pensamiento (ApocJn 30). Este Dios es «caracterizado» por sus rasgos negativos: no necesita de nadie, es algo más que vida, aunque sea llamado el Viviente, es ilimitado, inconmensurable, cuya infinitud va más allá de la perfección, está por encima de lo que se denomina divinidad, más allá del ser y de la unidad.

El mito gnóstico tiene constantes. La primera de ellas es la Divinidad Suprema. Como tal, es una divinidad trascendente, definida a la vez por su total extrañeza e incomprendibilidad respecto del mundo (García Bazán 1978, 45). Combinando el discurso filosófico con el religioso, Dios

está más allá de la existencia y de la esencia, es un ἄγνωστος θεός y, cuando se revela a través de la conducta o mensaje de una persona, llega a ser el Salvador, como sucedió con Jesús de Nazaret (1ApocSant 2):

Este, por otra parte, asimismo (...) alcanzar (...) los que (...) busca (...). De este modo (...) salvación y (...).

[Cuando] estaban una vez todos sentados y reunidos los doce discípulos y recordaban lo que el Salvador había dicho a cada uno, bien en secreto, o bien abiertamente y los consignaban en libros (yo, sin embargo, escribía lo que está en este [libro], he ahí que el Salvador me manifestó después de haberse alejado de [nosotros] mientras lo contemplábamos y quinientos cincuenta días después de que hubiera resucitado de entre los muertos.

Le dijimos: «¿Te has ido y te has alejado de nosotros?»

Pero Jesús dijo: «No, sino que me voy al lugar del que he venido. ¡Si queréis venir conmigo, venid.»

2. Los *eones superiores* son modos como la divinidad se proyecta hacia afuera y la Ogdóada -en sus tres manifestaciones-, su lugar (SabJC 108 y 109, cuyo texto paralelo es del *Papiro Berolinense*). En el *Ev. de Tomás, logion 30*, se dice: «Jesús dijo: “Donde hay tres dioses, hay dioses”». Antonio Piñero sugiere (2018, 444) que probablemente se trata de un texto corrupto y agrega: «Según el Papiro de Oxirrinco I, 23 y ss., podría leerse: “Donde hay tres, hay dioses”».

El primer eón es el del Hijo del Hombre que es llamado «Primer Generador», el que se llama el «Salvador», el que se ha manifestado. El segundo eón es el del Hombre, que se llama «Adán, el Ojo de la Luz». El que contiene a estos es el eón sobre el que no hay rey, el del eterno e ilimitado Dios, el Autoengendrado, el eón de los eones que están en él, los inmortales de los que antes habló/el que es por encima de la Hebdóada que se ha manifestado a partir de la Sabiduría, que es el primer eón».

Según una economía de la salvación, los Ocho salvados del diluvio en la arca de Noé son

una manifestación de la *Ogdóada*. Lo mismo que el número de orden de David, siendo el octavo entre sus hermanos. Asimismo el día de la circuncisión: el octavo, como circuncisión de la Ogdóada Superior, de la que la terrena es imagen. Tal Ogdóada puede significar la constituida por los ocho primeros eones o, por extensión, todo el Pleroma. Si se aplica esto a Jesús, el corte de prepucio en la circuncisión terminó en *sustancia espiritual*, entre los valentinianos orientales, mientras que, entre los itálicos, resultó en *sustancia psíquica*. El prepucio, tras la disociación del organismo, volvería a la sustancia de origen, sin deshacerse en polvo, de tal modo que la región terrena o del mundo sensible se une de alguna manera con la región divina.

En EvEg 40, se habla de las tres manifestaciones de la Ogdóada que el Padre en el Silencio junto con su Pensamiento manifestaron, es decir, el Padre, la Madre y el Hijo. La *primera* Ogdóada, «por el Triple Varón procedió, que es el Pensamiento y la Palabra, la Incorruptibilidad y la vida eterna, la Voluntad, el Intelecto y el Precocimiento, el Andrógino paterno». La *segunda*, la Madre, «la Barbeló virginal EPITUTIOCH (...) AI, MEMENEAIMEN (...que) domina sobre el cielo; KARB (...) el poder que no se puede interpretar, la Madre indecible. Ella nació de sí misma (...), procedió. Estuvo de acuerdo con el Padre del [Silencio] silencioso». Y, finalmente, la tercera, el Hijo del Silencio [silencioso] «junto con la corona del Silencio silencioso y la gloria del Padre y la excelencia de la» Madre.

Los eones designan el universo del dios creador. La palabra ‘eón’ viene del griego αἰών (eternidad), refiere al Mundo Superior en la gnosis en contraposición a χρόνος (tiempo) que refiere al Mundo inferior. Ciertamente, esto hace referencia al *Timeo* 37d: «Como en efecto este es un viviente eterno (*el demiurgo*), intentó que este universo fuera de ese modo en la medida de lo posible. Pero dado que la naturaleza del viviente era eterna, no podía adaptarla completamente a lo generado. Entonces se propone hacer una imagen móvil de la eternidad (αἰὼν νοῦς, y, a la vez que ordena el cielo, hace de la eternidad que permanece en unidad una imagen eterna que avanza según el número, a la que precisamente denominamos «tiempo»

(χρόνος). El «eón» está asociado a dos tipos de existencia: la de la eternidad, sin origen ni fin, y la de la duración ilimitada, que tiene un origen y no un fin.

El Unigénito emitió a Logos y a Vida, después de emitir a Hombre y a la Iglesia, emitió otros diez eones, cuyos nombres son Profundo y Mezcla, Inmarcesible y Unión, Genuino y Placer, Inmóvil y Comunión, Unigénito y Beata. A la vez, el Hombre, en unión con su Iglesia, emitió doce eones: Paráclito y Fe, Paternal y Esperanza, Maternal y Caridad (EvVer 17), Intelecto Perdurable y Entendimiento, Deseado y Sabiduría (ApocJn), Eclesial y Beatitud. El ‘eón’ –del mundo superior- se contrapone a χρόνος –del mundo inferior-. En el *Timeo* 37d hallamos la razón: el Demiurgo, δημιουργός, quiso imitar de manera móvil la eternidad (αἰών) y, mientras organizaba el cielo, a semejanza de la eternidad inmóvil, el tiempo, según las leyes de los números. En algunos grupos gnósticos judeocristianos, el Demiurgo es un ser malo y perverso; en otros, orgulloso y necio; pero, en todos, este *Demiurgo es Yahvé*, el Dios del *Antiguo Testamento*, a quien los judíos confundieron con el Dios supremo, y que en la gnosis es un Yahvé disminuido o menor. Todo el mensaje religioso del pasado veterotestamentario ha estado al servicio de este Yahvé déspota, del que los profetas sobre todo han sido instrumentos dóciles. Los valentinianos tuvieron mucho cuidado con las emisiones de Sabiduría. El Demiurgo procedería de una sustancia psíquica de la Sabiduría, mientras que el diablo, o arconte de la izquierda, es contrario al de sustancia espiritual, el Cristo.

Contrariamente, Quién es Yahvé para los judíos es señalado en el Éxodo 3, 1-15 y 6, 2-13. Queda claro que se trata, en la exégesis rabínica, de la emergencia de un proyecto divino de liberación, no como en el cristianismo que es más cercano a la especulación, pues el ‘Yo soy El que soy’ fue interpretado como el nombre primario de Dios, el cual es ‘el Ser’, por ejemplo, en Buenaventura (*Itinerario de la mente hacia Dios*) y en Tomás de Aquino. En el caso particular de Tomás de Aquino, la exégesis hecha del Éxodo 3, 13 y 14 aparece en *Suma contra gentiles* I, XXII, VI y en la *Summa Theologica* I, 13 y 11. Más bien se estaría ante

la revelación del nombre de Dios, el de los Patriarcas, a Moisés durante la visión de la zarza ardiente, que desea intervenir para liberar a su pueblo oprimido en Egipto y conducirlo a la tierra prometida. En las Escrituras hebreas, YHWH es el nombre divino más utilizado, 6828 veces. YHWH es el nombre programático del Dios de los Padres que se manifiesta como «seré» ('me manifestaré como'), 'el que estaré' (con ustedes) respecto de los que luchan por su liberación.

En la gnosis, el imperio del Demiurgo es el mundo, del cual es el creador [en clara cercanía con Platón (*Timeo* 28a-c) y con Filón de Alejandría (*De officio mundi* 10)], la Mediedad [EvVer 24 y 24: «Porque la región en donde hay envidia y discordia es deficiente, pero la región en la que hay unidad es perfecta. Puesto que la deficiencia se produjo porque se ignoró al Padre, entonces cuando se conoce al Padre, la deficiencia dejará de existir. Igual que sucede con la ignorancia de una persona, que una vez que conoce se desvanece su ignorancia, como la oscuridad cuando aparece la luz,/ del mismo modo también se desvanece la deficiencia ante la perfección. Así, desde ese momento no se manifiesta más la forma, sino que se disolverá fundida con la Unidad, porque es ahora cuando sus obras yacen dispersas; a su vez, la Unidad dará perfección a los intervalos. En la Unidad cada uno se realizará; en el conocimiento se purificará de la multiplicidad en la Unidad, consumiendo la materia en sí mismo, como una llama, y como la oscuridad se consume por luz y la muerte por la vida. Si estas cosas verdaderamente han sobrevenido a cada uno de nosotros, hay que vigilar sobre todo para que la morada sea santa y esté en silencio para alcanzar la Unidad.»] y [EvFlp 107b: «Quien recibe todo [sin ser señor] de este lugar, no podrá [enseñorearse de aquel lugar, sino que [irá a la] Mediedad, en calidad de imperfecto. Solo Jesús conoce el fin de tal persona.»] o Región intermedia.

En todos, el Demiurgo es un producto de Sabiduría; es divino, aunque inferior (Yahvé menor), pues sirve de eslabón entre lo incorporeal (la materia inteligible) y lo corporal. Ha asumido formas incorporeales preparadas por el Logos en la sustancia de Sabiduría y, efectuando ciertas mezclas, crea seres corporales. Sin embargo,

no inventa ninguna especie, pues todas estaban en las razones seminales de Sabiduría. Para la mayoría este ser posee solo sustancia psíquica, intermedia; aunque sea hijo de Sabiduría, carece de sustancia superior o pneumática. Para otros, tiene una 'chispa' divina que procede de su madre, pero que pierde al crear al hombre.

El Demiurgo sirve de eslabón en la jerarquía descendente de los seres entre la materia inteligible—producida por Sabiduría— y la materia corporal y sensible, tal como la vemos en el universo, perverso por naturaleza. En el fondo sirve para alejar al PrePadre de la creación del mundo y, a la vez, en cuanto ser divino que es, para indicar que la materia procede en última instancia de la Divinidad. El mundo no puede reflejar la plenitud del cosmos espiritual, sino una falencia del mismo (García Bazán 1978, 49). Asimismo, como ya se señaló, para los gnósticos (Ireneo, *Adv. Haer.*, I, 5.5 y 5.6) la creación tiene dos momentos desde la *alegorización platonizante*: el del Demiurgo (Yahvé menor) que opera sobre los esquemas/ imágenes o sustancias inteligibles, al crear al hombre desde la materia invisible (Gn 1, 2) y cuando este reviste al hombre con una túnica de piel (en Gn 3, 21, o «carne sensible»). Todas las corrientes coinciden en afirmar que este mundo fue creado por un dios inferior, al que unos señalan ignorante y, otros, perverso. «Los griegos lo habían denominado 'Demiurgo', y los judíos 'Yahvé'. Este Dios creador no era, sin embargo, eterno, sino que procedía del Dios Supremo en virtud de un complicado proceso de derivación (...）」 (Montserrat Torrents 2006, 88).

De estas 'entidades divinas' hay femeninos (*segundo estrato*) [TrTri 36,17] y masculinos (*tercer estrato*) [ApocJn] en número variable (según el apócrifo). A este conjunto de la divinidad más sus modos o eones se denomina 'Pleroma' (o Totalidad), πλήρωμα, (del verbo griego πληρόω, llenar, «lo que completa o llena»), «plenitud» total de la divinidad. Estas emanaciones o degradaciones, según los textos setianos, son como la faz inteligible o perceptible hacia fuera de ese Uno (EvVer 17). El Pleroma es la realidad o el Universo salido de manera inmediata de las manos de Dios (García Bazán, 1978, p. 47) y designados por «intervalos», como directa influencia neopitagórica en EvVer 20, para

indicar que el Pleroma es perfecto y rítmico como la música, a la vez invadidos por la armonía del Espíritu/Madre para permanecer en el reposo de una música en silencio. Dios mora en el Pleroma y su realidad espiritual es la perfección y lugar propio del Altísimo. El mito ejemplar del valentinismo con treinta Eones (o Potencias) da cuenta de la perfección del Cristo (Jesús) como expresión del verdadero Pleroma, el cual se atuvo al aspecto luminoso de la Sabiduría por lo que se purificó del mundo opresor y ‘recosmificó’ el oculto, es decir, para que el cosmos se salve por su medio (EvFlp 5). El Error es el *lapsus* de la Sabiduría, uno de los eones del Pleroma que, al querer ardientemente conocer al Padre antes de tiempo, comete un «error», cuya consecuencia directa es originar la materia, es decir, el universo. Solamente él puede inflamar la chispa divina en el interior del hombre y salvarle, invitándolos a repetir su experiencia. El Salvador o la Palabra (EvVer 19):

Apareció en las escuelas y profirió la Palabra como un maestro. Se le aproximaron los que se consideraban sabios. Pero los confundió, porque eran vanos, y ellos lo odiaron, puesto que no eran sabios verdaderamente.

Y es, para el gnóstico, el hombre espiritual que ha alcanzado estatura terrestre conforme con su naturaleza celeste (SabJC 106-107: «Sus discípulos dijeron de nuevo: “Enséñanos paladinamente de qué modo descendieron desde los no manifestados a través de lo inmortal al mundo mortal”. Dijo el perfecto Salvador: “El Hijo del Hombre estuvo de acuerdo con Sabiduría, su consorte, y manifestó una gran luz andrógina. Por su nombre masculino es “Sabiduría”, “Generadora total”. Algunos la llaman Fe. Todos los que vienen al mundo/como una gota engendrada por este de la Luz, son enviados al mundo del Omnipotente para ser guardados por él. Y el lazo de su olvido la ha atado según la voluntad de Sabiduría para que por él la obra se [manifestara] a todo el mundo de la indigencia, a causa de su orgullo, de su ceguera, puesto que se le ha dado el nombre de su ignorancia”) y, en consecuencia, es “el intermediario necesario para la redención de los espíritus caídos» (García Bazán 1978, 53).

Para los gnósticos, la *figura de Jesús* tiene una extraordinaria complejidad, pero no se trata del Jesús histórico que para ellos es un fantasma (ApPe 81, sobre la crucifixión y 83, sobre la resurrección: el Salvador «alegre y sonriente» es Jesús, el viviente, pero aquel que está crucificado es el carnal, el sustituto, expuesto a vergüenza, el que existió según la semejanza. El que reía y parecía sobre el árbol estaba revestido de Espíritu Santo y es el Salvador, el resucitado, el Espíritu intelectual «pleno de luz radiante», el que une la luz perfecta con su Espíritu Santo), sino del Salvador que revela la gnosis, el Salvador Preexistente, pues los gnósticos afirman que, dado que no hay pecado primigenio, resulta inútil la idea de un Redentor que abra las puertas de la salvación. Por ende, el Cristo no tiene intención de venir por segunda vez. El mayor obstáculo del ser humano no sería el pecado, sino el mundo material que lo aprisiona (Vidal 2009, 13). La razón de ello es que todo lo material se disgregará (TAtI 141), pues el «recipiente de vuestra carne» se destrozará. Sin embargo, que quede claro que el «fruto del árbol (=la crucifixión, este paréntesis es nuestro) no causó destrucción al ser comido, sino que a los que lo comen dio motivos para que sean felices por el descubrimiento» (EvVer 18), pues el Salvador existe en el Padre, de quien recibió la perfección, «dándosela como una conversión hacia Él y un conocimiento perfectamente único. Él es el que ha producido la Totalidad, en el que está la Totalidad y del que la Totalidad necesita (...) Jesús fue un guía, silenciosamente y en reposo» (EvVer 19). Esta previsión salvífica, tras la cual Jesús aceptó pacientemente los sufrimientos en vida, «fue clavado en un madero y publicó el edicto del Padre sobre la cruz. ¡Oh, sublime enseñanza! Se humilló hasta la muerte, aunque revestido de la vida eterna» (EvVer 20). Esto significa que, en un momento determinado, Dios pensó manifestarse y comunicarse hacia el exterior (decisión de creación). En unión con su Pensamiento, su deseo de comunicarse engendró emanativamente una serie de entidades divinas que forman una proyección de la divinidad hacia afuera. A estas se les suele llamar eones (existentes), y que van *siempre por parejas*, ya que lo aislado no se da en

el universo y, si se da, no sería perfecto, como se apunta a lo largo del *Evangelio de María*.

La idea de asociar a Jesús de Nazaret-eón con María Magdalena, como amantes, no es nueva en la historia del cristianismo. En los primeros siglos (I- VIII) de la era cristiana, los gnósticos sostuvieron ciertas afirmaciones en torno a la ‘peculiar’ relación de Jesús y María Magdalena (DialSal 140: «María dijo: “Dime Señor, ¿para qué he venido a este lugar?, ¿para obtener algún provecho o para sufrir detrimento?” Dijo el Señor: “Tú manifiestas la abundancia del Revelador.”»)), la cual interpretaron como el encuentro cósmico de fuerzas divinas en busca de la armonía.

El ser humano nacido de María es hijo del Dios creador (Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.* I, 7, 2), este es Sabaot, que engendra dos hijos, Israel y Jesús el Cristo, aunque este hijo también recibe de manera incoativa –para perfeccionarse después del bautismo en el Jordán- el elemento divino espiritual que procede del Espíritu Santo. Su misión es enseñar a las almas –«justas»- el camino recto para así lograr la salvación en el seno del universo anímico o demiúrgico. Este Jesús anímico ejerce su ministerio entre los judíos de su época, predicando y obrando milagros.

En los llamados evangelios apócrifos (no revelados) se habla de María Magdalena. Pero no en todos, entre los que sí mencionan algo sobre ella están: *Evangelio de María Magdalena* (año 150 aprox.), *Pistis Sophia* (Fe Sabiduría, siglo III), *Evangelio de Nicodemo* o *Hechos de Pilatos* (s. V), *El libro de la resurrección de Cristo del apóstol Bartolomé* (s. VII-VIII), *Diálogo del Salvador*, *Preguntas de María*, *Evangelio árabe de la infancia del Señor*, *Evangelio de Felipe* (s. II-III), *Evangelio de Tomás* (a. 140) y *Exégesis del alma* (que, aunque no cita el nombre de María Magdalena, reflexiona sobre su persona, según el mito de la pecadora arrepentida).

La comunidad de Felipe dice lo siguiente: «Tres (mujeres) caminaban siempre con el Señor: María, su madre; la hermana de esta, y Magdalena, que es denominada “su compañera”. Así pues, María es (llamada) su hermana, y su madre, y su compañera» (EvFlp 32). Y agrega (EvFlp 55b):

Y la compañera del [Salvador es] María Magdalena. El [Salvador] la amaba más que a todos los discípulos, y la besaba frecuentemente en la [boca]. Los demás [discípulos] [se acercaron a ella para preguntar]. Ellos le dijeron: «¿Por qué la amas más que a todos nosotros?» El Salvador respondió y les dijo: «¿Por qué no os amo a vosotros como a ella?»

El texto copto dice «y la besaba en la [____]». Los especialistas indican que, según el contexto gnóstico, la boca sería la palabra correcta. Según los gnósticos, el beso entre ellos era la expresión de ese deseo espiritual. Por eso se decía que el beso comunicaba el saber o gnosis. Uno se transformaba en el otro. Magdalena podía transmitir las enseñanzas del Maestro/Amado.

En el *Evangelio de María*, Pedro reconoce que Jesús amaba a Magdalena de una manera diferente que a otras mujeres, y pregunta preocupado:

«¿La habrá preferido a nosotros?» (...) «Pedro, desde siempre has sido colérico. Ahora te veo ejercitándote contra la mujer, al modo en que lo hacen los adversarios. Si el Salvador la ha hecho digna, ¿quién eres tú para rechazarla? Con seguridad el Salvador la conoce bien; por esto la amó más que a nosotros» (EvMr 18)

Esta animadversión de Pedro hacia María Magdalena, fruto de su condición de igualdad con Jesús, también es recogida en el *Evangelio de Tomás*, logion 114: «Simón Pedro les dijo: -Que María salga de entre nosotros, pues las mujeres no son dignas de la vida». También, en *Pistis Sofía* 26, María Magdalena es muy superior a los discípulos: «Jesús, el misericordioso, respondió y dijo a María: -María, eres bienaventurada, te completaré en todos los misterios, habla abiertamente, eres la que tienes más orientado el corazón hacia el Reino de los Cielos entre todos tus hermanos.» Y en el papiro 233, se agrega a Juan el Virgen junto a María Magdalena como superiores al resto de los discípulos. Asimismo, respecto del Reino de los Cielos que es todo, este se «parece a un grano de mostaza: en comparación con todas las semillas es pequeño, pero cuando cae en la tierra cultivada produce una gran rama

y se convierte en protección para los pájaros del cielo» (*Evangelio de Tomás*, logion 20).

No queda duda de que, para los gnósticos, María Magdalena vio y vivenció el amor espiritual. Que Jesús le haya expulsado siete demonios, en los evangelios canónicos, indicaría que su alma está en camino de purificación. Los siete demonios son interpretados como las situaciones que impiden al ser humano llegar a lo divino: la tiniebla, la codicia, la envidia, la ignorancia mortal, la dominación carnal, la sabiduría borracha y la sabiduría astuta. En *Pistis Sophia* 292, se le describe como una mujer pneumática, es decir, llena del Espíritu Santo y guiada por él, conocedora de los misterios de la salvación.

3. El *cuarto estrato* es el de los eones inferiores, denominados de manera genérica «luminares», llamados Armozel, Oriel, Daveitai y Elelet, según ApocJn 8. Estos luminares provienen del divino Autoengendrado, el Cristo, poseen la incorruptibilidad como un don del Espíritu, a fin de mantenerse junto a él. La Gracia se halla junto a Armozel, que es el primer ángel, con este eón hay tres eones: Gracia, Verdad y Forma. El segundo ángel es Oriel, junto al cual hay tres eones: Intelección, Percepción y Memoria. El tercero es Daveitai y lo acompañan Comprensión, Amor e Idea. Finalmente, el cuatro es Elelet, cuya compañía es Perfección, Paz y Sabiduría. Todos pertenecen al Hijo por el querer del Espíritu Santo por medio del Autoengendrado.

4. El *quinto estrato está ocupado* por un solo eón, Sabiduría («madre del universo»). En un instante ocurrió un «cambio» que condujo a la creación concreta del universo por un «error». En principio, no debía equivocarse un eón, Sabiduría, pero los gnósticos admitían que podía equivocarse, aunque quedaba fuera del Pleroma, de ahí la necesidad de otro que redima. Pero, aunque se separa, no crea por sí mismo, sino a través de un intermediario, una divinidad inferior, o Demiurgo («artesano», en los valentinianos), Arconte (en valentinianos y setianos) y Yaldobaot/Yaldabaoth (en setianos, ApocJn 12) que ella misma produce, según el mito cosmogónico que niega el relato del AT.

La caída de Sabiduría se explica por un doble motivo: obrar sin el querer del Padre y sin la unión de su consorte, produciendo una obra

imperfecta, esto es, el Arconte demiúrgico (Cf. ApocJn 10: «Este es el primer arconte. Recibió de su madre una gran potencia, y se alejó de ella y abandonó los lugares en los que había sido creado.») o una sombra que produce al Arconte por mediación de la materia. Es interesante observar que en los sistemas gnósticos aparece la figura de la Madre o Deidad femenina, lo cual es interpretado por los expertos en historia de las religiones como un resto de politeísmo antiguo, luego acrisolado.

En unos sistemas, la Madre o Deidad femenina es la Compañera del Uno, Silencio para indicar la trascendencia de ese Uno; en otros, se trata del eón Sabiduría o el *Pneuma* –Espíritu, que en hebreo se dice *ruah* y que es femenino-, importante para la generación del cosmos. Sabiduría es la Madre de todos los hombres espirituales, Madre de la «generación santa».

La originalidad gnóstica también se refleja en la idea de materia que tienen. La materia procedía de la misma serie de principios trascendentes que las formas, pero en calidad de ruptura y no como simple degradación, por lo que el gnóstico tiene una estructura de confusión ontológica, lo cual le da un horizonte de sentido que muestra de manera oscilante el mundo verdadero o pleromático al que el individuo debe llegar por conversión:

Atravesó las tres presencias que había dicho antes: el diluvio y la conflagración y el juicio de los arcontes, y las potencias y las autoridades para salvar a los que extravió por la reconciliación del mundo y el bautismo por medio de una Palabra-engendrada corporal que preparó para sí el gran Set misericordiosamente a través de la virgen para que pudieran ser engendrados los santos por el Espíritu santo y por medio de símbolos invisibles secretos por una reconciliación del mundo con el mundo, por la renuncia al mundo y al dios de los trece eones y (por) las convocatorias o de los santos y los inefables y los incorruptibles senos y (por) la gran Luz del Padre que existió anteriormente junto con su Prepensamiento, y por él estableció el santo bautismo que supera el cielo por la incorruptible Palabra-engendrada (EvEg 63).

5. Sigue la creación del hombre (= *mito de la creación del hombre*). Los gnósticos enfilan la tradición órfico-dionisiaca que distingue, fruto del dualismo cósmico, también en el hombre la dualidad: el elemento corporal o «titánico» y el elemento incorporeal. Por una parte, su ser carnal, material, degradado, producto del Demiurgo. Su espíritu o parte superior, por otra parte, producto de la Sabiduría. El grado de participación del espíritu celeste hace que los seres humanos estén divididos en tres clases:

- Los puramente materiales, llamados ‘hílicos’ (de *hýle*, ‘materia’), sin ninguna participación de la Sabiduría. Los llamados paganos, destinados a la aniquilación.
- Un segundo «pueblo» (exégesis alegórica de la división de la humanidad en pueblos, según *Génesis* 10), que reciben una mitad del Demiurgo, el hálito de su propia y única sustancia, llamada ‘psíquica’ (de *psýche*). Es el hombre creado en el sexto día por los arcontes. Es el hombre que tiene la misma esencia que los entes demiúrgicos, los creadores del mundo material, pero controlados por las riquezas de modo que no pueden alcanzar la perfección necesaria. Los judíos y los cristianos corrientes que vivían la fe y controlados por las reglas morales.
- Una tercera que recibe una insuflación superior, tanto psíquica como pneumática de Sabiduría. Chispa divina, consustancial con la divinidad, de la que procede. Reina en este un ascetismo encratita: condena de la sexualidad, el matrimonio y la procreación, se le niega al cuerpo aquello que necesita. En la comunidad cristiana los gnósticos se oponían a los «eclesiásticos», pues ellos mismos eran los «espirituales», observantes de las reglas morales por amor, esto es, por naturaleza (=por esencia) en cuanto espirituales gracias a su simiente, y no por imposición. Escatológicamente, la simiente de *Achamot* es la Iglesia mundana de los espirituales, que funge como imagen de la Iglesia celestial de los ángeles del Salvador. *Achamot* tenía la misión de permanecer fuera del Pleroma hasta que se consumara el número de los elegidos. *Achamot* ya tenía la perfección gnóstica,

por ello podía ir y venir del Pleroma, tras cumplir su viaje por el universo que le es propio, una vez comprendidas sus limitaciones. Eran salvos por naturaleza y no por conducta. [Si bien existía un gnosticismo libertino en Alejandría, sobre los gnósticos del s. II (Valentín, Basílides y Ptolomeo) es plausible pensar que llevaron una vida virtuosa. Las vírgenes engañadas después de ingresar a las comunidades para aprender la doctrina era un problema en toda la Gran Iglesia.]

Completado el hombre en sus tres partes o elementos, los Arcontes lo colocan en el paraíso, pero, a raíz de su acceso al conocimiento (EvFlp 13), los arcontes expulsan al varón y a la hembra del paraíso:

Los arcontes quisieron engañar al ser humano, ya que vieron que él tenía parentesco con los que son verdaderamente buenos. Quitaron el nombre a los que son buenos y lo dieron a los que no son buenos para, a través de los nombres, poder engañarlos y vincularlos a los que no son buenos. Y entonces, como si se les concediese una gracia, son inducidos a apartarse de los (que son) «no buenos» y a asociarse con los (que son) «buenos». Estas cosas las sabían, ya que querían tomar al libre y hacerlo su esclavo para siempre.

Este dualismo no es de principios, sino de un rechazo de un mundo que, en sí mismo, se halla irremisiblemente perdido. A la vez, este dualismo es separador y unificador porque señala que hay algunos que están interesados en la salvación del hombre exterior y en el sostenimiento de la Iglesia terrestre más que en la salvación del hombre interior y en la edificación de la Iglesia celestial. La búsqueda de unificación para el gnóstico le hace despreciar el engaño, ubicar en el justo plano cada objeto, anhelar el Salvador que le convoca a la verdadera trascendencia (García Bazán, 1978, 54-55).

6. *El mito de la salvación*. El Salvador -o Cristo en los sistemas gnósticos cristianos- enviado -descendiendo de las alturas, atravesará las distintas esferas de los cielos que circundan la tierra, engañando a sus vigilantes, los ángeles

o arcontes del Demiurgo- por Dios rescata el espíritu del hombre de la carne y del universo material. La divinidad completa, el Pleroma, se apiada del ser humano. El Salvador despierta del adormecimiento a través de la revelación del conocimiento verdadero. En pocas palabras: la misión del Salvador es enseñar al hombre a liberar su espíritu de la materia, que el πνεῦμα brille sin obstáculo. [Los «hílicos», incapaces de la salvación; los cristianos vulgares, los «psíquicos» (ApocJn 15-19), del siglo II y miembros de la Gran Iglesia con una salvación intermedia; y los pneumáticos (ApocJn 19 y 20), los gnósticos verdaderos, despertando del sueño de estar rodeado de la materia, recibirán la salvación completa: «Y existen (también) otros, de aquellos que están fuera de vuestro número, que se llaman a sí mismos obispos y también diáconos, como si hubieran recibido la autoridad de Dios. Caen bajo el juicio de los principales (puestos). Esta gente son canales vacíos» (ApPe 79). Esto equivale a decir que, según los gnósticos, la Gran Iglesia es un grupo de adversarios.]

Sin lugar a dudas, la parte mejor del ser humano es el espíritu, el cual es visto como una chispa divina, consustancial con la divinidad, toda vez que procede de ella. Aunque el proceso resulte infausto y hasta complicado, esa centella divina es prisionera de la materia, esto es, la materia es su cárcel y este mundo material. Como consecuencia, esta chispa debe buscar el retorno de donde procede para lograr la salvación. Ahora bien, un ser divino descendiendo del ámbito de la salvación, al haber revelación recuerda que posee esa chispa para instruirse de modo que pueda retornar a ese ámbito.

Elementos gnósticos presentes en los contenidos neotestamentarios. A partir de lo anterior, se puede explicar (Piñero 2000) que ya fuera por aceptar lo bueno que tenían los adversarios o por propio convencimiento, el NT utiliza –algunas veces, si se mide por el volumen en medio del todo- un *lenguaje gnóstico*, del que la Gran Iglesia ha buscado desmarcar el NT porque se marea teológicamente. Algunos ejemplos pueden ilustrar esa cercanía entre el cristianismo paulino, los contenidos gnósticos judíos y la gnosis.

En un primer momento, Pablo se ve imbuido en un ambiente cuyas ideas parecen gnósticas. En particular, 1Cor muestra a Pablo luchando contra gnósticos cristianos quienes negaban la resurrección del cuerpo en un futuro cercano, afirmando solamente la resurrección del espíritu, ya sucedida tras la revelación. Pablo hace una contraposición entre dos tipos de hombres, los *naturales* (psíquicos) y los *espirituales* (1Cor 2, 14ss.; 15, 44-49). Esta distinción tiene su antecedente en una antropología de corte gnóstico/platonizante, que distingue en el hombre tres partes: el cuerpo, el alma y el espíritu (1Ts 5,23). Solamente, el hombre «*espiritual*» –los iniciados mas no una élite, eso sí- es capaz de la verdadera sabiduría, la cual lleva a la comprensión del «misterio de Cristo» (1Cor 2,6-7). Tanto los «espirituales» gnósticos como los «espirituales» cristianos son una nueva creación en Cristo (2Cor 5,17) y participan de la gloria divina (2Cor 3,18). Guardando las distancias, estas categorías dualistas no son homologables, aunque sí muestran el ambiente común que respiraron el cristianismo paulino, el judaísmo de los qumranitas y la gnosis.

Asimismo Pablo habla de la unión (συγγένεια) de los cristianos con Cristo (1Cor 12,12-27; Rom 12,4s) formando un solo cuerpo, el cuerpo ‘místico’. Esta idea (συγγένεια), muy querida por los gnósticos, afirma una igualdad sustancial entre el Redentor y los redimidos a través de la posesión de un mismo espíritu.

Ya en las *Epístolas Pastorales* alude a doctrinas gnósticas que invaden la comunidad. En 1Tm 6,20, Pablo prohíbe las discusiones teóricas porque solamente llevan a disputas estériles (cf. Tt 3,9), evitando «la falsa ciencia» o *gnosis*, la cual afirma –en boca de Himeneo y Fileto- que la resurrección ya ha sucedido espiritualmente (cf. 2Tm 2,16). Ante estas doctrinas fallidas, se debe imponer la doctrina de la Iglesia. Pablo, como buen judío de su tiempo, le da una función superior. Aunque, si bien tanto 1 y 2 de *Timoteo* y *Tito* no son autógrafas paulinas, puede sentirse la animadversión hacia los gnósticos.

El *Evangelio de Juan* también posee una estructura doctrinal cuyo lenguaje es moderadamente gnóstico, pues se podría decir que el «mito del Redentor» supone un eón «Hombre

primordial», una figura llena de luz y bondad divinas que resulta desgarrada y dividida en partículas -las almas humanas-, sembradas en el mundo de tinieblas, el mundo material. La misión de los demonios sería hacerles olvidar su origen divino. Esto permite entender que Dios habría enviado a su Hijo en forma corpórea para despertar las almas, liberarlas de las tinieblas (de lo corpóreo) y conducir las a la morada celestial. La fuente gnóstica primitiva del Redentor era preexistente (Jn 1,1), se hizo carne (Jn 1,4) y era la luz que vino al mundo (Jn 1,9).

De modo general, el *Evangelio de Juan* y su interpretación sobre el personaje Jesús se entienden mejor si se acepta que el autor ha tomado nociones de la atmósfera gnóstica nacida en suelo judío y extendida por el Mediterráneo. Esas referencias en *Juan*, a manera de sugerencia, son:

a) Dualismo luz/tinieblas (Jn 1, 5: «y la luz brilla en la oscuridad, y la oscuridad no la atrajo»; 8, 12: «Como respuesta se dirigió de nuevo Jesús a ellos diciendo: “Yo soy la luz del mundo; el que me siga jamás andará en la oscuridad, sino que llegará a la luz de la vida.”; 9, 5: “Mientras yo esté en el mundo, soy la luz del mundo; verdad/mentiras (1, 14: “Y la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros, y vimos su gloria, gloria como de Hijo único del Padre, llena de gracia y verdad” ; 8, 32: “(...) y conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres”»).

b) La noción de un salvador preexistente (1, 1-2: «En el principio estaba la Palabra, y la Palabra estaba con Dios, y la Palabra era Dios. Esta estaba en el principio con Dios»; 13, 3: «sabedor él de que todo lo puso el Padre en sus manos y sabedor de que de Dios vino y a Dios iba»; 16, 28: “Salí del Padre y vine al mundo; de nuevo dejo el mundo y voy al Padre». Logos divino que desciende a la Tierra en 3, 19: «Y este es el juicio, que la luz ha venido al mundo y los hombres amaron más la oscuridad que la luz; pues sus obras eran malas»; 12, 46: «Yo vine al mundo como luz, para que nadie que crea en mí se quede en tinieblas.» Que revela en 4, 34: “Les dice Jesús: “Mi alimento es que haré la voluntad de quien me envía y terminaré su obra”; 3, 11: “Verdaderamente, verdaderamente te lo digo, lo

que sabemos lo decimos y lo que hemos visto lo testimoniamos, aunque nuestros testimonios no los aceptáis”; 1, 33: “Y yo no lo conocía, pero el que me envió a bautizar mediante agua ese me dijo: “Sobre quien veas que baja el Espíritu y se queda sobre él, este es el que bautiza mediante un Espíritu santo.”»). Cumplida su misión, asciende al cielo en 7, 33: «Por su parte, dijo Jesús: “Estoy todavía un poco de tiempo con vosotros y me voy con quien me envió.”; 8, 21: “Así pues, les dijo de nuevo: “Yo vengo y me buscáis, y morís por vuestros pecados; a donde yo voy, vosotros no podéis ir.”; 16, 5: “Y el caso es que ahora voy hacia quien me envía, y ninguno de vosotros me pregunta: “¿Adónde vas?”; 17, 11: “Y ya no estaré en el mundo, aunque ellos están en el mundo, y yo voy junto a ti.”; 20, 17: “Les dice Jesús: “Deja de tocarme, pues todavía no he subido hacia mi Padre; llégate a mis hermanos y dile: “Subo a mi Padre y vuestro Padre, Dios mío y Dios vuestro”».

En *Juan*, al autor le interesa presentar a Jesús como el enviado que ha descendido del cielo por el Padre, y quien tiene en su poder la llave de la salvación.

c) La noción de la unidad sustancial del Enviado y sus seguidores con Dios. Juan no aclara el proceso de la encarnación del Logos, pero podría especularse que habría nacido según la carne en una familia judía normal y que la Palabra divina preexistente tomó cuerpo en él.

d) La salvación se da a través del conocimiento o fe que aporta la palabra de Jesús. La *primera Epístola de Juan*, no obstante, su oposición a la gnosis (entendida como docetismo), manifiesta su relación con ella, puesto que en 1Jn 3,9 se indica que quien ha nacido de Dios no comete pecado y porque su simiente permanece en él, siendo Jesús como un eón, maestro del grupo de los ‘espirituales’. Pero lo anterior hay que matizarlo porque el carácter mesiánico de Jesús es claro y despeja cualquier duda, en la medida que la encarnación de la Palabra es total, no fragmentariamente teatral.

Finalmente, la *Epístola de Judas* polemiza con ciertos gnósticos que desprecian a los arcontes/ángeles y se creen superiores a ellos

(v. 8), despreciándoles e injuriándoles, en directa alusión a Gn 6, 1-2, en donde se menciona a los ‘nefilim’, mitad mortales y mitad celestiales, ‘superhombres’ insolentes asociados a ángeles culpables en el judaísmo y en los primeros escritos eclesiásticos. Sin embargo, a partir del siglo IV, los Padres de la Iglesia interpretaron a estos ‘hijos de Dios’ como el *linaje de Set* (ApocJn 25: «Una vez hubo Adán conocido la semejanza de su propia presciencia, engendró la semejanza del hijo el hombre y le impuso el nombre de Set.»). Estos gnósticos no serían ‘espirituales’, sino ‘psíquicos’, «guiados por el instinto» (v. 10) y con una vida natural –es decir, irracional-, en contra incluso de lo que creen ellos mismos.

La gnosis como primera filosofía cristiana. A Justino (*Apología* II, 13) le molestó que los gnósticos afirmaran que la gnosis era un peldaño más elevado que la filosofía griega y que hubiera una continuidad entre la filosofía griega, como modelo de reflexión filosófica por excelencia, y la gnosis por encima de las verdades de fe reveladas en el NT a partir de los textos del AT.

En los textos de la biblioteca de *Nag Hammadi I* (*Tratado tripartito, Eugnosco, El bienaventurado*, entre otros), se critica que la filosofía griega anterior se haya anulado a sí misma debido a la falta de unanimidad entre los muchos y distintos pareceres, mientras que los gnósticos muestran «un camino de liberación y realización del alma» (García Bazán 2002, 263). Los primeros no son sino simples *hilicos* porque sostienen la eternidad del mundo y a la vez no saben cuál es su naturaleza, pues luchan contra los *psíquicos* (los de la Gran Iglesia) y los *neumáticos* (los gnósticos). Esos *hilicos* serán destruidos (AdJud 55).

En el *Discurso perfecto* (NHC VI, 8), en el tratado copto de nombre *Asclepio*, se indica que la maldad de los perseguidores es consecuencia de carecer de ciencia (ἐπιστήμη) sobre ‘lo que es realmente’, puesto que el conocimiento (γνώσις) de ‘lo que realmente es en verdad’, es el remedio de las pasiones de la materia. En 11ApSant 17, 18 y 19, la gnosis permite distinguir lo real y lo aparente:

Y Jesús se le manifestó súbitamente. Detuvo, pues, Santiago su oración y lo comenzó a abrazar, diciéndole: «Rabí, me he alejado de ti. He oído los sufrimientos que has soporado y he sufrido mucho. Conoces mi compasión. Por este motivo, al reflexionar no he querido estar contigo/ y no quisiera ver más a este pueblo. Ellos serán juzgados por esto que han hecho. Porque lo que han hecho es abominable para la vista».

Dijo Jesús: «Santiago, no te preocupes por mí ni por este pueblo. Yo soy el Preexistente (que estaba) en mí. En ningún momento he sufrido en absoluto ni me he afligido ni he [muerto]. Y este pueblo no me ha hecho ningún daño. Aquel, sin embargo, retomaba sobre sí la figura de los arcontes, para ser consagrado a ellos estando preparado para ser arconte de los que lo habían dispuesto, y lo llevó a cabo. Tú, sin embargo, ten cuidado, porque el dios justo se ha irritado, pues tú eres para él su servidor. Por este motivo tienes el nombre de “Santiago el Justo”. Mira, tú, ya has sido redimido, porque me conocerás y te conocerás. Y has detenido esta oración dirigida al mismo dios justo.»

Quienes no saben que la filosofía es conocimiento de lo que realmente es y a la par son filósofos cristianos ‘que conocen’, como «gnosis que salva, experiencia cuyo logro restaura en su plenitud el reino de los seres πνευματικός» (García Bazán 2015, 60), no solamente caen en pasiones incurables que los consume hasta engendrar gusanos que apestan, sino que no entienden que la filosofía para los gnósticos es conocimiento salvífico y misterio iniciático conjunto que implica saber quién soy y dejar de ser lo que no soy después de la revelación.

Saber quién soy yo realmente, el lugar de donde vengo, si hay o no alguna relación posible con la divinidad, qué debo hacer para lograr la salvación y cuáles podrían ser los impedimentos para retornar al lugar de donde provengo muestran, sin lugar a dudas, muestra cómo la gnosis también nació de la angustia connatural a la condición humana, en virtud de lo cual trató de comprender las relaciones entre el ser humano y la divinidad.

Aunque el conocimiento de la gnosis sea revelado al preguntarse de qué modo se existe y qué llegará uno a ser, ningún ser humano debe ser en su condición de humano «ignorante de ti mismo» (TAtl 138), sino aquel que «se ha conocido a sí mismo», pues los hombres de ayer, como los de hoy, tropiezan contra aquello que no conocen.

En ese esfuerzo por comprender el mundo, los gnósticos tuvieron contacto con la filosofía platónica, especialmente al tratar de dilucidar cómo debía ser interpretado correctamente el Génesis 1-3, para lo cual hicieron una minuciosa selección de todo aquello que les fuera pariente, pero aclarando, como los mismos valentinianos, que las ideas platónico-pitagorizantes «encerraban muchas de sus enseñanzas que no obedecían solo a una doctrina más profunda de la de Platón y de Pitágoras, sino que asimismo era más antigua y verdadera, por eso buscaban a los filósofos más afines» (García Bazán 2002, 265).

La gnosis, pues, no es una doctrina parasitaria herética en el contexto de los primeros esfuerzos de la Gran Iglesia por construir los fundamentos de la ortodoxia, sino una sabiduría con carácter orgánico sobre lo divino (Jesús el Cristo) en sus variados aspectos con el fin de ser liberadora, de ser una metafísica liberadora. La esencia de este movimiento no se aclara sin más señalando que fue una secta marcada por la heterodoxia, sino, en el mejor de los términos, apuntado una continuidad discontinua entre los contenidos judíos y cristianos a través del uso selectivo del pensamiento platónico, en particular del uso de la alegorización platonizante al interpretar los mitos judíos y cristianos.

Si se accede a ese carácter sistémico y orgánico tras su estudio meticoloso, la gnosis es la culminación de la reflexión judía y cristiana en un sistema filosófico que abarca cosmología, antropología y epistemología. Se comprende que, mientras que los textos vetero y neotestamentarios fueron ‘teologizados’ en los contenidos judeocristianos (Yahvé, Jesús, el mundo perfectible, el ser humano, etc.), de la mano con la Tradición (Magisterio Eclesial) de la Gran Iglesia y de su captación de poder político durante su inserción en el Imperio Romano, la gnosis hizo una alegorización platonizante de dichos

contenidos, esto es, una racionalización valiéndose de las categorías platónicas tales como Yahvé menor o Demiurgo (Jesús-eón), mundo material imperfecto, seres humanos materiales, psíquicos y espirituales, por ejemplo.

Así como la antigua aldea de Chenoboskion (Alto Egipto) dio posteriormente (1945) una jarra de cerámica roja con trece (13) libros o códices, asimismo Oxirrinco (1897) fue el primer hallazgo del amplio radio geográfico que tuvo la gnosis en los primeros siglos del cristianismo, lo cual hace posible y plausible situar la gnosis como la primera filosofía de origen cristiano -no confundible con una herejía cristiana ni mucho menos con un síntoma parasitario de un tronco común protoortodoxo-, pues el *modus cogitandi et operandi* de sus miembros siempre señaló a Jesús como el Salvador (el Resucitado), y mostró su propio carácter intelectual cristiano. Lo secreto, como comienzan los evangelios gnósticos («Estas son las palabras secretas que Jesús dijo a (...)») en la gnosis, testimonia la experiencia directa *neumática*: una experiencia que brota de la autognosis como experiencia en el *seno del Padre* (Uno), en quien reside la mayor riqueza de los hijos en el espíritu y en cuya inteligibilidad se encuentra viviente la libertad.

En consecuencia, con el andamiaje conceptual propuesto, a saber, los contenidos judaicos, los contenidos cristianos y las categorías alegorizadas de manera platónica en esos contenidos judaicos y cristianos en el papiro *Oxyrhynchus n. 1081* -como se verá más adelante-, es posible ubicar correctamente la *gnosis* (en continuidad de contenidos) al conocer el principio hermenéutico (la alegorización platonizante) de su discurso fundamentalmente filosófico, por lo que es plausible mostrar la relación de los contenidos judeocristianos en las categorías del discurso (*logos*) gnóstico en su peculiar estructuración alegórica (*mítica*), en el oscilante equilibrio entre el mito y el *logos*, posibilitando el encuentro de ambos registros en la convergencia a través de un platonismo ‘radicalizado’ que resemantiza filosóficamente esos contenidos desde alegorización.

Como se observa, la gnosis es recuperada no solamente en la historia de las religiones, sino como una fuente apreciable de la filosofía pasada detrás de la robusta y oculta articulación

sistémica y racional que hay en su vestimenta mítica.

II. La gnosis judaica (La *Torá*, en particular el *Génesis*) y Filón de Alejandría

El judaísmo y su legado. Hoy en día ya nadie pone en duda la influencia del judaísmo sobre el gnosticismo, aunque ciertamente calibrar la dosis de esta influencia continúa siendo motivo de debate aún. Al hablar de la gnosis cristiana, resulta obligatorio hablar del legado del judaísmo, si se quiere una visión de conjunto.

Durante los siglos I y II d. C., el judaísmo era entendido como un conjunto de grupos religiosos que acentuaban la *Biblia* hebrea como única escritura revelada. En el siglo I, el cristianismo fue uno de estos grupos o sectas no uniformes del judaísmo y hasta el siglo II no se conforma como una nueva religión. Así resume J. Montserrat (1983, I, 24) la gnosis judaica:

Entiendo por gnosis judaica una exégesis del Antiguo Testamento que adapta los dogmas bíblicos a las categorías del pensamiento helenístico, principalmente platónico. El ámbito principal de esta interpretación es la cosmología, con apertura, es decir, con atención también, hacia la antropología y la teodicea. La exégesis versa fundamentalmente sobre los primeros capítulos del *Génesis*. Por su misma naturaleza esta enseñanza se dirige a una minoría, por lo que responde a la definición convencional de 'gnosis'. Cronológicamente este movimiento se inicia en el siglo I de nuestra era y a través de la mística talmúdica enlaza con el esoterismo judío medieval. (Montserrat 1983, I, 24)

Respecto del texto anterior, la gnosis judía ciertamente es una exégesis del mundo del AT con los instrumentos conceptuales del helenismo y, en particular, del platonismo (Piñero 2007, 141). Esto equivale a decir que tanto la gnosis judía como la cristiana nacieron en el judaísmo, un judaísmo marginal con tono semi o del todo herético, pero tolerable en medio de la variedad de sectas que ha caracterizado al judaísmo.

Aceptado por muchos, durante el I siglo el cristianismo no fue más que una secta judía marginal y hasta después del siglo II no se desprende totalmente del tronco común, gracias al trabajo de los apologetas.

Desde el punto de vista religioso, hubo concepciones religiosas en el judaísmo desde los tiempos post-exílicos que lo bifurcaron esencialmente en dos corrientes: una tendencia escatológica mesiánica, que llevó a la apocalíptica del siglo I, y un movimiento de interiorización de la Ley, los llamados fariseos, el cual recibió una importante influencia de la cultura helenística, en un primer momento del estoicismo y, posteriormente, del platonismo.

Israel pasó muchos siglos a manos de otros pueblos (Blánquez 1989, 53-63), lo cual marcó al pueblo israelita políticamente y, por supuesto, derivó en la asimilación ideológica, cultural y teológica del helenismo. Desde el monarca asirio Tiglatpileser III (745-727), que se apoderó de Siria y de Palestina (se usa este término por comodidad, aunque está claro que esta zona fue denominada así después del año 135 d. C. por el Emperador Adriano, tras los acontecimientos de endurecimiento político a raíz de la insolencia de los judíos contra el Imperio Romano), hasta la desaparecida Asiria, con el dominio del tirano y sanguinario (*Jeremías* 22, 13-19) rey Joaquín (2 *Reyes* 24,4) de Judá, a manos de Nabucodonosor, rey de Babilonia, que posteriormente culminó con la rebelión de Sedecías en el año 589 tras la invasión del ejército neobabilonio y la toma de Jerusalén (2 *Reyes* 25) a manos ajenas. Los israelitas, según el libro de *Ezequiel*, pasaron de la cautividad a la deportación, en directa abominación respecto de la Alianza (Gn 17, 11). Finalmente, la monarquía de David terminó, lo cual produjo que los israelitas quedaran desperdigados en varias provincias gobernadas por funcionarios babilonios.

Las dificultades políticas continuaron. En el año 539, Ciro, rey de los medas y de los persas, atacó al rey babilonio Nabonid y, finalmente, tomó Babilonia. La política persa miró con tolerancia las tradiciones de los israelitas, tanto así que el arameo fue lengua oficial en Siria, Palestina y Egipto, usado por escribas, comerciantes y funcionarios. Ciro, que miraba con buenos ojos

las costumbres israelitas, conservó las antiguas tradiciones, reconstruyó con fondos públicos el Templo de Jerusalén (*Esdras* 6, 3-5) en 538 y les fueron devueltos los utensilios del santuario robados por Nabucodonosor. El Templo se convirtió en el verdadero centro de los israelitas y los sacerdotes sadoquitas configuraron un nuevo sacerdocio en torno a él.

Más tarde, en el año 445, en el reinado de Artajerjes I, la situación se complicó otra vez hasta que apareció Nehemías y se convirtió en gobernador de la provincia de Judá, enemistándole por tal motivo con los gobernadores de Samaria y de Transjordania, descollando Nehemías como un estadista brillante. A Nehemías le sucedió Esdras, vocero de los exiliados en Jerusalén, el cual impuso la Ley, exoneró de impuestos a aquellos que estaban relacionados con el culto en ese centro religioso, compiló disposiciones que luego se incorporarían a la *Torá*, cuya canonicidad del AT comenzaría poco después de él.

En el año 323, una vez que Alejandro Magno sometió al monarca persa Darío III Codómano, y muerto este, las luchas entre los generales macedonios tuvieron por escenario frecuentemente a Palestina. A partir del siglo III, un grupo importante de judíos vivieron en Alejandría y tradujeron las *Sagradas Escrituras* al griego con el nombre de la versión de los LXX. Sucedieron en el poder Antíoco III (223-187), hasta que Antíoco IV (215-163), en el 187, intentó una helenización agresiva, lo cual lo llevó a un choque frontal contra el pueblo judío, pero el cual produjo una helenización que penetró las capas altas de la sociedad judía. Muchos judíos piadosos se sintieron ofendidos y produjeron insurrecciones en Jerusalén, saqueada e incendiada, a lo que Antíoco IV respondió suprimiendo la comunidad judía (1 *Macabeos* 1, 41 ss.), prohibiendo los sacrificios, la circuncisión y la observancia del sábado, así como destruyendo las *Sagradas Escrituras*. En el santuario fue introducido el culto a Zeus Olímpico y, en Garizim, el culto a Zeus Xenio. Los privilegios fueron abolidos.

Matatías y sus hijos, en el 166, obtuvieron sonadas victorias tras los golpes astutamente planeados. Así emergió la literatura apocalíptica del libro de *Daniel*. Judas, hijo de Matatías, se

vio triunfador, instaló a sacerdotes fieles en el Templo, retiró los objetos del culto de Zeus y destruyó el altar profanado de los holocaustos (cf. 1 *Macabeos*). Los descendientes de Matatías y sus hijos, conocidos como los asmoneos, extendieron su control sobre el territorio de las doce tribus, construyeron un palacio real en Jerusalén y una fortaleza, el Hircanion, para controlar el santuario, y el Alexandreion, en la cumbre del Qarn Sartabah, así como el fuerte Maqueronte. Hasta que Hircano I, que chocó contra los fariseos, entregó el poder a su hijo Aristóbulo en el 109, tras encarcelar a su madre -y dejarla morir de hambre- y a tres hermanos más de Aristóbulo. La hermana, Alejandra, liberó en el 103 a sus hermanos, y fue proclamado rey Alejandro Janeo. Las alianzas continuaron entre la familia y, también, las querellas. El hijo de Salomé, Aristóbulo, derrotó a su hermano Hircano II, por lo que tuvo que intervenir Antípatro, hijo del gobernador de Idumea, y Aretas, rey de los nabateos.

Pompeyo, en el año 65, luego de la muerte (63 a.C.) de Mitrídates VI, rey del Ponto, pensó liquidar la monarquía seléucida, ya debilitada. Fue enviado el legado Emilio Escauro, el cual terminó de girar la balanza a favor de Aristóbulo en detrimento de Aretas (*Antigüedades judías* 14, 2, 3). Pompeyo marchó sobre Jerusalén, que le abrió las puertas. Tras un sitio de tres meses, Pompeyo penetró la *Sancta Sanctorum*, ¡oh, abominación! Hircano se recibió como sumo sacerdote, mientras que Aristóbulo, que había ofrecido resistencia, fue hecho prisionero junto con sus dos hijos. En el año 63, Siria y Palestina fueron declaradas provincias romanas.

El vínculo político de los judíos con Roma estuvo marcado por relaciones a veces de odio y a veces de amor. Mientras tanto, entre el siglo I a. C. y el siglo I d. C., en medio del espíritu apocalíptico levantisco, muchos fueron proclamados mesías y condenados a *mors aggravata* por sedición contra el Imperio Romano. La muerte por crucifixión estaba reservada para los sediciosos, tal y como le sucedió al personaje Jesús. No obstante la resistencia académica de muchos a la hipótesis explicativa sobre la lucha armada de Jesús, esta no ha sido refutada ni siquiera por autores poco sospechosos como E. Sanders (*Jesús y el judaísmo*) y J.P. Meier (*Un judío*

marginal). Como mínimo, la hipótesis del Jesús sedicioso es verosímil si nos atenemos al portentoso conjunto de racimos (patrón de recurrencia) en los evangelios canónicos que confirman (criterio de dificultad) el paradigma indiciario (criterio de coherencia) en el conjunto, no en perícopas. A fin de que el método de los patrones de recurrencia permita detectar la memoria del personaje se hace exigitivo que 1) el motivo atestiguado goce de plausibilidad contextual y 2) que no sea reductible a los intereses redaccionales de los redactores o grupos primitivos, justamente para evitar la sospecha del invento (Bermejo Rubio 2018).

La interpretación teológica (rabínica) del judaísmo, no gnóstica. La literatura *apocalíptica* hunde sus raíces en los escritos apocalípticos que datan del siglo II a. C. hasta el s. II d. C. (Cf. Blánquez 1989, 46 y ss.). Se trata de una literatura de revelación sobre Dios, los ángeles, los demonios, y sobre su acción. En general son obras anónimas atribuidas a personajes famosos (Noé, Henoc, etc.). Hacen uso de un lenguaje *simbólico y criptico*. Su doctrina versa sobre la resurrección, la proximidad del eón y la crisis que se avecina, en cuanto se acerca una catástrofe cósmica. Tras la intervención de las fuerzas divinas, ángeles buenos y malos, vendrá un nuevo paraíso con la consecuente destrucción de los reinos de este mundo. Aparecerá un Mesías, como intermediario, o un ángel, que traerá la salvación final. El libro de Daniel, escrito alrededor del 164 a.C., fue el punto de arranque de muchos de estos textos apocalípticos, como 2 *Baruc*, 1 *Henoc*, 4 *Esdras*, *Apocalipsis de Abraham* y *Apocalipsis de Juan*. Este tipo de literatura influyó el cristianismo naciente y el judaísmo posterior al año 70 y, mucho más allá, la religión musulmana.

Como lo ha indicado J. M. Blázquez (Cf. Alvar 1995), en *Cristianismo primitivo y religiones místicas*, el punto de partida de la apocalíptica está en la teología del Sur, sobre todo del Tercer Isaías. Esta teología se fundamenta en la promesa de Natán a David (2 Sam 7). La salvación llegaría a Israel por un rey descendiente de David, que lo personificará y revertirá la historia judía y total. El Segundo Isaías introdujo dos detalles novedosos: el traslado a Israel de las

promesas de la alianza hechas por Yahvé a David (Is 53,3) y solo el ‘siervo de Yahvé’ puede sufrir por otros (Is 53,1-3). El Tercer Isaías, discípulo del Segundo, distingue entre los fieles israelitas y los infieles, y contiene ya los rasgos típicos de la apocalíptica de Daniel: «los justos oprimidos esperan el juicio inminente de Dios, que traerá consigo una nueva Era». A todas luces, este modo de ver la apocalíptica del Tercer Isaías y de Malaquías, es favorable a los paganos y a sus sacrificios (Mal 1,11). Los infieles terminarían acudiendo a Jerusalén. También debe notarse que los libros de Job, de Rut, y de Tomás fueron abiertos a los paganos. En el *Libro de los Vigilantes* (1 Hen 6-36) se admite por vez primera en el judaísmo la inmortalidad del alma.

El Dios de la apocalíptica es trascendente, pero todo lo ve, vigila y crea. En ausencia de profecías, Dios habla a través de sueños y visiones. Este Dios tiene un compromiso con la Historia. Dios clemente y padre protector de todos, en los apócrifos palestinos es justicia salvífica, en los helenísticos, distributiva. El cuadro político, social y religioso que dibuja la apocalíptica es fruto de la helenización provocada por Antíoco IV y que desembocó en el relato de los macabeos en el año 167 (Blánquez 1989, 47). También la idea de un juicio, de premios y de castigos está presente en la apocalíptica. Algunos dejaban la retribución al final de los tiempos, mientras que en algunos profetas y libros sapienciales más bien en los tiempos sucesivos, pero ciertamente en un futuro intramundano (Blánquez 1989, 49). Este tipo de literatura mantiene siempre un dualismo: Dios y Belial, ángeles buenos y malos, hombres buenos y malos, los salvados y los condenados, luz y tinieblas, cuerpo y alma, etc. El eón de Dios, que abarca el reino de Dios, trae figuras como la idea de la resurrección de los muertos.

El Reino de Dios no tiene un contorno delimitado: en el AT se puede dar en el pasado, en el presente o en el futuro, cuya característica fundamental es la intervención de Dios o del Mesías. Con su llegada, los justos engendrarán miles de hijos, viviendo la juventud y vejez en paz, sin explotación y miseria de este mundo. Indistintamente de cómo se realicen las promesas sobre

el futuro glorioso de Israel (teocráticamente), la situación gloriosa tenía ciertas características:

- 1) la restauración del antiguo Israel en doce tribus congregadas por la obra divina;
- 2) los paganos serán aniquilados o subyugados por el poder de Israel;
- 3) Jerusalén será el centro glorioso, cuyo templo resplandecerá;
- 4) el pueblo de Israel será puro, cumplirá la Ley en su totalidad, será feliz y la tierra proveerá de inmensos frutos (Piñero 2008, 235).

El Mesías es una figura terrenal que inauguraría un segundo paraíso, aunque la figura como tal no esté clara, poco a poco se fue formando hasta hablar luego de las raíces de las ideas mesiánicas y que usan el vocablo *mesías* en el AT. Estas ideas hicieron eco en Palestina, en donde los gobernadores romanos fueron rapaces (Blánquez 1989, 50). Asimismo, el Mesías aparece en Isaías (9, 1 ss; 11, 1 ss.) y Miqueas (5, 1 ss.), como un rey ideal, de la estirpe de David. Ezequiel (40-48) lo llama príncipe, el cual restaurará el culto y la vida civil. Hombre todopoderoso, justo y sabio, el Mesías. También llamado el Hijo de Hombre, lo reconocerán todos los reyes de la tierra, siendo casi un ser divino.

La salvación se mira como algo que es eminentemente político-religioso y se habla de todo el pueblo, o de la nación, íntimamente relacionado con la teología de la Alianza con un Dios todopoderoso que ejerce control sobre la historia y la creencia de las promesas divinas a lo largo de los siglos para que el pueblo elegido obtenga la libertad plena política, económica y socialmente.

Con la destrucción del Templo de Jerusalén en el año 70, a manos de Tito y a petición de su padre el Emperador Vespasiano, los grupos apocalípticos enfatizaron lo escatológico (fin de los tiempos), pero se reconstituyó en lo *cosmológico* entre elementos más helenizados. La derrota hizo que muchos pusieran en duda los atributos de Yahvé, Dios creador y Dios nacional vencido (Montserrat 1983, I, 26).

La gnosis judaico-mística. La principal herencia de la gnosis judaica es en cosmología, con cierta apertura, es decir, con atención también hacia la antropología y la teodicea. La exégesis versa fundamentalmente sobre los primeros capítulos del *Génesis*. Esta enseñanza se dirige a una minoría, por lo que responde a la definición convencional de 'gnosis'. Este movimiento se inicia en el siglo I d.C. y a través de la mística talmúdica se enlazó con el esoterismo judío medieval (Montserrat 1983, I, 24). Se trata de una exégesis del mundo del AT con categorías del helenismo (Piñero 2007, 141). La gnosis occidental emerge del judaísmo de principios del siglo I (Piñero 2007, 144 y ss.). Las razones son:

1) Los nombres de los primeros gnósticos son judíos: Simón Mago, Dositeo, Menandro, entre otros. Estos personajes no tienen nada que ver con el cristianismo paulino.

De Simón Mago se tiene noticias como mago samaritano en *Hechos* 8, 9-24:

⁹ En la ciudad había ya de tiempo atrás un hombre llamado Simón que practicaba la magia y tenía atónito al pueblo de Samaria y decía que él era algo grande. ¹⁰ Y todos, desde el menor hasta el mayor, le prestaban atención y decían: «Este es la Potencia de Dios llamada la Grande.» ¹¹ Le prestaban atención porque les había tenido atónitos por mucho tiempo con sus artes mágicas. ¹² Pero cuando creyeron a Felipe que anunciaba la Buena Nueva del Reino de Dios y el nombre de Jesucristo, empezaron a bautizarse hombres y mujeres. ¹³ Hasta el mismo Simón creyó y, una vez bautizado, no se apartaba de Felipe; y estaba atónito al ver las señales y grandes milagros que se realizaban.

¹⁴ Al enterarse los apóstoles que estaban en Jerusalén de que Samaria había aceptado la Palabra de Dios, les enviaron a Pedro y a Juan. ¹⁵ Éstos bajaron y oraron por ellos para que recibieran el Espíritu Santo; ¹⁶ pues todavía no había descendido sobre ninguno de ellos; únicamente habían sido bautizados en el nombre del Señor Jesús. ¹⁷ Entonces les imponían las manos y recibían el Espíritu Santo.

¹⁸ Al ver Simón que mediante la imposición de manos de los apóstoles se daba el Espíritu, les ofreció dinero diciendo: ¹⁹ «Dadme a mí también ese poder para que reciba el Espíritu Santo aquel a quien yo imponga las manos.» ²⁰ Pedro le contestó: «Vaya tu dinero a la perdición y tú con él; pues has pensado que el don de Dios se compra con dinero. ²¹ En este asunto no tienes tú parte ni herencia, pues tu corazón no es recto delante de Dios. ²² Arrepíentete, pues de esa tu maldad y ruega al Señor, a ver si se te perdona ese pensamiento de tu corazón; ²³ porque veo que tú estás en hiel de amargura y en ataduras de iniquidad.» ²⁴ Simón respondió: «Rogad vosotros al Señor por mí, para que no venga sobre mí ninguna de esas cosas que habéis dicho.»

También Justino Mártir (*Diálogo con Trifón* 120, 6) agrega que nació en Gitón, Samaria, confirma la acusación de mago e indica que sus seguidores lo consideraron un Dios, lo divinizaron. Justino indica que le acompañaba una tal Helena, rescatada de un prostíbulo por Simón; la llamaban el «Primer pensamiento» (Montserrat 1983, I, 30), nacida de Simón. Helena fue divinizada tras la muerte de Simón, lo cual supone un sistema gnóstico bastante desarrollado.

Para Ireneo de Lyon (*Adv. Haer.*, I 23, 1-4), Simón es la causa de todas las herejías (primer gnóstico). La noticia más antigua sobre Simón Mago, nos dice, se halla en *Hechos* 8, 9-24. El texto ajustó la figura de Simón para que su perfil fuera bajo respecto de Jesús, aunque queda claro que en época que se redactó *Hechos*, Simón fue considerado un dios (πρῶτος θεός, en Justino *Apología* I, 26). Ser divinizado no solamente le sucedió a Jesús. A Simón la ortodoxia eclesial le pasó una factura por su acompañante Helena, prostituta, lo que los sometió a un proceso de demonización, siendo ella el «primer pensamiento» (έννοια, Έννοια) del dios Simón para los simoníacos, por lo que estuvo por siglos transmigrando de cuerpo de mujer a otros hasta asociarla con la Helena de Troya. En síntesis, Simón es el causante de todos los males heréticos como primer gnóstico.

Sobre Dositeo, se sabe poco. Hegesipo de Jerusalén (110-180 d. C.) lo menciona entre los

cinco fundadores de sectas palestinenses. Orígenes de Alejandría (184-235 d. C.) apunta que se proclamó mesías (*In Johann. Hom.*, 13, 27). Mientras que, en las *Homilias Pseudoclementinas*, lo denominan samaritano, seguidor de Juan Bautista y maestro de Simón, que le siguió en la jefatura de la secta (Montserrat 1983, I, 28).

De Menandro de Caparatea, discípulo de Simón, Justino en *Apología* XXVI, 1, 4 e Ireneo en *Adv. Haer.*, I 23, 5, rescataron que se presentaba como el salvador, pero endemoniado, que no moriría jamás, en virtud de lo cual los simoníacos reivindicaron a Simón con títulos soteriológicos. Señaló la trascendencia de Dios y la creación a manos de los ángeles.

2) Hay sectas gnósticas del siglo II que llevan nombres estrictamente judíos: los setianos y los cainitas, por ejemplo. De los setianos, su doctrina quedó plasmada en la *Paráfrasis de Set* (García Bazán 1978, 129-132), con un carácter triádico *ab initio*: a) luz, tinieblas y, entre ellos, el espíritu. Sin embargo, esta coeternidad no pertenece de la misma manera a las tres. La coeternidad dice relación con la creación cósmica y la situación existencial humana, es decir, apunta a una relación con la aventura de la chispa divina, que se muestra en tres planos distintos: lo cosmológico, haciendo uso de Gn 1, 1-2, hace una interpretación gnóstica y platónica, según la cual el cosmos deriva de los tres principios autónomos entre sí, pero con propiedades diferentes, y sin la luz y su intermediario, el espíritu, no podría darse el orden imperfecto del devenir, por lo que la materia, en lo más íntimo, posee la aspiración al orden, aunque no lo alcanza nunca, pues se destruiría y permite la existencia incompleta del cosmos; b) lo soteriológico que, en relación con el hombre, explica su origen y su naturaleza como espíritu que debe ser liberado, por lo que el mundo hace prisionero al hombre, en la medida que el mundo es un caos, un cosmos subvertido; c) y en la combinación de ambos en el ser humano.

3) También están los que hacen un uso sistemático de los primeros capítulos del *Génesis* con fines cosmológicos, no históricos, tal es el caso de Filón de Alejandría (y cuya propuesta será desarrollada al final de este capítulo). El

andamiaje intelectual son las ideas esenciales de la filosofía platónica: el Bien supremo, el mundo de las ideas, origen y paradigma del mundo material, el hombre compuesto de cuerpo, alma y espíritu, el cuerpo como cárcel del alma, la muerte como preparación para el mundo superior.

4) Entre los textos de *Nag Hammadi* (Piñero et alii 2018) hay obras estrictamente judías. Con estos textos se pasa del ‘talante gnóstico’ a una gnosis plena, pertenecientes fundamentalmente a la rama *setiana* por Set, hijo de Adán, que va reencarnándose a lo largo de la historia en diversos reveladores. Por ejemplo, este texto relacionado con Set (*Segundo Tratado del Gran Set*, 62):

Porque Adán es una burla siendo creado como remedo de la figura de un hombre por la Hebdómada... Una burla fueron también Abrahán, Isaac y Jacob, pues se le dio un nombre por la Hebdómada, en la medida que habían sido más fuertes que yo y mis hermanos... David fue una burla puesto que su hijo recibió el nombre de Hijo del hombre, habiendo sido llevado a cabo por medio de la Hebdómada...

En el EvFlp: «120a. Existe el hijo del hombre, y existe el hijo del hijo del hombre. El Señor es el hijo del hombre, y el hijo del hijo del hombre es el que crea mediante el hijo del hombre.» «120b. El Hijo del hombre recibió de Dios la capacidad de crear; tiene también la capacidad de engendrar.» «121a. El que recibió la capacidad de crear es una criatura. El que recibió la de engendrar es un engendrado. El que crea no puede engendrar, el que engendra puede crear. Sin embargo, se dice: “El que crea, engendra”, pero su “engendrado” es una criatura. Por [ello], los engendrados no son sus hijos sino [criaturas].»

También con el Demiurgo (*Sobre el origen del mundo* 99, 30 ss.):

Ahora bien, una vez Pistis se hubo percatado del resultado de su deficiencia, se conmovió, y esta conmoción se manifestó como una obra de temor, y anduvo errantes [en torno

a ella] en el caos, pero ella se inclinó hacia (esta obra) y [sopló en] su rostro, en el abismo [que está] debajo ¹⁰⁰ de todos los cielos.

Pistis Sofia deseó que aquel ser carente de espíritu se configurara como una semejanza y que señoreara sobre la materia y todas sus potencias. Acto seguido se manifestó en primer lugar un arconte salido de las aguas, parecido a un león y andrógino, poseedor de un gran poder, pero ignorante de dónde procedió. Cuando Pistis Sofía lo vio en el fondo de las aguas, moviéndose, le dijo: «Muchacho, atraviesa (*diasperán*) hasta aquí»; ésta es la interpretación de «Yaldabaot». Desde ese día se manifestó el principio del lenguaje, que alcanzó a los dioses, a los ángeles y a los hombres. Y lo que comenzó a existir por medio de la palabra lo completaron los dioses y los ángeles y los hombres.

El arconte Yaldabaot, ignorante como era de la potencia de Pistis, no vio su rostro, pero sí que vio en el agua la semejanza, que habló con él. Y a causa de esta voz se denominó a sí mismo porque era semejante a un león. Una vez hubo este adquirido potestad sobre la materia, Pistis Sofía se remontó a su luz.

El arconte veía su propia grandeza; en realidad se veía únicamente a sí mismo y a ninguna otra cosa, fuera del agua y oscuridad. Entonces pensó que él era el único existente. Su [pensamiento] se completó con la palabra. ¹⁰¹ (Y esta palabra) se manifestó como un espíritu que iba y venía sobre las aguas. Y cuando ese espíritu se manifestó, el arconte separó a un lado la substancia de las aguas, poniendo lo seco al otro lado.

Y a partir de la materia se construyó un habitáculo propio y lo llamó cielo.

Y a partir de la materia el arconte construyó un escabel y lo llamó tierra.

Y en la línea del Demiurgo (*Apócrifo de Juan* 24):

El primer arconte vio a la doncella que estaba junto a Adán y supo que la inteligencia luminosa se había manifestado en ella como vida. Yaldabaot quedó sumergido en

ignorancia. Pero cuando la suprema inteligencia (arconte) del todo se dio cuenta, procuró que le fuera arrebatada a Eva la vida que poseía. Entonces el primer arconte la mancilló y engendró de ella dos hijos, el primero y el segundo: Elohim y Yahvé. Elohim tiene rostro de oso, Yahvé tiene rostro de gato. Uno es justo, otro injusto. Estableció a Yahvé sobre el fuego y sobre el viento, y a Elohim sobre el agua y sobre la tierra. A estos les impuso los nombres de Caín y Abel. (Todo esto lo realizó) atendiendo a esas malas artes. Hasta el día de hoy ha persistido la copulación a causa del primer arconte, que implantó el deseo de la generación en la compañera de Adán. Por medio de la copulación suscitó la generación de la forma de los cuerpos, y los gobernó por medio de su espíritu contrahecho. Estableció a los dos arcontes sobre los principados de modo que dominaran sobre la tumba.

Es interesante que en la gnosis judaica se utilice la *Biblia* contra la *Biblia*: no hay empujo en interpretar, corregir, glosar o alterar las secuencias del texto bíblico imprimiéndole un sentido divergente del que deseaban sus autores.

5) Los heresiólogos Justino Mártir e Ireneo de Lyon mantienen que los gnósticos proceden de Oriente, concretamente de Samaria-Palestina, interpretando fundamentalmente la *Biblia*. Tal vez en el triángulo formado por las regiones de Siria, Palestina y sobre todo en el Egipto helenizado. Sin embargo, de una gnosis judaica sistemática no hay prueba, pero sí, siguiendo a muchos estudiosos, hay prueba de una «atmósfera o un talante espiritual». En virtud de esto, la gnosis no es una herejía estrictamente cristiana, puesto que también brotó en el judaísmo.

Asimismo, están los *Manuscritos de Qumrán* (Cf. García 1993, 17-44, versión no bíblica de los manuscritos encontrados). Estos hallazgos fueron accidentales, a finales de 1946 o a comienzos de 1947, y la exploración sistemática de las ruinas de las cuevas de los distintos Wâdis del Desierto de Judá han ofrecido un gran número de manuscritos de distintas épocas, es la colección más amplia y variada y, sin duda, la más interesante porque fueron hallados en la tierra misma de la *Biblia* y con una antigüedad no

inferior a los dos mil años, no contaminada por la vida oficial y libres de la censura judía y de la censura cristiana, y en el período de formación tanto del judaísmo rabínico como del cristianismo primitivo. Aunque hay más manuscritos, los de Qumrán contienen textos en hebreo, arameo y griego provenientes de 11 cuevas situadas en los alrededores de Khirbet Qumrán, los cuales fueron depositados allí en el año 68 a.C. Las excavaciones arqueológicas mostraron que estos manuscritos pertenecían a un grupo humano homogéneo, el cual ocupó las construcciones excavadas durante unos 200 años después de haberse instalado en lo que quedó en pie de una fortaleza de los siglos VII o VIII a. C. Las actuales ruinas fueron ocupadas por un grupo sectario poco antes del reinado de Juan Hircano (135/134-104 a. C.) o durante su largo reinado, a saber, ya avanzada la segunda mitad del s. II y hasta el reinado de Herodes el Grande (37-4 a. C.).

Los *manuscritos de Qumrán* son un depósito –de los restos de lo que fue un día la biblioteca de la comunidad de Qumrán– específicamente religioso y, como tal, sectaria, cuya comunidad no solo tiene nuevos planteamientos teológicos, sino fuertemente estructurada y jerárquicamente organizada con conciencia de ser diferentes, separada del resto del judaísmo de su tiempo y que tenía prohibido el contacto con los no miembros.

La *apocalíptica* (Cf. *Libro de Henoc*, IV, 39 ss., *Visión de la morada de Dios* 14, 8 ss. y *Secretos cosmológicos* 18, 1 ss.) desarrollada en Qumrán lleva implícitos elementos gnósticos, como el conocimiento propio de una élite y orientado a la salvación: las visiones están a la orden del día, tanto así que Henoc indica cómo los elegidos y justos han de estar presentes en el día de la aflicción justamente para separar a los malvados y perversos en espera de una generación lejana que entienda los arcanos para los que la creación verá los fundamentos de todo en el cielo y en la tierra. Conocimiento y redención van de la mano, entre los judíos, los justos elegidos, y los impuros, los otros, condenados:

Te doy gracias, Señor, porque has iluminado mi rostro mediante tu alianza y ... yo te busco y realmente a la manera de la aurora

te has revelado a mí en plena luz. Pero ellos han extraviado a tu pueblo, Profetas de mentiras, les han halagado con sus palabras, e intérpretes engañosos los han extraviado... Por mí has iluminado el rostro de muchos... Tú me has revelado tus misterios prodigiosos y en tu maravilloso consejo me has manifestado tu poder (IQH 4, 5 ss.).

Sin embargo, el mundo es intratable: no buscan cambiarlo, sino huir de él. Los qumranitas defienden cierto dualismo: luz y tinieblas, poderes espirituales, creados por Dios, pero en este momento prevaleciendo el de las tinieblas. Hay un vínculo profundo con la Ley y su vivencia, lo cual lleva finalmente a la salvación. Su característica principal es la creencia en un fin inmediato del mundo y en la intervención a favor de sus fieles. Esta esperanza escatológica supone un ideario pesimista y dualista:

Él ha creado al hombre para que tenga señorío sobre la tierra, y ha dispuesto para él dos espíritus, para que se conduzca de acuerdo con ellos hasta el momento de su visita. De una fuente de luz procede la generación de la verdad y en un manantial de tinieblas tiene su origen la perversión. En manos del príncipe de la luz está el poder sobre los hijos de la justicia, los cuales caminan por los caminos de luz, y en manos del ángel de las tinieblas está todo el poder sobre los hijos de la perversión, los cuales caminan por sendas de tinieblas... (IQS 3, 18 ss.)

Lo primero porque este mundo está en manos de un «eón» malo; lo segundo porque después de este mundo vendrá otro, una era de redención. El mundo y la historia terrenas están totalmente distantes de la esfera divina, porque este mundo está gobernado por el enemigo de Dios, el Diablo o sus poderes y arcontes. El futuro Reino de Dios (*reino de Dios*) se hará presente por una figura celeste (mesías-redentor), con parecido al redentor gnóstico. La gnosis y la apocalíptica (al estilo del libro de *Daniel* en el AT) son políticamente revolucionarios porque quieren huir del mundo, deseando un nuevo orden del mundo y de sus leyes.

Se habla de un personaje, en los documentos de Qumrán, de carácter celestial, de un agente

divino de los últimos tiempos que tiene funciones mesiánicas (4Q246):

Col. I: «¹ (...) se instaló sobre él y cayó ante el trono ² (...) rey eterno. Tú estás airado y tus años ³ (...) te verán, y todo venga por siempre. ⁴(...) grandes, la opresión vendrá sobre la tierra ⁵ (...) y grandes matanzas en la ciudad ⁶ (...) rey de Asiria y de Egipto ⁷ (...) y será grande sobre la tierra ⁸ (...) harán, y todos servirán ⁹ (...) grande será llamado y será designado con su nombre.»

Y Col. II: «¹ Será denominado hijo de Dios, y le llamarán hijo del Altísimo. Como las centellas ² de una visión, así será el reino de ellos; reinarán algunos años sobre ³ la tierra y aplastarán todo; un pueblo aplastará a otro pueblo y una ciudad a otra ciudad. ⁴ *Vacat*. Hasta que se alce el pueblo de Dios y todo descansa de la espada. ⁵ Su reino será un reino eterno, y todos sus caminos en verdad y dere[cho]. ⁶ La tierra (estará) en la verdad, y todos harán la paz. Cesará la espada en la tierra, ⁷ y todas las ciudades le rendirán homenaje. Él es un Dios grande entre los dioses (?). ⁸ Hará la guerra con él; pondrá los pueblos en su mano y ⁹ arrojará todos ante él. Su dominio será un dominio eterno, y todos los abismos.»

El mesías se refiere al pueblo de Israel como brazo mesiánico de Dios y, en un último momento, a un libertador escatológico (el hijo del hombre en *Daniel* 7) llamado Hijo de Dios. Es una especie de mesianismo bicéfalo: en un momento un mesías sacerdotal, proveniente de los hijos de Aarón (IQS IX 7-8: «⁷ Sólo los hijos de Aarón tendrán autoridad en materia de juicio y de bienes, y su palabra determinará la suerte de toda disposición de los hombres de la comunidad⁸ y de los bienes de los hombres de santidad que marchan en perfección. Que no se mezclen sus bienes con los bienes de los hombres de falsedad»), y el real, el mesías de Israel (IQS IX 9-11: «⁹ no han purificado su camino separándose de la iniquidad y marchando en camino perfecto. No se apartarán de ningún consejo de la ley para marchar¹⁰ en toda obstinación de su corazón, sino que serán gobernados por las ordenanzas primeras en la que los hombres de la comunidad comenzaron a ser instruidos, ¹¹ hasta que venga

el profeta y mesías de Aarón e Israel.»). En otro pasaje, se mencionan dos figuras mesiánicas, uno como mesías celeste (Melquisedec: vengador de los justos, expiador de los pecados de los hombres y vencedor de Satanás e instaurador de un reino de paz) y la otra, una especie de ayudante, precursor o introductor del primero (Piñero 2008, 242-243).

Relacionada con lo anterior está la *Cábala*. Esta es el sustantivo del verbo hebreo *qabal*, ‘recibir’ (por tradición):

El sustantivo *qabbalah* designa la doctrina mística respecto a Dios y al universo recibida por revelación desde un remoto pasado y reservada para unos pocos elegidos. Al principio era puramente mística, pero bajo la influencia del neoplatonismo y neopitagorismo adquirió un tono especulativo y teosófico. (Piñero 2007, 174)

Esta doctrina es una gnosis porque sociológicamente es una teoría reservada a un grupo elitista y vinculada al sustrato neoplatónico. La *Cábala* especula sobre Dios mezclando elementos de la religiosidad judía [*Ezequiel* 1, 3 ss., según lo cual el profeta tuvo revelaciones cuasi esotéricas y reinterpretando el *Génesis* 1, esto es, hay un Dios altísimo y un Demiurgo, o segundo Dios (*Talmud de Jerusalén*, Hagigah 2, 1 y 14b)] y del mundo helenístico, como en *III Henoc* 1, 1 (también 12, 15 y 13, 1):

(R. Yismael asciende al cielo para contemplar la visión del carro divino y Metratrón se hace cargo de él): «Dijo R. Yismael: Cuando ascendí a lo alto para contemplar la visión de la Merkabah, fui introducido en los seis palacios que están dentro el uno del otro; tan pronto como alcancé la puerta del séptimo palacio comencé a orar ante el Santo...»

A esto se le conoce como esoterismo y misticismo judíos. Permanecieron dentro de los límites legales y prácticos del judaísmo (el rabínico), aunque siempre se les consideró rompedores de la ortodoxia y, además, ingobernables. Su componente gnóstico más contundente es la aceptación de un Yahvé menor como un demiurgo frente al Yahvé bíblico, todopoderoso.

Durante el siglo XI las enseñanzas de Shlomo Ibn Gabirol de Málaga (1020-1058 [¿?], el autor de *Fons vitae*, también influyeron en el desarrollo de la *Cábala*:

Gabirol considera a Dios como unidad absoluta en la cual sustancia y forma son idénticas. A Dios no se le pueden adscribir atributos ni se le puede comprender propiamente. Sólo se le puede entender por medio de las emanaciones que de Él proceden. Y éstas deben existir, puesto que si Dios es el principio de todo y las sustancias compuestas o materiales son lo más bajo de la creación, deben de existir eslabones intermedios entre Dios y la materia. El primer eslabón es la Voluntad de Dios; esta voluntad es igual a poder creativo. Aunque es eterna, se manifiesta en cierto momento y procede a crear por emanación. Esto une dos entidades en contraste: Dios, el que hace, y la sustancia sobre la que se actúa. Pero Dios tiene que ser de algún modo ambas cosas, de lo contrario no se explicaría la creación. La voluntad de Dios es inmanente a todo y de ella proceden los constituyentes del ser, la *materia universalis* y la *forma universalis*. Pero solo Dios crea *ex nihilo*; todos los seres intermedios entre Dios y la materia crean (el universo) de lo que tienen potencialmente (naturalmente de Dios). Las cinco entidades intermedias entre Dios y la materia, según Ibn Gabirol son: la voluntad de Dios; la materia en general junto con la forma en general; el espíritu universal; las tres almas: la vegetativa, la animal y la pensante; y la materia concreta o los cuerpos. También Gabirol sostiene la teoría de la «concentración», por lo cual Dios se repliega y se concentra y así hace espacio para que surja lo finito de lo infinito. (Piñero 2007, 187)

El conocimiento debe conducir a la salvación. La virtud debe traslucir la *Torá*, puesto que Dios reveló el camino de la virtud. Estudiar bien la *Torá* es conocer a Dios. Este discurso divino tiene un significado infinito. La *Torá* es como el nombre místico de Dios.

La *cábala* clásica surge a mediados del siglo XII en Alemania, su representante fue Judá el piadoso y medio siglo después su nuevo representante es el español Abrahán Abulafia. Una

generación más tarde surge la cábala definitiva, altamente especulativa, que produce el libro del *Zohar* (Piñero 2007, 187 y ss.) o la «Antorcha», cuya compilación se debe probablemente al español Moisés de León. Pero tal fue el impacto del *Zohar* que en el siglo XV Shem Tob ben Josef ibn Shem Tob se atrevió a atacar a Maimónides apoyado en su autoridad. Desde el *Zohar*, de Dios sólo se puede hablar de forma negativa (teología negativa), porque Él es «sin límite» (*Zohar*, Wayehi I, 246b), por tanto, infinito, supratrascendente, ilimitado, sin que se le puedan predicar atributos positivos. Dios crea el mundo libremente y contiene un plan: los objetos individuales son parte de Dios, sin existir de manera preexistente fuera de Dios; la voluntad divina está unida al Pensamiento, por lo que el mundo no es una entidad forzada que da como resultado por la teoría de la contracción la producción de lo material, pues el poder de Dios es ilimitado y puede manifestarse hasta en lo finito. A todas luces esto es un panteísmo que se resuelve en la Divinidad por medio de la forma común de cada especie que da armonía en los individuos en la totalidad (*Zohar*, Wayakhel II, 216):

«En el amor está el secreto de la unidad divina, es el amor el que une los estadios superior e inferior y el que eleva todo al estadio en el que todos deben ser uno.»

«Así como el alma (*neshamah*) viene el mundo por la unión del rey con la matrona, de igual modo el retorno del alma a Dios tendrá lugar por la unión de la matrona con el rey.»

Antropológicamente, lo importante es el alma, no el cuerpo. En la correcta relación con Dios, el alma halla la unión mística. La ética es una propedéutica para la salvación. «En la era mesiánica se restaurará la gloria y la espiritualidad primera del hombre.» Pero el mundo que el hombre vive es perverso y, en consecuencia, no puede ser producto de la divinidad buena, sino de otra diferente, inferior y malvada (Piñero 2008, 150).

Filón de Alejandría. Este alejandrino (15 a. C.-45-50 d. C.), contemporáneo de Jesús de Nazaret, aparece como el filósofo¹⁰ más importante de la gnosis judaica (Cf. García

Bazán 1978, 71), en cuanto sirve de pieza clave del judaísmo de la diáspora o helenístico y, por supuesto, por «intentar sintetizar la fe revelada y la filosofía» (Schmidt 2003, 10). Todo su esfuerzo se centra en entender bien las *Sagradas Escrituras* para lo cual hace exégesis unas veces alegórica y otras literal.

El platonismo fue el sistema filosófico que más elementos proveyó a su especulación (Cf. *De opificio mundi*, 89 ss.). Sin embargo, los esfuerzos intelectuales de Filón nunca fueron un impedimento para que abandonara sus creencias ni mucho menos las normas legales de la *Torá*, ni tampoco que dejara de ser admirador de la sabiduría griega. Pero, no obstante su celo judío y su compromiso político, como lo muestra el hecho de que fuese enviado a la Roma de Calígula como embajador (a. 40) a solicitar protección para los judíos alejandrinos por los ataques de los griegos de la ciudad, fue olvidado por los judíos fundamentalmente porque los cristianos lo hicieron suyo rápidamente.

En el siglo I de nuestra era, Alejandría era uno de los más importantes centros demográficos. Los judíos formaban uno de los núcleos importantes de la población urbana junto a los griegos y egipcios. No obstante, los hebreos conversos de esa ciudad ignoraban el hebreo, debido a que ya en tiempos de Ptolomeo II se había procedido a traducir las *Sagradas Escrituras*, versión de los LXX, por lo que el griego fue adoptado como su lengua. En consonancia, Filón mismo consideraba que dicha traducción había contado con traductores guiados por la inspiración divina para hallar los términos precisos en su forma y en su semántica. A esto se suma que el uso que hizo Filón del texto bíblico, más específicamente de la *Torá*, no fue de la versión hebrea, sino -insístase en ello- la de los LXX.

Del *corpus* filoniano se conservan tratados de exposición de la ley y de interpretación alegórica, escritos meramente filosóficos, escritos apologeticos del judaísmo y también los que versan sobre el *Génesis* y el *Éxodo*, estos dos de sumo interés para la investigación. En todo el *corpus*, la impronta de Filón está presente, lo cual significa que hizo uso de una libertad de interpretación muy original.

Ideas esenciales filonianas. Para Filón, hay tres estancias que aseguran el camino del conocimiento: el orden cósmico o legislación universal (cosmópolis), la legislación impresa por Dios en la naturaleza, la legislación mosaica, inspirada por Dios a Moisés —y que para Filón es el autor del *Génesis* y la cual ajusta todas las leyes de la naturaleza— y, finalmente, el ejemplo de hombres sabios y buenos, quienes moldearon sus vidas en relación con la voluntad divina y el orden cósmico, incluso antes de que existiera la legislación escrita revelada en el Sinaí (Triviño 1976, 5).

En nuestro caso, interesa el tratado sobre la creación del mundo según Moisés, el *Génesis* 1 y 2, tratado denominado *De opificio mundi* (OM, seguido del número de parágrafo). Moisés es un personaje central en Filón debido a que recibió inspiración divina. La consecuencia inmediata de esto es que él no vio ni oposición ni exclusión entre el legado helénico y el judío, sino que se complementan mutuamente. Las prescripciones legales y morales de la ley mosaica funcionan como réplicas codificadas de las leyes del universo, por lo que encuadran perfectamente en el contexto filosófico griego, en tanto que ambas responden al esfuerzo por explicar el universo racionalmente en el fondo común de la verdad. Que los griegos se hubieran volcado hacia la reflexión teórica no choca contra el estilo redaccional mitológico de la *Torá*.

Aparece así una idea clara en Filón (Treviño 1976, 12): toda la *Torá* posee un mensaje racional revestido de cierto simbolismo aparente y es necesario acceder a él a través del *método alegórico*. Quien forja la alegoría busca que quien interprete llegue a una idea o sentido a través de una imagen concreta. Detrás del sentido literal, por momentos con torpeza y dificultad a la hora de mostrar la exégesis, subyace un simbolismo que debe ser captado por la inteligencia. Sin embargo, los cánones de la alegorización filoniana fueron sumamente elásticos y amplios, tanto así que muchas veces Filón olvida la previa interpretación hecha por él de ciertos pasajes bíblicos y desarrolla una distinta que las hace discordantes entre sí. El procedimiento alegórico filoniano se vincula a una visión mítica del universo, la cual ha perdurado paralelamente a lo largo de siglos de investigación racional griega,

y que debe ser vista con la lente del platonismo, pero matizado.

El centro doctrinal filoniano es tripartito: Dios es τὸ ὄν, ‘el que es/el ser por excelencia’, simultáneamente, es el κύριος ὁ θεός, el Señor Dios, debido a lo cual es un artífice distante de la materia preexistente eternamente, inanimada e inmóvil, que configura el mundo sensible —y cuya materia es creada, acorde con el *Génesis*—, según la materia el demiurgo universal introduce un orden (κόσμος), separando los elementos con el fin de lograr la armonía cósmica en cada una de las naturalezas de los seres particulares, de modo que el *logos* (λόγος) no es sino el pensamiento de Dios en su operación creadora. Así pues, el *logos* y hombres como Moisés alcanzan una relación directa con Dios, quienes están vinculados con las cosas sensibles realizan progresos a través de la virtud; los intermediarios¹¹, cuya misión es ser instrumento de Dios en la creación; y el mundo sensible, dentro del cual el ser humano posee πνεῦμα, como principio vital; el alma posee siete partes (los cinco sentidos, el órgano de la fonación y el de la función seminal, aparte de lo cual existe un alma racional o ἡγεμονικόν, en la línea del estoicismo, siendo el πνεῦμα la huella de la Divinidad, que Moisés llama imagen a través del ‘soplo’. (No está de más decir que tanto el cristianismo paulino como la gnosis mantuvieron *grosso modo* una idea tripartita del ser humano: pneuma, alma y cuerpo). Esta tripartición busca explicar el problema del mal y el posible contacto con lo divino, por medio de intermediarios, con la imperfección del mundo sensible.

El *De opificio mundi*¹² Este condensado tratado filoniano es un comentario al relato bíblico de la creación del mundo y, a la vez, hunde sus raíces en el platonismo. Se trata de un comentario que más bien sigue el texto bíblico de la *Torá* con fines didácticos. Este texto explica los tres primeros capítulos del *Génesis*, y cuyo mecanismo de comprensión es someterlo a interpretación pero desde una determinada doctrina, *id est*, el platonismo cosmológico, con el convencimiento de que Moisés fue uno de los sabios que participa de ese conocimiento (*De opificio mundi*, 8), y cuya sabiduría es superior a la de los filósofos

griegos, pues Moisés vio en Dios la razón de todo (LA II, 15). Esto hace que al inicio y al cierre de este tratado sean considerados los fundamentos metafísicos del orden del universo tras la clave de la alegorización, cuya estructura aritmética de la realidad funge de fundamento etiológico del origen del mal entre los hombres, en virtud de lo que debe haber una ley impuesta por el creador (Lisi 2011, 4).

Se asoma un Filón que no es ni platónico ni pitagórico estrictamente hablando, sino un pensador que ‘platoniza’ los contenidos judíos para que brote una ‘correcta’ lectura de los textos bíblicos en la línea de una sabiduría que abarca todas las culturas y que se manifiesta en su judaísmo remozado. Es un asunto de evolución de la sabiduría buscándose a sí misma en las distintas propuestas metafísicas por medio de la alegorización. Debe recordarse que el judaísmo, al menos el alejandrino, en el momento que le tocó vivir a Filón, era una religión abierta que aspiraba a ser universal (Montserrat 1989, 56), por lo que hacer uso del platonismo fue un recurso a la mano y afín.

El ‘modelo’ (o ideal) del universo es aquel (ser) que se aprehende por la intelección conjuntamente con un *logos* (Cf. *Timeo* 28a 1-2) divino (OM 25) –como potencia divina-, o mundo inteligible arquetípico, y del que el mundo sensible ha sido imitación de la imagen divina. Esto equivale a decir que Filón reconcilia la teología judía con la teoría platónica de las ideas de manera muy original: las ubica en el *logos* de Dios, siendo el *logos* tanto causa instrumental como ejemplar. A esta interpretación se le suma la lectura perspicaz del *Timeo* que hizo Filón de Alejandría, en esta misma línea, en su *De opificio mundi* 17-19:

17. (...) Cuando se va a fundar una ciudad para satisfacer los ambiciosos proyectos de algún *rey o gobernante* que, apropiándose de un poder sin límites y a la vez concibiendo ideas brillantes, busca añadir nuevo lustre a su prosperidad, algún *arquitecto experto* (...) 18. Luego, habiendo recibido en su alma, como en una cera, las imágenes de cada una de ellas, lleva consigo la representación de una ciudad concebida por la inteligencia; y después de haber retenido

esas imágenes mediante su innata capacidad de recordar, e impreso sus rasgos con más intensidad aún en su inteligencia, comienza, como avezado artífice, con la vista puesta en el modelo, a construirla con piedras y maderas, cuidando que los objetos corpóreos sean iguales totalmente a cada una de las incorpóreas formas ejemplares. 19. Pues bien, en lo que a Dios hace hemos de pensar que procedió de manera análoga; que, resuelto a fundar la gran ciudad, concibió primero las características de la misma, y habiendo conformado mediante ellas un modo aprehensible por la inteligencia, fue introduciendo en acabada forma también el mundo perceptible por los sentidos, empleando para ello aquél como modelo.

En la mente del arquitecto/demiurgo, la ciudad inteligible «es análoga al mundo inteligible que está en el *logos* divino» (Schmidt 2003, 10). Existen, pues, dos mundos inteligibles: el de los esquemas/imágenes en la mente de la Divinidad (primer modelo) y el mundo inteligible (segundo modelo, los principios matemáticos o figuras geométricas), por lo que la causa activa es la Inteligencia divina universal (OM 8) y, la pasiva, la materia (OM 8), la creación en seis días. La primera es superior a la sabiduría; la segunda, es inanimada e inmóvil de por sí, movida, configurada y vivificada por la Inteligencia divina, como el Intelecto universal, en el *Timeo* 28c, que es «artífice y padre». Estos fundamentos del Universo están en el *Génesis* 1 a través de una demostración de la estructura aritmética¹³ de la realidad (OM 13), por lo que Dios concibió el Universo de manera análoga a como se construye una gran ciudad con un gran virrey y soberano de todas las criaturas (OM 148), en donde la sociedad emula a la Divinidad en la Ley divina (OM 143), en la que el primer hombre les da el nombre [aunque Adán no se da nombre a sí mismo porque ignora quién es y no conoce su propia naturaleza (LA I 92)]. a los seres que administra (Gn 2, 19), a partir de la forma ejemplar más excelente (Cf. *Timeo* 29e). Evidentemente, este sello arquetípico es el mundo aprehensible por la inteligencia que no es otro sino Dios (OM 22 y 25) y, como una ciudad sin gobierno, el cosmos puede ser anárquico sino ordenado, puesto que el

arquitecto/demiurgo preserva sus obras (OM 10). El mundo ha sido creado por la suprema bondad (OM 21) de Dios.

Como parte de esta creación, el hombre tiene alma, la cual posee tres partes (Cf. *Timeo* 69e y 90a): la razón, la irascibilidad y el apetito (LA 22), en clara alusión al *Fedro* 439d, en el famoso mito del coche del alma, en el que el cochero es la parte racional, al cual tiran dos caballos, uno más noble que el otro, otro pasional o colérico y, finalmente, uno más vil o enmarcado en lo apetitivo, pero Filón no distingue la calidad de cada uno de los caballos como sí lo hace Platón.

Los dioses visibles, los astros (OM 27 y Cf. *Timeo* 40), equivaldrían a que «en el principio hizo» en cuanto Dios «hizo primero el cielo». La nobleza de la luz ha sido dispersada por Él sobre la tierra (Gn 1, 14), de tal modo que hay una jerarquía de belleza hasta llegar a la creación del hombre (OM 65), sin indicio alguno de una creación de la nada. Al crear al hombre a ‘imagen’ se refiere al alma como parte rectora (OM 69), mientras que la ‘semejanza’ apunta a la inteligencia (OM 69) respecto de la misma posición del Gran Soberano en el mundo (Gn 1, 26).

El «Hagamos», según Filón, remitiría a los astros como dioses menores, indicación clara de un monoteísmo ‘suave’ y que no asoma para nada la realidad trinitaria de ese Dios, defendida por el cristianismo, pues ese primer hombre y esa primera mujer no corresponden a un hombre y mujer individuales, sino a la forma ejemplar, género o arquetipo de orden intelectual de la raza humana, en la que las especies (varones y mujeres) estaban potencialmente determinados o contenidos para que se dieran posteriormente como hombres y mujeres individuales (OM 76). Epistemológicamente, la cabeza (OM 119) sería el órgano por excelencia que permite la comprensión de todo esto (Cf. *Timeo* 75d). En LA I 71 se lee:

Así, pues, como la cabeza es la parte primera y más elevada del ser viviente, el pecho la segunda y el vientre la tercera; y, a la vez, la parte racional es la primera en el alma; la parte irascible, la segunda; y la parte apetitiva, la tercera; así también de las virtudes es primera la prudencia, que atañe a la primera parte del alma, la racional, y reside

en la primera parte del cuerpo, vale decir, la cabeza; segunda la templanza, porque concierne a la segunda parte del alma, que es la ira, y porque está encerrada en la correspondiente zona del cuerpo, o en el pecho; y tercera es la fortaleza, y que su esfera de acción es el vientre, que es la tercera porción del cuerpo, y la parte apetitiva, a la que está asignada la tercera zona del alma.

Terminado el mundo (OM 89), Dios honró el día séptimo, exaltándolo y declarándolo ‘santo’. Siete como perfección, en alusión también a una matematización -aunque superficial- del Universo, de lo cual resulta la musicalización, puesto que las notas musicales son medias proporcionales (OM 95). Así mismo 7 son el número de planetas, 7 las estrellas en la Osa, 7 los días de la semana, 7 los primeros años en que el ser humano alcanza el uso de la razón, los siguientes 7 años le dan plenitud de ser como capacidad de engendrar, otros 7 (21) para desarrollar estatura y estar en la flor de la vida (LA I 8 y 10). El siete es el número perfecto, por lo que Dios bendijo el séptimo día y los santificó (Gn 11, 3; LA 17).

Aunque el capítulo 1 del *Génesis* muestra un Dios plural y, el capítulo 2, uno personal, el Dios de Filón es ajeno al mal en el mundo (Cf. *Timeo* 42d5-e4). Pero es el placer de la mujer (Eva) lo que introduce el mal en el mundo (OM 166) después de tomar conciencia de la esclavitud penosa e incurable que produce, pues después del acto de desobediencia, viene la muerte:

«(...) habiendo comido no sólo no mueren, sino además engendran hijos y se constituyen en origen de nuevas vidas. ¿Qué decir ante esto? Que hay dos especies de muerte: la propia del hombre y la propia del alma. La del hombre consiste en la separación del alma y del cuerpo; la del alma en la ruina de la virtud y la adquisición del vicio» (LA I 105). Se trata de una muerte especial y por excelencia, que es propia del alma que se ha hundido en todas las pasiones y los vicios, con la consecuente separación de los elementos combinados que son el cuerpo y el alma; por el contrario, «es el encuentro de ambos, con la victoria del inferior, es decir, el cuerpo, y la derrota del superior, o sea, el alma». (LA I 106)

Sin embargo, «el árbol de la vida» (Gn 2, 9) tiene una acepción muy amplia como ‘bondad’, en cuanto de él proceden las virtudes particulares dentro y fuera del paraíso. En LA I 59 afirma Filón: «Este es el motivo por el que está situado en el centro del parque teniendo por sede la posición misma que más abarca, a fin de que, como a un rey, aquellas le sirvieran a modo de guardias desde una y otra parte. Hay quienes dicen, sin embargo, que es el corazón lo que se denomina “árbol de vida” por cuanto él es quien hace posible la vida, y a él le ha correspondido el lugar central del cuerpo, porque, según ellos, es la parte rectora». Opinión esta que se refiere a los estoicos, pues, para Platón, ya se ha dicho, radica en la cabeza. Queda claro que “la Divinidad existe y Su excelencia es eterna, esto significa que Dios es eterno, que es Uno, que el mundo ha sido creado, que el mundo es uno y que Dios es providente (OM § 170 y 171).

Se colige que

- a) Filón mantiene, por lo menos en estos dos textos, un judaísmo platonizante, cuyo recurso principal es la alegorización de los contenidos judíos (Génesis 1-3, cosmológicamente) desde el platonismo.
- b) Filón reformula el concepto de Dios, no es un monoteísmo duro, aunque hace de Dios un ser trascendente a las Ideas.
- c) Hace del demiurgo un auténtico creador del mundo (*De opificio mundi*, 17-19).
- d) Convierte el concepto de ley moral en un mandamiento divino (ley mosaica), por lo que acerca la especulación del *Génesis* al platonismo (Cf. *Timeo* 29c 3-6).

III. La lectura de la Gran Iglesia sobre la gnosis: la αἵρεσις

La αἵρεσις. Contrario al significado en el AT y en el NT, en Platón la αἵρεσις apunta, por una parte, a no tomar ninguna decisión sin más por hábito o por olvido, por otra, siempre con la ayuda de la filosofía (*Menón* 99a). La αἵρεσις

sería la decisión ética por excelencia, lo cual convierte a quien lo hace en un «sectario», en la medida que se trata de elegir siempre y en todas partes «lo mejor en tanto sea posible», pues conllevaría a «conocer y elegir bien». En este sentido, ser «hereje» o «sectario» no solamente resultaría saludable éticamente, sino, además, necesario en Platón. Los Padres de la Iglesia y, en particular, los heresiólogos, consideraron la gnosis cristiana una doctrina ‘sectaria’, peor aún, una αἵρεσις, peligrosa para las verdades de fe del cristianismo naciente. Esta palabra a la vez está relacionada con el término ἀπό κρύπτω, cuyo significado es «cosa oculta».

En la Antigüedad, la palabra ‘apócrifo’ designaba los libros destinados al uso privado de los seguidores de alguna secta o algún misterio. Los romanos incluyeron en estos los libros *Sibílicos* y el *Ius Pontificium*. Posteriormente, su significado varió a ‘libro de origen dudoso’, cuya autenticidad no constaba. (Cf. De Santos Otero 1979, 1.)

Entre los cristianos de los primeros siglos, la palabra ‘apócrifo’ calificó a aquellos escritos cuyo autor era desconocido, aunque pretendieran tener carácter sagrado. En virtud de esto, con el tiempo ‘apócrifo’ terminó designando a cualquier escrito sospechoso de herejía o, de manera general, poco recomendado. El apócrifo neotestamentario tiene dos notas que lo caracterizan: la acanonicidad y la pretensión de equipararse a los escritos canónicos (inspirados) con intenciones dudosas. Los libros apócrifos del NT tienen como finalidad ilustrar la vida y doctrina terrestre de Jesús, narrando ficcionalmente todo lo que no fue contado en los evangelios canónicos.

Ahora bien, cuando se hablaba del significado primero del término griego αἵρεσις, se indicaba la ‘acción de coger’ o de apoderarse de algo, como una ciudad, en la literatura clásica griega (Herodoto, en *Historia* IV, 1, y Tucídides, en *Historia de la guerra del Peloponeso* II, 58). Según la versión de los *Setenta*, en Lv 22, 18-21 y 1Mac 8, 30, significa una ‘inclinación’ o ‘preferencia’ por una doctrina u opinión, por una escuela filosófica, cuyo sentido es el que corresponde a la palabra latina *haeresis*. Pero, en Flavio Josefo (*Antigüedades* 13, 5, 9 y *Guerra de los judíos* II, 8), tiene el sentido peyorativo de «cismático».

(En el NT, en *Tito* 3, 10, estaba claro que calificar a un hombre de herético (αἰρετικόν), tras varias amonestaciones previas, esta era sinónimo de ‘pervertido’ o ‘sectario’. Sin embargo, este versículo debe tratarse con reserva a este respecto, no obstante el carácter condenatorio, pues esta epístola paulina no es autógrafa.)

La razón de lo anterior hunde sus raíces en Pablo de Tarso, quien se llamó a sí mismo perseguidor fanático (Gal 1,13-14) del error de la sinagoga cristiana, estando en Jerusalén, circuncidado a los ocho días de nacido, israelita de nación, de la tribu de Benjamín, hebreo de pura cepa y, por lo que toca a la Ley, fariseo celoso e intachable (Fil 3,4-6). En *Hechos* (7,57-58), se dice que aprobó la ejecución de Esteban, que él penetraba en las casas y arrastraba a hombres y mujeres a la cárcel. Y en 1Cor 15,9: «Perseguí a la Iglesia de Dios». Queda también claro que nunca dejó de ser judío.

Ahora bien, dado que la cuestión de la autoridad no es de poca monta, pues decide qué es sana doctrina (ortodoxia) y qué no (herejía), si uno se atiene a 1Cor 15,9, Pablo de Tarso dice: «Perseguí a la Iglesia de Dios», y surgen dos preguntas después de la lectura del texto anterior: ¿Cuál era la «Iglesia de Dios»? y ¿En qué consistió la persecución? A partir de la *Carta a los Gálatas* queda claro que la iglesia perseguida era la de Judea, principalmente por la de Jerusalén, como queda confirmado en 1Tes 2,14. Es decir, Pablo persiguió no cualquier movimiento, sino el surgimiento de una corriente ‘helenista’ —en sentido duro, los llamados gnósticos posteriormente—, según *Hechos* 7, 57-58. La comunidad cristiana de Jerusalén se vio incomodada por este grupo. Sin embargo, la idea de que Pablo persiguió al grupo encabezado por Santiago el hermano de Jesús, cristianos judíos observantes de la Ley, es absurda.

Después de la condena a muerte de Jesús en cruz a manos de Poncio Pilato, en el reinado de Tiberio, el proyecto religioso-político se desarticuló, los discípulos se dispersaron, y otros como Pedro cambiaron de nombre, plausiblemente para confundir a los romanos en su intento por capturar a los sediciosos en fuga. Posteriormente, Pedro y los hermanos, Juan y Santiago, aparecen totalmente desligados del movimiento

de resistencia. La familia que, en otro momento, se opuso abiertamente a esa iniciativa, quedó a la cabeza del movimiento apocalíptico en la órbita de Juan Bautista en plena Jerusalén.

Santiago, el hermano de Jesús, era el ‘zaddik’ (el ‘justo’), lo que equivalía a designarlo como buen israelita, con un alto grado de religiosidad antes de la denominada ‘vida pública de Jesús’. Ahora bien, ateniéndonos a las fuentes (los evangelios primordiales, la carta de Pablo a los *Gálatas* y las *Antigüedades judías* de Flavio Josefo), Santiago tuvo más relevancia religiosa que Jesús, en todo momento, lo cual tuvo como consecuencia de que, después de que Jesús fuera juzgado y crucificado, a él le correspondió ser la cabeza del movimiento en Jerusalén y hacer de Jesús un mártir en la línea del espíritu de los macabeos.

Cuando se le presta atención a las leyendas de las apariciones del Jesús resucitado, se insinúa una jerarquía. Dos de los documentos dan a Santiago el primer lugar. En 1 Cor 15, 3-7, aparte del descuido de indicar que los apóstoles eran doce, en lugar de once, y de señalar que Santiago era distinto del grupo de los apóstoles, este recibe la aparición en primer lugar. En esta misma línea, el *Evangelio de los Hebreos* señala que Santiago el Justo recibió de primero el pan en la última cena. Eusebio de Cesarea (s. III), apoyado en Clemente de Alejandría y en Hegesipo, le da el título de ‘episcopo’ a Santiago -lo cual resulta anacrónico-, pero puntualmente indica su preeminencia en la comunidad de Jerusalén. Recapitulando: la documentación fehaciente señala a Santiago como la figura principal de la comunidad cristiana inmediatamente después de la muerte de Jesús.

Santiago no fue llamado el «justo» después de ser designado cabeza de la comunidad de Jerusalén, sino, al contrario, que fue designado donde estaba porque realmente era «justo» y notorio, verdadero maestro religioso del movimiento galileo después de Juan Bautista. El equivalente de esto es decir que el movimiento de Juan Bautista tuvo dos vertientes: la de Jesús, un grupo que proponía la resistencia armada contra los romanos, y la de Santiago, en el seno de la sinagoga, distinguido por su sabiduría y virtud, cabeza visible del movimiento en Jerusalén.

Por otra parte, en *Hechos* 1, 21-26, la narración es meramente leyenda, continuación de las leyendas de los Evangelios:

21. «Conviene, pues, que de entre los hombres que anduvieron con nosotros todo el tiempo que el Señor Jesús convivió con nosotros, 22. a partir del bautismo de Juan hasta el día en que nos fue llevado, uno de ellos sea constituido testigo con nosotros de su resurrección.» 23. Presentaron a dos: a José, llamado Barsabás, por sobrenombre Justo, y a Matías. 24. Entonces oraron así: «Tú, Señor, que conoces los corazones de todos, muéstranos a cuál de estos dos has elegido, 25. para ocupar en el ministerio del apostolado el puesto del que Judas desertó para irse adonde le correspondía.» 26. Echaron suertes y la suerte cayó sobre Matías, que fue agregado al número de los doce apóstoles.

No se asoman datos de historicidad. Sin embargo, *Hechos* tiene que reconocer ineludiblemente (Hch 15,12-14) que, en el mal llamado «Concilio de Jerusalén», es Santiago quien toma la palabra y la da. Posteriormente, en *Hechos* 21,17-21, se insinúa la importancia de Santiago en la comunidad judeocristiana.

Un detalle que no se puede pasar por alto es que la muerte de Santiago es una de las más documentadas en la historia del cristianismo primitivo. Flavio Josefo (fuente no cristiana), en *Antigüedades* 20, 197-203, indica que, después de la anarquía generada por los sicarios en torno al año 60, Ananías el Sumo Sacerdote, aprovechando el retraso en la instalación del nuevo procurador romano, quitó del camino a Santiago acusándolo vagamente de haber transgredido la Ley, lo cual hace pensar que se trataba de cuestiones legales de poca monta.

Los perseguidos fueron los *helenistas* y, los de Santiago, si bien no los persiguieron, sí los rechazaron. Los helenistas se fueron de Jerusalén y se instalaron en Antioquía y en Damasco, donde probablemente Pablo entró en contacto con ellos y desplegó su aventura espiritual como converso, a manera de una excepción en el cumplimiento de la Ley para los gentiles, dada la época mesiánica que se estaba viviendo.

En Gal 1,15-17, Pablo indica que no consultó con nadie de carne y hueso, ni fue a Jerusalén a ver a los apóstoles, sino que salió para Arabia, de donde volvió otra vez a Damasco. Pablo fue un estricto judío observante de la diáspora, más *cercano a Filón* que a los mesianismos nacionalistas de Palestina. Pablo estuvo

1) o a favor de una estricta interpretación de la Ley (los paganos se salvarían si entraban en el pueblo de Israel a través de la circuncisión y de la observancia de la Ley) o

2) viviendo un paréntesis en el seguimiento de la Ley, dada la ineludible situación mesiánica y la inminente segunda venida del mesías y su Reino, debido a la particularidad escatológica.

La hipótesis de interpretación de A. Piñero, en *Guía para entender a Pablo de Tarso* (2015) a este respecto, tiene que ver con el punto 2) y lanza a discusión la plausibilidad de la misma. De los 27 libros que integran el NT, 14 son cartas de Pablo, 7 son autógrafas, escritas efectivamente de su mano y pluma (y 7 son apócrifas), las cuales permiten acceder al personaje Jesús, pero no directamente, pues el galileo no escribió nada. Asimismo, dado que *1 Tesalonicenses* fue escrita alrededor del año 51, el pensamiento de Pablo fue primero y los evangelios canónicos son fruto de la influencia paulina.

Hasta 1970 la lectura hecha del pensamiento paulino se centraba en caracterizarlo como *a)* un aborrecedor del judaísmo, *b)* un converso al cristianismo y *c)* un defensor de un Mesías que había abolido la *Ley de Moisés*. Sin embargo, antes, en 1965, J. Munk, de la Universidad de Aarhus en Dinamarca, se atrevió a señalar que se había interpretado mal a Pablo, y que lo que le interesaba al Tarsiota había sido la ‘Restauración de Israel’, no la salvación *per se* de los gentiles, sino la acogida de algunos de ellos en el marco de la restauración.

La ‘restauración’ incluye la consideración de Israel como pueblo elegido, y que consta de doce tribus, pero conquistado en el año 722 a.C. por un rey asirio del reino del norte y deportado (*primer exilio*, de casi 10 de las tribus) a Asiria/Babilonia, las tribus deportadas además desaparecen de la historia. Las dos tribus que quedaron,

pero que no son Israel completo, comienzan a llamarse el Reino de Judá. Dolorosamente, en 586 a.C., un rey babilonio conquista Jerusalén y produce otra deportación (*segundo exilio*) y los israelitas ahora se cuestionan cómo fue posible que el pueblo elegido haya perdido diez tribus. Así, deberá darse un momento en el que Yahvé arreglará todo ese mal y hará que Israel conforme esas diez tribus, permitiendo que aparezca el Mesías y se inaugure el reino mesiánico (en el que Israel como pueblo se convertirá en el centro del mundo) con el brazo de Yahvé, con doce legiones de ángeles, en el centro mismo del Monte Sión. Las naciones que no admitan a Yahvé como Dios perecerán y, quienes se conviertan, traerán todos los dones de la Tierra plana al Monte Sión y así será por siglos. Durante los siguientes quinientos años, Israel estuvo convencido de que sería restaurado de esta manera. Y el Reino de Dios tendría nuevos cielos y nueva tierra hasta que venga Yahvé.

Pablo fue un judío con estas ideas y sostuvo que el tiempo mesiánico había llegado y, aunque hubiera apertura a lo pagano, lo que le interesó fue Israel, pues una vez instaurada la ley del Mesías, la ley de Moisés sería abolida (Gal 6,2 y Rom 8, 6 ss.) temporalmente, en un periodo de excepción. Luego los gentiles serían juzgados por la Ley de Moisés, porque el Juicio era inminente, ya que todos tienen la Ley de Moisés inscrita en sus corazones, una ley que es universal y una ley que es eterna (el *Decálogo* para judíos y gentiles), específica para los judíos, también para los conversos.

La hipótesis de A. Piñero respecto del pensamiento paulino señala que la relación entre Pablo y la ley es doble y que cambia con el Mesías (divino y humano, sin romper el monoteísmo o unidad de Dios), ya que la *Ley de Moisés* no se aplica a ningún gentil en tiempo mesiánico y, dado que Pablo insertó esto en la promesa hecha al pueblo elegido en *Génesis* 12-17 [→ 1) habrá una descendencia y 2) una Tierra prometida y 3) Abraham será padre de numerosos pueblos, lo cual *faltaba*], ahora con la venida del Mesías se le informa que consiga ese número necesario de pueblos para insertarlos en el pueblo de Israel creyendo en el Mesías (en Jesús), pero con una salvación de primera para los judíos (1Cor

7, 17-20) y, de segunda, para los que creyeron tardíamente por adopción sin circuncisión material, sino espiritual (seguimiento de la *Ley del Mesías*). Por ello mataron a Pablo. Pablo creyó sinceramente que el fin del mundo estaba a la vuelta de la esquina (1Tes 4, 13-17) y que había sido fiel a su pueblo (Rom 9).

Entre los años 36 y 40, Pablo visita la sinagoga cristiana en Jerusalén. El grupo *helenista* se retira y Pablo aparece para reabrir las heridas pasadas. No lograron llegar a acuerdo alguno, pero tampoco rompieron las relaciones. Alrededor del año 51 se da una nueva visita (Gal 2, 1-10). Con los antecedentes que hubo, los dirigentes de Jerusalén se consideraron obligados a enviar a Antioquía y a Damasco ‘inspectores’ para arguir el cumplimiento de la Ley. A estos ‘falsos hermanos’ -como los llamó Pablo- les debió parecer que las comunidades estaban bastante consolidadas: hacía 13 años del primer contacto de Pablo con los jerosolimitanos. Esto motivó un nuevo viaje de Pablo a Jerusalén. No hubo muestras de solidaridad sino un ‘armisticio’, por lo que los judíos cristianos debían seguir la Ley en todos sus preceptos: circuncisión de sus hijos, normas alimentarias y no frecuentar a los gentiles, particularmente durante las comidas (Gal 2, 11-14). La libertad era para los gentiles conversos, no para los judíos. Santiago y su grupo tomaron distancia de los *helenistas* encabezados por Pablo (y Pedro, antiguo partidario de la lucha armada, decidió abandonar la comunidad de Jerusalén), aunque Pablo les reconoció cierta primacía a los de Jerusalén y los de Santiago solicitaron ayuda económica a las comunidades de la diáspora. Las nuevas comunidades solamente podían subsistir en el seno de las sinagogas, pues, como movimiento judío, nunca abandonaron su casa, el judaísmo.

De esta disputa ‘doctrinal’ al interior de la sinagoga cristiana surgen tres corrientes de cristianismo: la de Jerusalén (judíos celosos de la Ley, que exigen la circuncisión de los paganos con Santiago), la de Pedro (judíos observantes que toleran la no circuncisión de los paganos y que en nada se relaciona con la idea de Pedro como primer papa ni como iniciador de la iglesia romana) y la de Pablo (gentiles creyentes no circuncidados). Atendiendo a lo que señalan los

textos bíblicos canónicos, el acercamiento entre estas comunidades cristianas es ficción. Desgajado de la sinagoga cristiana paulina, luego vendrá el cristianismo gnóstico, independiente de los contenidos judíos y cristianos debido a que ambos contenidos son puestos entre paréntesis para afirmar los contenidos platónicos vía alegorización.

Pablo se distancia de la observancia de la Ley, pues la venida del Mesías (¡!) ha abierto un periodo de excepción y liberado de la Ley a los gentiles, es decir, han sido invitados universalmente, consolidando así su idea de cristianismo en los siglos venideros y heredando el ‘Cristo celestial’ que abraza la Gran Iglesia y, en particular, los heresiólogos, bajo la componenda pacífica que intenta fundir las corrientes de Pablo (judeohelenista) y de Pedro (mesianismo apocalíptico con lucha armada).

La Tradición. La tradición bimilenaria del catolicismo ha hecho pensar que las cosas en los orígenes del cristianismo han sido como las conocemos hoy en día. Sin embargo, el cristianismo fue y sigue siendo un fenómeno exegético (esto es, teológico) que desarrolló la idea del ‘Cristo de la fe’, como contenido de la predicación de los discípulos en comunidad, que vieron a Jesús como el ‘hijo de Dios’ y el Salvador de la humanidad. Los concilios de los primeros siglos trataron de afianzar los contenidos cristianos señalados anteriormente y que delimitaron el cuerpo doctrinal actual.

La exégesis confesional llevada a cabo por los Padres de la Iglesia y, por supuesto, por los heresiólogos en su labor apologética, muestra que los contenidos cristianos son justamente un fenómeno exegético: los libros (NT), a saber, los evangelios primordiales que ‘relatan’ la vida del Cristo, no son libros históricos en sentido ‘duro’, sino libros de edificación y del mensaje espiritual de Jesús, como Salvador del mundo.

Cuando las alianzas de la Gran Iglesia con el Imperio se solidificaron, no solamente fueron las verdades sino también el poder político detrás de las verdades, y lanzaron a la *gnosis* a la deriva, aunque los gnósticos siempre se sintieran parte de las comunidades creyentes y de la Gran Iglesia, calificándola simplemente como herejía,

en lugar de asimilarla en su novedad como un primer intento cristiano de hacer filosofía desde y más allá de los contenidos judíos y cristianos, aunque matizadamente a nivel eclesial por el sentido de pertenencia que tuvo el movimiento gnóstico.

Justino (s. II, mediados). Este heresiólogo fue el mejor representante del grupo de los apologetas. De hecho, en su *II Apología* 15, señaló que el único propósito por el que ha escrito ha sido refutar las «perversas y engañosas» ideas gnósticas. Su cercanía con la filosofía se nota en las influencias del estoicismo y del platonismo en su obra, ya que llama a Platón «el discípulo de Moisés» (*I Apología* 59), aunque para desgracia de Justino no hay ninguna prueba que demuestre que los griegos anteriores a Alejandro Magno conocieran a los judíos ni tuvieran ninguna noticia de las *Sagradas Escrituras* o de su política, tanto como para afirmar que todo lo que se haya dicho de verdadero, por quien sea y donde sea, les pertenece a los cristianos (*II Apología* 13), e ilumina a todo hombre que viene al mundo para participar del Verbo.

Justino asoció el peligro de la gnosis de los seguidores de Marción y Valentín, pero sobre todo Simón Mago (*Apología* I, 26) por la divinización del mismo, pues los romanos habían erigido en su honor en la Isla Tiberina una estatua cuya inscripción trajo a colación Justino: «Simoni Deo Sancto». Por desgracia, siglos más tarde se descubriría (1574), cuando la inscripción fue hallada, que lo que realmente decía era otra cosa: «Semoni Sanco Deo...». ‘Semo Sancus’ más bien era el nombre de una divinidad pagana venerada por los sabinos de Roma y «la estatua estaba dedicada a él» (Ehrman 2004, 242). Sin embargo, en lo que sí estaba en lo correcto Justino era que Simón traía consigo una nueva salvación por medio del ‘conocimiento’, y no a través de la gracia, así como que con él había venido al mundo el «Primer Pensamiento» encarnado en una mujer llamada *Helena*, lo que prostituía doblemente a Simón: por ensuciar el mensaje verdadero y por tener como pareja a una prostituta, realizando infames rituales. El mismo Eusebio de Cesarea, en *Historia eclesiástica* 2, 14, 2-3, se refiere a Simón Mago contraponiéndolo a Simón Pedro,

quien se encarga del secuaz de Satán por medio de una predicación radiante y poderosa de la verdad. El relato de Eusebio muestra bastante irritación contra Simón Mago.

Justino también defiende a la naciente comunidad creyente desvirtuando la gnosis al mostrar el papel nefasto de los demonios en la historia de la salvación, a fin de cuentas el perfil gnóstico estaba incardinado en el marco de dichas corrientes. Mejor aún, Justino vio en la filosofía griega algo 'divino', el carácter prefigurativo actuaba con la historia salvífica oficial. Para Justino, la cultura judía era anterior a la filosofía griega y, además, de ella ha bebido la segunda, pero, para defenderla de la amenaza de los herejes, es necesario dedicarle páginas (las *Apologías*) a fin de diferenciar las herejías de la corriente cristiana oficial, pues no es correcto confundir a los cristianos con estos herejes.

Frente al politeísmo gnóstico, Justino señala tajantemente que solamente Dios es increado e incorruptible, y por eso es Dios; todo lo demás es creado y corruptible (*Diálogo con Trifón*, 15). El nombre primario de Dios es ser Uno. Luego solamente existe un ser Increado. Así el hombre creado –y todas las demás criaturas– por Dios ha recibido de Él el alma, es decir, la vida (*Diálogo con Trifón*, 16), participa de la vida «porque Dios quiere que viva». Aquellos que antepongan sus ideas a las doctrinas del Salvador se apartan del recto camino (*Diálogo con Trifón*, 18).

Para Justino no cabe duda sobre Jesús, Él es el Hijo de Dios, Engendrado de modo peculiar como Verbo de Dios, fue crucificado, pero resucitado realmente (*I Apología*, 19-21), de quien dan testimonio las fuentes bíblicas: desde Moisés hasta Isaías y Miqueas (*I Apología*, 32 y 34), los Salmos (§ 40). No hay espacio para el politeísmo de ningún tipo, menos el gnóstico. Fue Menandro, discípulo de Simón Mago, poseído por demonios, que engañó a muchos al presentar un Cristo no divino (*I Apología*, 26). Quien además se atrevió a decir del Dios del AT que no era el Creador, sino un ser intermedio o demiúrgico, un artesano de todas las cosas, así como del hijo suyo (*I Apología*, 58).

Tertuliano (mediados del s. II y principios del III). Este feroz, pero sutil apologeta, juega

con la idea del sentido y sinsentido de las herejías gnósticas. Curiosamente, señaló –y tuvo razón– que la persecución a los ortodoxos por parte del Imperio coincidió con el nacimiento de la herejía gnóstica (*Apologeticum*, 15), por lo que los cristianos tuvieron que luchar en dos frentes.

El principio tertuliano que esencialmente defiende es que «Dios no es si no es uno (*Adversus Marcionem* 3). Esta idea es el fundamento por discutir toda vez que deba enfrentarse a cualquier enemigo de la fe verdadera o gnosis. Es necesario estar de acuerdo sobre la definición de «Dios»: «Dios es el ser supremo que existe por toda la eternidad, no engendrado, no creado, sin principio y sin fin». Aceptando esta definición sobre «Dios», difícilmente el contrincante podrá defender que existe más de un Dios, puesto que dos seres no pueden ser supremos, ya que uno limitaría al otro, ninguno lo sería; asimismo dos dioses corresponderían a los dos *Testamentos*, autores del mal (AT) y del bien (NT). La incapacidad de los adversarios del cristianismo naciente para refutar esta tesis hizo que Tertuliano sometiera a burla y sarcasmo a los herejes. La burla de Tertuliano se debía a la invención de cosmologías complicadas, con varios estamentos o cielos como los bloques de las viviendas, una habitación sobre la otra y escalonadas, como si la salvación fuera habitaciones para alquilar (*Adversus valentinianos*, 7). Así pues, los dioses de Marción no son tales.

En segundo lugar, el 'Cristo fantasma' lo es solamente en la inteligencia fantasma de Marción, pues el Cristo no puede ser un hombre nacido sin cuerpo, aunque sí haya hombres nacidos 'sin cerebro', como Marción por defender semejante disparate. Al margen de la burla, esta observación de Tertuliano es sutil: debido a la influencia del estoicismo, él no concibe ningún ser real y sustancial que no sea cuerpo, por lo que el alma y Dios son al mismo tiempo espíritu o *pneuma* (Blázquez 1995, 230). Tertuliano fue el único materialista cristiano, pero subordinacionista. Como Cristo resucitó corporalmente de la tumba, todo creyente vivirá la resurrección de la carne (*De resurrectione carnis*, 2), y no únicamente la inmortalidad del alma, pues esto último lo habría acercado a los herejes gnósticos. Esta verdad debe ser creída porque es absurda,

aunque escandalice desde el sufrimiento, muerte y resurrección de Cristo.

Tertuliano simplemente afirmó que la verdad siempre precede al error. En su libro *De praescriptione haereticorum* 29, el argumento apunta a una cierta ‘teoría de la contaminación’ que sufren los herejes. Para los primeros cristianos paulinos, «la verdad original del mensaje cristiano fue corrompida por elementos extraños, que se agregaron a ella para alterarla, en ocasiones, hasta hacerla irreconocible. En particular, estos escritores detestaban a los herejes que acudían a la filosofía griega para explicar la verdadera fe» (Ehrman 2004, 280). El mismo Tertuliano está bastante molesto con los gnósticos: la filosofía fomenta las herejías y, por ejemplo, la triple visión de los seres humanos es claramente influencia del mismo Platón en el sistema de Valentín (*De praescriptione haereticorum* 7). Adicionalmente, a partir de la teoría de la contaminación de los herejes se producía una ‘recontaminación’. Esta peligrosa perversión de la verdad es la razón por la que los heresiólogos están tan comprometidos con la genealogía de las herejías. El peligro latente en las herejías radica en que comienzan a surgir inesperadamente, a reproducirse y a combinarse sin control de ningún tipo, como a una hidra le brotan nuevas cabezas, las cuales crecen con una velocidad mayor que la necesaria para cortarlas todas.

En manos de Tertuliano también se esgrime otro argumento en contra de las herejías: la noción de sucesión apostólica (Ehrman 2004, 282). Lo interesante de las razones de Tertuliano consistió en que no solamente le dio un sentido que remitía a la autoridad de los cargos eclesiásticos, sino también a la autoridad de las enseñanzas de la Gran Iglesia (*De praescriptione haereticorum* 21) en continuidad con la doctrina de las iglesias apostólicas. Dicho de otro modo, los *herejes* no podían remontar su linaje hasta los apóstoles, y menciona solamente a dos iglesias apostólicas: *Esmirna*, cuya comunidad tuvo por obispo a Policarpo que a su vez fue nombrado por el mismo Pablo de Tarso, y *Roma*, cuyo obispo Clemente fue nombrado por el mismo Pedro. El desafío que lanzó Tertuliano a los herejes fue cuestionarlos porque ellos no podían decir lo

mismo sobre la sucesión apostólica (*De praescriptione haereticorum* 32).

La consistencia doctrinal de la Gran Iglesia respecto de la resurrección, por ejemplo, se anclaba en una política eclesial que legitimaba la autoridad de ciertos hombres que pretendían, como sucesores de Pedro, dirigir exclusivamente a las iglesias (Pagels 2015, 44). Cuando los herejes pretendían mostrar mayor autoridad que los ortodoxos, entonces se les denunciaba por herejes. En ausencia de Jesús, los líderes de la Gran Iglesia eran portadores de su verdad desde el más allá de la tumba, justamente citando *Hechos* 1, 26: la autoridad de los once más Matías, todos testigos oficiales y, por ende, líderes oficiales de la comunidad entera. Su autoridad se vuelve indiscutible y transmitida por los mismos apóstoles.

La idea de martirio fue tachada de necia y cruel por parte de los gnósticos, lo que encendió aún más la ira de Tertuliano. Esto puede explicar los ataques que sufrieron los herejes de parte de sus oponentes oficiales. Al parecer, los valentinianos consideraban el ‘testimonio de sangre’ o martirio algo secundario, mientras que el testimonio gnóstico provenía de Cristo y era superior. Fundamentalmente, «aquellos gnósticos que consideraban la parte esencial de cada persona como el “espíritu interior” desdeñaban esta experiencia física, placentera o dolorosa, por considerarla una distracción de la realidad espiritual, o incluso una ilusión» (Pagels 2015, 150-151).

El encono de Tertuliano lo llevó a resumir lo que para él era el móvil de los gnósticos y, en particular, de Valentín (*Adversus valentinianos*, 4): él quería ser obispo, pero, cuando no lo eligieron, sintió envidia y ambición frustrada, por lo que se separó de la Gran Iglesia para fundar su propio grupo. El problema de este argumento es que los valentinianos se consideraron miembros de la Gran Iglesia sin reserva alguna y se resistieron a los intentos de expulsión que los ortodoxos llevaron a cabo, según cuenta Ireneo de Lyon (*Adv. Haer.*, III, 15, 2). El ataque a la mezquindad de los herejes resultó un arma, pero carga sin munición.

Ireneo de Lyon (s. II, finales). Los desafíos a los que se enfrentó Ireneo respecto del mejor

momento de las doctrinas gnósticas lo obligaron a compendiar las doctrinas, a sistematizar las especulaciones -propias y ajenas- y a hacer una crítica o reflexión metateórica respecto de estas.

Ireneo no negoció que los herejes se jactaran de poseer más evangelios ni menos que circulasen desde la Galia hasta Roma, Grecia y el Asia Menor (*Adv. Haer.*, III, 11, 9). Según él, el evangelio más lleno de blasfemias es el *Evangelio de la verdad* (*Adv. Haer.*, III, 11, 9), atribuido a Valentín. La Gran Iglesia tendrá que esperar hasta el s. IV para que la posesión de los libros denunciados heréticos fuera un delito (Pagels 2015, 18) y, hasta la conversión de Constantino, el apoyo militar llegó para castigar la herejía de manera más severa. Para Ireneo solamente podía haber una comunidad creyente o iglesia, fuera de la cual no habría salvación. Y ese grupo con el escudo de la ortodoxia era la Gran Iglesia.

Los gnósticos señalaron que creer en la resurrección de la carne es propio de la fe de los necios, pues asumieron de manera literal lo que era espiritual, sin comprender verdaderamente su significado. Esta confusión entre verdad espiritual y acontecimiento real llevó a Ireneo (*Adv. Haer.* I, 30, 13) a señalar que los engaños gnósticos también tenían implicaciones políticas: la autoridad de la Gran Iglesia era cuestionada, puesto que los gnósticos señalaban que bastaba con ver al Señor mediante una visión interna para afirmar que su autoridad propia igualaba o sobrepasaba la de los Doce, así como la de sus sucesores, y por ello suscribieron escritos secretos a varios discípulos, en los que se contaba la revelación que habían experimentado. Ireneo pretendía que la tradición de los apóstoles coincidiera con los límites de la fe cristiana naciente. Este depósito de la fe era sinónimo de la 'verdad' (*Adv. Haer.* III, 4, 1), de la única verdad del único Dios verdadero.

La molestia fue más allá. Los gnósticos defendían que hay otro Dios además del creador, pero lo hacían de manera encubierta, haciendo reservas mentales privadas, es decir, decían una cosa y pensaban otra (*Adv. Haer.* IV, 33, 3). En particular, Ireneo estaba pensando en los valentinianos, quienes en público parecían corderos, pero por dentro eran lobos (*Adv. Haer.* III, 16, 6). A Ireneo le dolía que la mayoría de los cristianos

no vieran en los valentinianos una amenaza doctrinal, lo cual los hacía más peligrosos porque estaban envenenando solapadamente con blasfemias el mensaje de la Iglesia depositado por Cristo.

En apariencia, su Dios era uno (*Adv. Haer.*, III, 16, 8 y IV, 33, 3), pues en sus reuniones privadas diferenciaban al Dios popular (creador, rey, etc.) de lo que realmente Él representaba como fuente última de todo ser, llamado por Valentín «la Profundidad» (*Adv. Haer.* I, 11, 1). La mayoría de los cristianos, decía Valentín, confunden las imágenes simples de Dios con la realidad que es él. Como se observa, el ataque de Ireneo a los gnósticos discurría del monoteísmo cristiano al politeísmo, pero finalmente asumido como una forma de ataque que restituyera al único obispo de Roma, delegado por Dios.

La herejía gnóstica llevaba los gérmenes de la rebelión política, decía Clemente de Roma en la *Carta primera* 3, 3. La insubordinación temporal a los líderes de la iglesia (obispos, sacerdotes y diáconos) fue una insubordinación celestial contra el mismo Dios... y debe recibir la pena de muerte (*Carta primera* 41, 3). Un solo Dios, un solo obispo.

Valentín sugirió que la divinidad puede imaginarse como un cuerpo bivalente: por una parte, el Inefable, el Profundo, el Padre Primero; y por otra, la Gracia, el Silencio, el Vientre y la «Madre de Todo» (*Adv. Haer.*, I, 11, 1). Las visiones mismas que tuvo Valentín le vinieron bajo la forma femenina. Para Ireneo, Valentín confundió los poderes divinos (*Adv. Haer.*, I, 14, 7-8) al darles cierta independencia ontológica y, además, hizo que la Sabiduría pariera al demiurgo, Dios-creador, para que después Eva, «Madre de todos los vivientes» (*Adv. Haer.*, I, 2, 2-3), uniera de manera desarmónica los opuestos en la naturaleza del ser creado, lo cual explicaba el terror y el dolor de la existencia humana (*Adv. Haer.*, I, 4, 1-5).

Ireneo también se quejó (*Adv. Haer.*, I, 13, 5) del gusto de las mujeres por los grupos gnósticos, las cuales eran inteligentemente seducidas por lo diabólico e invitadas a que profetizaran (*Adv. Haer.*, I, 13, 4), a actuar como si fuesen sacerdotisas que celebraban la eucaristía con los varones. Es más, entre los valentinianos, las

mujeres eran consideradas iguales a los varones, a muchas se les veneraba como profetas, enseñaban como maestras, aportaban a sus comunidades como curadoras y evangelistas ambulantes, hasta podían ser obispos, aunque esto último debía matizarse dependiendo de la rama gnóstica. [Los marcionitas, los montanistas y los carpocratianos conservaban una imagen masculina de Dios, pero que permitía a las mujeres ocupar puestos directivos dentro de la comunidad (Pagels 2015, 105). En la Gran Iglesia, Clemente de Alejandría (Egipto, hacia el 180) fue un sincero defensor de las mujeres y se deshace en elogios hacia ellas: desde caracterizar a Dios en términos femeninos –y masculinos-, describir la naturaleza humana dándoles a ambos - varón y hembra- la misma dignidad, hasta admirar a muchas mujeres (Judit y Ester) por sus dotes políticos o por ser escritoras (Arignote) o filósofas (Temistio, la epicúrea) (*Paidagogos*, 1, 19).]

Hubo aquellos que denigraron a las mujeres siendo ortodoxos (los severos Ireneo y Tertuliano), como muestra su crítica a la herejía naciente. También lo hicieron los gnósticos. Unos señalaban el horror de su Naturaleza llena de tinieblas (*Paráfrasis de Set*, 27, 2-6), otros no hacían a las mujeres blanco de sus críticas, sino al poder de su sexualidad (*Diálogo del Salvador* 144, 16-20).

En el contexto romano que les tocó vivir a ortodoxos y herejes, el Imperio permitía a las mujeres participar en los negocios y en la vida social, así como asistir a teatros, acontecimientos deportivos, conciertos, fiestas, etc., pero las mujeres judías tenían la prohibición de participar públicamente en el culto, la educación y la vida social y política fuera de la familia (Pagels 2015, 108).

Como si fuera poco, los gnósticos no solamente desafiaban abiertamente al obispo, sino que además respondían con argumentos teológicos extraordinariamente inteligentes (*Adv. Haer.*, II, 16, 4 y III, 15, 2). Los gnósticos le daban a Ireneo una justificación teológica sobre su negativa a obedecer a los obispos y sacerdotes, puesto que ellos estaban «redimidos» y las advertencias y amenazas de los obispos no los podían afectar (*Adv. Haer.* I, 13, 6). La acusación buscaba que aceptaran que ellos predicaban los verdaderos misterios secretos, ante las verdades

‘elementales’ enseñadas en público por obispos y sacerdotes. Lo menos que se podía esperar es que cayera sobre ellos un juicio aplastante, con lo cual Ireneo cerró su tratado *Adversus haereses* (V, 26, 1): los gnósticos fueron declarados agentes de Satanás que hablaron contra Dios, quien les ha preparado el fuego eterno por toda su apostasía.

Se sabe que la denuncia de los gnósticos como herejes fue acompañada con la supresión y destrucción de sus textos. Gracias a un grupo o a un monje de algún monasterio de san Pacomio, posiblemente en el Alto Egipto, los libros prohibidos fueron ocultados en una jarra para evitar su destrucción y desenterrados mil seiscientos años después.

En las crónicas sobre Jesús de Nazaret, el personaje central de ambos grupos, escritas por devotos u hostiles, señalaron que fue condenado y crucificado (hacia 30) por orden del prefecto romano Poncio Pilato, mientras César Augusto era emperador.

A la Gran Iglesia y a los gnósticos también los unió la proclamación de una misma verdad, con la cual comenzó la iglesia cristiana: «Jesús abandonó el sepulcro». Este elemento es el más radical porque invierte el ciclo de vida del hombre: un hombre que estaba muerto volvió a la vida. Mientras que los ortodoxos mantuvieron que esa descripción era histórica, los herejes pensaron que quien fue crucificado fue simplemente un fantasma, no un hombre real.

Los heresiólogos vieron a los gnósticos como una herejía, como un producto disminuido y falso del cristianismo ortodoxo, nunca como un intento por filosofar desde el cristianismo en clave platónica. Desde Yahvé, como demiurgo, y Jesús, como guía provisional, hasta la ignorancia (↔autoconocimiento como percepción íntima) de uno mismo como forma de autodestrucción, ya no es necesaria ninguna autoridad externa para alcanzar la madurez espiritual, la luz de la razón llevaría a la liberación humana no a través de hechos reales de la historia, sino a través de una transformación interna y el que «antes ocupaba el lugar del discípulo llega a reconocerse a

sí mismo como el «hermano gemelo» de Jesús» (Pagels 2015, 183), Tomás el mellizo. Cada gnóstico es discípulo de su propia mente y no de ninguna autoridad exterior, por eso no se convierte en un cristiano, sino en un Cristo o *Allogenes*. La verdad no entra, sale.

IV. *Timeo*, *Fedón* y *Banquete*: los contenidos platónicos

La historia de las ideas¹⁴ es sumamente importante porque ignorar a los antiguos es darle la espalda a un pasado remoto, debido a que todavía hoy Grecia contribuye a delinear la manera como entendemos nuestro mundo y nos comprendemos, desde la teoría filosófica más elevada hasta la tragedia más sencilla. Dos mil quinientos años después, los griegos siguen siendo la base de la cultura y de las discusiones sobre la ética, la política y el conocimiento en la tradición occidental.

El platonismo es uno de esos pilares y, en particular, el filósofo ateniense Platón (427-347 a. C.) sigue mediando nuestros pensamientos y nuestras conductas. Su importancia es indiscutible.

La alegorización indecible versus la epistemología decible (del mito a la geometrización). Como se infiere de la *República* II, 378, la alegoría fue rechazada por Platón tajantemente (también *Gorgias* 458e), en tanto detrás de ella hay un teleologismo: el miedo (*Gorgias* 525b), pues los niños, futuros ciudadanos, no están en capacidad de distinguir entre el sentido oculto -o alegórico- y el sentido literal. Es decir, los niños deben ser llevados con toda claridad por el sendero que conduce a la ciudad perfecta, sin embargo, ni todos somos infantes ni dirigir la ciudad es tan fácil, en la medida que se asume un proyecto político, por lo que, en consecuencia, debe enfrentarse la equivocidad en el discurso.

Si lo anterior no es sino el camino del filósofo cuando toma conciencia de que hay muchos discursos detrás de la letra, toda vez que se refiere ‘lo que es realmente’, y sin dejarse llevar al «santuario de las ninfas», sino deconstructivamente, quizás es pertinente decirle a Aristóteles

(*Metafísica* Γ) que la terapia ante esta ambigüedad del discurso es que todos tienen derecho a creer lo que deseen, indistintamente de que eso los represente o no, y que no se sigue una ontología única, el eterno problema de fundamentar la experiencia y el concepto en los abismos del metadiscurso, porque este problema solamente permite que los mortales lo acaricien ligeramente sin asir nunca su fondo insobornable.

Platón sostuvo que hay mundos posibles a nivel lingüístico, y un buen filósofo estaría situado (*Rep.* II, 378) en un escepticismo mitigado respecto de la duplicación ontológica y lingüística de mundos, en virtud de lo cual el mundo que hemos de abordar, como en su origen en el *Timeo*, más bien ha de situar la filosofía a nivel *epistemológico*, como una ‘filosofía de la ciencia de su tiempo’.

El *Timeo* tiene una contextura mítica, pues hace uso de una serie de imágenes expresivas resquebrajadas hasta llegar a la elucidación de teoremas geométricos (Montserrat 1985, 32), desde el modelo universal que más tarde fueron los *Elementos* de Euclides. Podría decirse plausiblemente que el *Timeo* es el mito verosímil que devuelve al mundo la racionalidad que se había perdido por culpa de Parménides en su univocidad del ser (discurso) y clausurado con Aristóteles (384-322 a. C.), el gran vendedor del discurso único.

Por contraposición al platonismo, si la expresión aristotélica «algo que es» (*Metafísica* Γ 2, 1003a 33-34) se dice «de muchas maneras» o sentidos, la cuestión de fondo no sería decir de ‘muchas maneras’, sino de *otras* maneras, ya que no habría una única realidad sostenible frente a otra, en virtud de lo cual se generarían cosmos o mundos paralelos imposibles de conocer, puesto que, claro está, el problema subyacente no sería ontológico sino epistemológico. El esfuerzo platónico buscaría romper la ‘permanencia’ ontológica (y esto es un *a priori* aristotélico) que implicaría el «algo que es», tomando distancia del esfuerzo aristotélico por deducir una ‘ciencia’ que dependa de la sustentación de lo real para poder fundamentarla lógicamente desde los principios de identidad y tercero excluido.

«Algo que es» no fundaría para Platón ninguna ‘filosofía primera’ (esto es otro *a priori*),

como Aristóteles pretende insistentemente, sino un saber sobre una ‘permanencia’ meramente discursiva –que va de lo lógico a lo ontológico-, en tanto se habla de un saber aporético, cuyo fundamento se busca a nivel semántico.

La genialidad de Aristóteles es haber hecho creer a Occidente que el «algo que es», se trata de «algo siendo» como uno (*Met.* Γ 2, 1003b 33-35) que se mueve simplemente en el plano metadiscursivo. Así que no solamente el discurso de Platón en el *Teeteto*, sino también el de Aristóteles en la *Metafísica*, trascendieron la pluralidad de ‘criterios’ que son inmanentes al lenguaje, por lo que el ‘hombre es la medida de todas las cosas’ «decibles» y que, en cuanto tales, no van ni pueden ir más allá de las cosas mismas respecto a su fundamentación. En el *Protágoras* se infiere que hay muchas «voces», como también en Platón. Hay demasiado en juego como para cerrar posibles caminos.

Platón es más que el Platón de la *República*, pero sin renegar de lo dicho en ella, pues la sofística de Gorgias y Protágoras es asumida por Sócrates en el *Sofista*, y fue integrada en la obra posterior platónica en lo que se refiere a cuestionar el discurso ontológico para reducir los mundos posibles a discursos, no siendo una cuestión de hedonismo (Calvo Martínez 1991, 172-173, por ejemplo), sino de fundamentación epistemológica.

Contrariamente, no resulta robusta la lectura del platonismo no revisionista (unificacionista) a lo largo de las obras *versus* la lectura sofística que hiciera B. Cassin (2008) en su obra *El efecto sofístico*: polarizar ambas escuelas para concluir que el platonismo lucha por el conocimiento mientras que la sofística es un mero juego del lenguaje es caricaturizar a los sofistas –Platón sería uno de ellos y muy fino, por cierto- como viles engañadores/mentirosos, cuyo juego *logológico* fue el anticipo de un consenso forzado. El libro de B. Cassin se torna una apología de Heidegger hasta retrotraerse a Parménides –y este último es un sutil pretexto-, en donde el *consenso forzado* del que se habla más bien se fundaría en una ontología impuesta como único discurso posible sobre el mundo, al estilo del discurso dominante (como el de los heresiólogos, por cierto, contra los gnósticos) de la clase política de la

Atenas del siglo V, ya de por sí en decadencia (Martínez García 2015, 292-300), pero no por culpa de los sofistas, puesto que, aunque algunos sofistas ejercieron puestos como el de embajadores, su itinerancia y condición de extranjeros no les permitió el control en las estructuras políticas de su tiempo, tan reacias a la democracia participativa de los no ciudadanos, sino que su influencia fue otra: rompedores ilustrados de los discursos hegemónicos.

Mario Untersteiner (1996, 426) señala a Hipias, por ejemplo, como un político negociador, un orador y con una física propia de un ‘enciclopedista’ (o un ilustrado) en su tiempo, cuya filosofía de la naturaleza proponía una matematización de la misma y, conceptualmente, proponía que todo esquema conceptual estaba basado en la experiencia, pero que se plasmaría en la comunidad (al igual que la justicia, por ejemplo) que produce una convención, por lo que los conceptos –en lenguaje moderno- no son ejercidos en la percepción, sino que tienen carácter operativo y hay que dilucidarlos, como lo hace Platón en el *Timeo* en su búsqueda verosímil del origen del mundo.

El *Timeo*. Sin lugar a dudas el diálogo *Timeo* es uno de los más leídos e interpretados de la filosofía occidental. Desde Aristóteles, Proclo, Plotino, los gnósticos, san Agustín, Thierry de Chartres, Ficino, Schelling, Hegel, Taylor, Cornford, Heisenberg, Whitehead, Derrida, Castoriadis, hasta el poeta J. L. Borges en su *Historia de la eternidad*. En el caso de la investigación que nos ocupa, el *Timeo* es un diálogo cosmológico que resulta esencial para los gnósticos y central para mostrar que la alegorización platonizante es la clave metafísica del sistema gnóstico.

El conocimiento sobre el cosmos. La ‘ciencia física’ no puede tomar como ‘modelo’ un conjunto de «entidades» superiores, cuyos teoremas físicos sobre los conocimientos físicos, químicos y médicos (*Timeo* 29c-d y 59de) oscilan entre lo verosímil y lo lúdico, sino más bien montar un modelo sobre las entidades mundanas, por lo que el “contexto explícito del *Timeo* es «el de una conversación sobre la *República*», tenida por los filósofos gobernantes, en el entendido de que el ‘modelo’ –gnoseológicamente hablando- es aquel

(ser) que se aprehende por la intelección conjuntamente con un *logos* (*Tim.* 28a 1-2).

Platón señalaría, en el *Timeo*, una verdad histórica, es decir, pragmática, en cuanto el contenido del diálogo posee una referencia orientativa, una conducta, una estructura del mundo, y representaría «el siempre inexperimentable, siempre inabarcable todo de la realidad» (Blumenberg 2018, 48). Ante la interrogación permanente de qué es el mundo, Platón manifiesta una necesidad implicatoria del saber, pues el *qué* remite al *cómo* omniabarcante y sustentador para orientar la forma de instalarse. Se trataría de una nueva forma, no ensayada antes por nadie, en torno a la autointerpretación del hombre en el mundo (Blumenber 2018, 145), pero intentando elucidar los límites y alcances de esa manera verosímil de conocer para organizar la convivencia humana. A esta interpretación plausible del platonismo, se le suma la *lectura alegorizada* del *Timeo* que hizo Filón de Alejandría en esta misma línea en su *De opificio mundi* 17-19:

17. (...) Cuando se va a fundar una ciudad para satisfacer los ambiciosos proyectos de algún *rey o gobernante* que, apropiándose de un poder sin límites y a la vez concibiendo ideas brillantes, busca añadir nuevo lustre a su prosperidad, algún *arquitecto experto* (...) 18. Luego, habiendo recibido en su alma, como en una cera, las imágenes de cada una de ellas, lleva consigo la representación de una ciudad concebida por la inteligencia; y después de haber retenido esas imágenes mediante su innata capacidad de recordar, e impreso sus rasgos con más intensidad aún en su inteligencia, comienza, como avezado artífice, con la vista puesta en el modelo, a construirla con piedras y maderas, cuidando que los objetos corpóreos sean iguales totalmente a cada una de las incorpóreas formas ejemplares. 19. Pues bien, en lo que a Dios hace hemos de pensar que procedió de manera análoga; que, resuelto a fundar la gran ciudad, concibió primero las características de la misma, y habiendo conformado mediante ellas un modo aprehensible por la inteligencia, fue introduciendo en acabada forma también el mundo perceptible por los sentidos, empleando para ello aquél como modelo.

Y, por supuesto, los gnósticos valentinianos (Montserrat 1985, 33). Platónicamente, el gobernante, como el demiurgo, después de contemplar las ideas, se ve forzado a volver a gobernar a sus conciudadanos, lo que para Filón y los gnósticos corresponde con la Divinidad providente, pues actuó de manera análoga. [Siguiendo al especialista costarricense en filosofía antigua Luis Fallas (1992, 283-290), y contrario a la tesis sostenida por Filón y por los gnósticos que miraron que la labor del demiurgo imitaba a la providencia divina, el ideal platónico de gobernante/filósofo/matemático de la *República* y del *Timeo* muy probablemente coincide con Arquitas de Tarento, gran estadista griego que, no obstante su talante democrático, llevó a cabo un tratamiento proporcionalista (armonía) de la ética en la política como concepto relacional que comprende la justicia y la injusticia, de donde infiere la implantación de leyes, por ejemplo, aquella que señalaba la ayuda social de ricos a pobres. Asimismo cualidades militares, propias de la clase de los guardianes, siendo el guardián por excelencia. La influencia cosmológica de Arquitas sobre Platón quedaría plasmada, por ejemplo, en su teoría de la armonía de las esferas.]

En el *Timeo* se habla de dos modelos inteligibles: el primero y superior con los ‘esquemas’/‘imágenes’ (τύποι) en la mente divina, esto es, los principios como primer modelo, cuyo criterio de interpretación estaría integrado por principios inmediatos (indemostrados, mejor dicho, en cuanto son inteligibles puros); el segundo es el mundo inteligible, los principios matemáticos (o figuras geométricas/inteligibles matemáticos) del *símil de la línea*, en cuanto idénticos como sucesión de puntos. A partir de este mundo, el Demiurgo comienza a ordenar la materia, es decir, la creación en seis días, según Filón. También para los valentinianos (Ireneo, *Adv. Haer.*, I, 5.5 y 5.6) la creación tuvo dos momentos: el del demiurgo que opera sobre las sustancias inteligibles, al crear al hombre desde la materia invisible (Gn 1, 2), y cuando este revisite al hombre con una túnica de piel (en Gn 3, 21, o «carne sensible»).

El demiurgo (δημιουργός). Ya en la cima del discurso de *Timeo* (*Tim.* 27a), el demiurgo

es la mejor de las causas (*Tim.* 29a), en cuanto ordenador, pues el mundo es una *imagen verosímil* (metafórica) sobre la cual se puede hacer un discurso que es casi-ciencia, debido a que el modelo escogido es eterno y, en consecuencia, la obra será bella, aunque jamás llegue a ser verdaderamente (*Tim.* 28a). Además, la producción del mundo fue por necesidad, según *Tim.* 30a-c, 31 a-b, 37c-d, 46c-e y 68e-69b. Así, al comienzo de la segunda parte de la cosmología del *Timeo* (48d), con el fin de salvar lo singular y extraño del embrollo al cual se enfrenta, pide el auxilio de lo *eikós*, de ‘lo-que-se-parece-a-lo-verdadero’, de tal modo que la invocación del dios se dé para que los conduzca sanos y salvos en medio de la poco usual exposición a la doctrina probable. En virtud del proceso ordenador, el Demiurgo (por su habilidad de magistrado) es «padre», porque quiere que la obra se parezca a él, y «artífice», por la atracción hacia la belleza, pero sobre todo porque es una de las causas del mundo sensible (*Tim.* 28c), dotado de cuerpo y alma como un dios viviente, el cual sirve a la divinidad misma.

La forma con la que se ha organizado el mundo es la esfera (=círculo=circularidad, que dan cuenta de la misma idea), como totalidad cerrada sobre sí misma (*Tim.* 33b). El ideal de perfección de la ordenación demiúrgica, esto es, del «viviente inteligible», encuentra su mejor expresión en el volumen óptimo de la esfera (Blumenberg 2018, 167). La esfera ilustra no solamente esa fuerza extraordinaria de comprensión de la obra del Demiurgo y a su prototipo, sino, además, la identidad de perfección y delimitación. La esfera, *metafóricamente* hablando, no agota el contenido, pues refiere, aún más, a una actividad sin movimiento, en cuanto gira sobre sí misma y

el círculo que vuelve sobre sí mismo imita el ser divino, dado que ya está hondamente implantado en la concepción del dios que actuando descansa. El curso circular de los astros se convierte en signo de la divinidad y adquiere carácter normativo para la razón humana, que se ve así convocada a la contemplación de los procesos celestiales, toda vez que allí se le representa la interna legalidad del ser verdaderamente racional: debe imitar las revoluciones estrictamente

regulares del dios, a fin de darse a sí mismo esa «forma». (Blumenberg 2018, 168-169)

Too lo cual descansa sobre *Timeo* 47c y 90c-d, en tanto el Demiurgo configura sin lugar a dudas el cosmos de tal modo que cumple las pretensiones de la máxima racionalidad, pues la esfera normativiza tanto el cosmos como la razón del hombre, dándole al cosmos inteligibilidad y, al hombre, la medida operativa de su conocimiento desde los procesos celestiales.

Al señalar la prioridad de la esfera, entra en juego ni más ni menos que el continuo espacio-tiempo. La riqueza de la esfera como *metáfora* de conocimiento de esa relación inasible entre ambos (espacio-tiempo). Como cualquier otra relación de las figuras en el espacio, esta no puede ser traspasada a este mundo empíricamente, ya que está más allá del tiempo no porque lo integra, sino esencialmente porque «es figura siempre dibujable, nunca dibujada, comienza donde acaba» (Murillo, 1987, p. 17). Asumida así, la esfera no tiene diferencia entre posibilidad temporal y necesidad consumada del tiempo. Epistemológicamente, esto señalaría que es tan necesario lo que se dice (*δόξα*) del ente aparente como la verdad: ente y apariencia son inseparables a nivel cognitivo, ya que la esfera es el camino de Parménides, según la manera órfica y pitagórica, y que simultáneamente se acerca al fuego heraclíteo en su fluencia, o a cualquiera de los otros elementos.

La esfera/círculo/circularidad [véase Proclus, *In Timaeum* III, p. 134 y 144, edición de Thomas Taylor (1820)] es la ‘imagen perfecta’ porque metafóricamente funciona como síntesis lograda del concepto y de la apariencia (Murillo 1987, 23). Si hay metáforas, es porque hay «participación», pues lo sensible no es un símbolo arbitrario de lo inteligible; hay imágenes esenciales que se vinculan inherentemente a la realidad misma, de lo sensible al sentido, mediadora de los dos mundos. En el *Timeo* (33b, 44b, 62d, 63a y 73e), Platón usa las palabras griegas *σφαῖρα* (esfera), *σφαιροειδής* (forma esférica), *κυκλοτερής* (circular), para señalar que la ‘esfera’ representa algo completo, acabado y pleno, es decir, autosuficiente. La esfera, o mejor aún, la idea de la esfera, es una de las ideas sugerentes

que persisten en el tiempo, cada vez que el espíritu humano intenta comprender lo incomprendible y, en particular, cada vez que intenta encontrar una representación figurada de lo que es difícil -si no imposible- expresar a través de la palabra. Considerada la más perfecta de las figuras geométricas, la esfera refiere a una imagen de plenitud por ser la figura geométrica que presenta una mayor simetría, en virtud de lo cual todos los poliedros regulares pueden inscribirse en la esfera (Cf. Euclides, *Elementos* XIII, 13 y ss.). Respecto de la aparición del universo, este no es producto de un proceso natural de generación, animal o vegetal, sino de la aplicación de diversas técnicas, pensado así, en su conjunto, por el dios (demiurgo) que «siempre es» (*Tim.* 34a), con lo cual asemeja al dios con las formas inteligibles, el cual es bueno (*Tim.* 29e-30a) y, aunque el mundo sensible ha nacido, la intervención del dios no es «creación», sino «ordenación», ya que los elementos existen, en forma de boceto, antes de que inicie su labor. La esfera sobre todo, pero cualquier otra figura, *participa* de las ideas, porque las ilumina (es luz). De esta manera, como señaló F. Cornford (2007, 184), la «existencia de las Formas se infiere de la distinción entre el conocimiento (...) y la opinión verdadera», como apunta Platón en *Tim.* 51d. Roberto Murillo (1987, 26-27) lo sintetiza magistralmente: «La luz inteligible hace que las ideas sean y que sean conocidas, las hace patentes ante la inteligencia, proviniendo de la idea del bien (...)», y como lo señala Platón, en *Rep.* 508d-509a, al reconocer que el Sol (Proclus, *In Timaeum* III, p. 1) da a los objetos visibles no solamente la facultad de ser visto (ὄψια), sino además la génesis, el crecimiento y la nutrición (εἶναι), aunque él mismo no sea génesis.

No obstante su carácter omnisciente, el demiurgo no es omnipotente ni creador de la nada, debido a que las formas inteligibles (Ross 1993, 154) y la materia espacial o χώρα existen sin su concurso. La razón por la cual los objetos sensibles se diferencian está en la materia-espacial (χώρα), en cuanto receptáculo del devenir, captable solamente por medio de un «razonamiento bastardo» (*Tim.* 52b) y sin el auxilio de la percepción sensible. Cumplida su labor, ya que ordenó el universo según figuras y números

(*Tim.* 52d-53c), el demiurgo se retiró del universo (*Tim.* 42e), pues él es autárquico (*Tim.* 33d).

El alma del mundo (ψυχή τοῦ κόσμου) y **las figuras geométricas**. El alma del mundo es anterior al cuerpo del mundo debido a su estructura matemática (formas inteligibles) y movimiento circular, por lo que ella es el agente *mediador* (este es su estatuto) entre el ser -del cual participa- o formas inteligibles eternas y el devenir o mundo sensible en movimiento, porque es una mezcla (*Tim.* 37a-b) de lo Mismo (lo inteligible), de lo Otro (lo sensible) y del Ser (de ambos, cuya plasmación objetual no implicaría una esencia en sentido estricto, sino pensado como un principio más).

Pero, ¿existe alguna relación entre el alma del mundo y la matemática -tesis a fin de cuentas en la que estamos interesados por la correspondencia con la gnosis judía (Filón) y con la gnosis valentiniana-? Para responder a esta pregunta se debe recurrir a Proclo, cuya interpretación posterior permite clarificar la gnosis valentiniana que fue anterior, pues buscaron un conocimiento que fundamentara el microcosmos desde el macrocosmos. En este sentido, los valentinianos habrían podido influir sobre Proclo de Lisia (412-485 d.C.).

Para los neoplatónicos, entre ellos Proclo, fue una equivocación (Montserrat 1985, 35-36) asociar el alma del mundo con una entidad *matemática* por su estado intermedio, por lo que algunos la llamaron «número». Se pueden agregar también a los que afirmaron que el alma del mundo es una entidad geométrica derivada del punto -indivisible- y de la extensión -divisible-.

Proclo concibió que la esencia del alma del mundo no solamente es aritmética, en cuyo caso no sería ni continua ni geométrica, pues no habría discontinuidad en ella, sino ambas. Debido a esto es posible pensar que tanto el Demiurgo como el alma del mundo serían *metáforas* según proporción: el demiurgo es al Intelecto (función superior cognitivamente) lo que el alma del mundo es al Demiurgo en doble vertiente (metafóricamente): en cuanto ‘constructor’ es δημιουργός y ποιητής; en cuanto ‘engendrador’ es πατήρ, si se recuerda la metáfora del mundo como viviente animado (*Tim.* 41a). En consecuencia, y tal y como se

observa en el desarrollo del *Timeo*, Platón se vio obligado a admitir una progresiva sustitución del demiurgo por el alma del mundo, a fin de salvar las apariencias.

Se puede conjeturar, entonces, que el alma del mundo ni es una forma inteligible inmóvil ni una forma sensible corruptible, pues su naturaleza es híbrida y difícil de asir. El alma del mundo ejecuta el movimiento circular porque «tiene que imitar amorosamente a la razón y sin embargo no puede hacerlo adecuadamente» (Blumenberg 2018, 173). Platón dio una ‘imagen’, hasta donde se lo permite aquello que procura alcanzar, en lugar de un concepto, por lo que re-produce a la vez una metáfora de lo reproducido y una metáfora del no-poder-alcanzar. Pareciera que Platón hipostasió metafísicamente la estructura de la metáfora misma para poder expresar la idea de lo ‘reproducido-no-alcanzable’, estableciendo de esta manera un frágil puente entre el obrar del Demiurgo, el Alma del mundo y el mundo sensible.

Sin embargo, *Timeo* sigue buscando, y describe al *alma del mundo* como un artefacto, mejor aún, elige una especie de esfera armilar (*Tim.* 36b-d), por lo que, en la línea de la *República* VI, el alma del mundo sería la mediadora o *mediedad* (¡como en la gnosis valentiniana!) geométrica entre lo indivisible y lo sensible, y habría de ser asociada a todas las ciencias matemáticas [aritmética, geometría, estereometría, astronomía y música (*Rep.* VII, 521c-531c)]. De ser así, que la esfera/alma del mundo sea ‘armilar’, del latín *armilla*, ‘brazalete’, indicaría que, al estar formada por varios anillos/círculos/brazaletes, ella misma (como la Tierra desde el centro) puede fijar la posición de todo en el cosmos, incluyendo la posición de los astros, por supuesto, porque las esferas son imágenes con el círculo del alma formadas por el demiurgo (Proclo, *In Timaeum* III, p. 144). Es decir, nuevamente, el alma del mundo –como lo es idealmente el demiurgo– permite el acercamiento cognitivo al cosmos, y aunque nos deje sin certezas, ya es bastante con esta *mediedad* que es verosímil (*In Timaeum* III, 153): el círculo de lo Mismo, en el conocimiento de los inteligibles, conoce los sensibles como paradigmas; y el

círculo de la Diferencia conoce los inteligibles, como en imágenes (*In Timaeum* III, 161).

Según Proclo (*In Timaeum* III, 121), el círculo es una representación del espíritu: el círculo matemático adquiere un sentido metafísico en cuanto se torna autorreferencial dado que todos sus puntos dicen relación con otro punto central, por lo que adquiere carácter de autorreversibilidad (*In Timaeum* III, 126), como indica Di Pascuale Barbanti (1993), ya que posee en sí lo mismo y la diferencia. El círculo expresa tres rasgos del conocimiento: persistencia, demostrabilidad y revisabilidad, ya sea que se esté hablando geométrica, metafísica o antropológicamente, respectivamente. El alma, indica R. B. Onians (1999), también es un círculo como lo es el mundo, el tiempo y la historia (*In Timaeum* III, 144), puesto que la circularidad cubre como con un velo (*In Timaeum* III, 147).

Si el alma del mundo tiene carácter de mediador (intermediación), entonces sería posible una asimilación del alma del mundo a la matemática, supuesta la construcción de un artefacto a partir de una materia ($\chi\acute{o}\rho\alpha$ o género, lo Otro) y de una configuración (especificación o forma inteligible, lo Mismo), en cuya relación estructural mutua se solucionaría desde el sistema, en la relación entre espacio y número –o entre materia y forma–, pues ella misma se aplicaría en distintos niveles ontológicos (empírico y racional) jerárquicamente dentro de las formas inteligibles (inmóviles), y entre estas y el mundo sensible (móvil) por medio de la relación de participación.

En consecuencia, si se soslaya la metáfora del alma del mundo, no habría «inteligibilidad del mundo sensible por medio de la matemática» (Montserrat 1985, 37-38). (Claro está que la afirmación anterior es falsa, pues existirían otras maneras de explicar que el mundo sensible sea susceptible de matematización, por ejemplo, la kepleriana, en cuya explicación la necesidad geométrica penetra en el cosmos por conducto de la materia). El carácter operativamente matemático del alma del mundo se mostraría sobre el medio espacial o $\chi\acute{o}\rho\alpha$, que fue también denominado por Platón ‘nodriza y madre’, la entidad es casi-sustantiva y casi-inteligibile (*Tim.* 51a-b), es la causa errante y, por ello mismo, es un

«pensamiento bastardo» (*Tim.* 52b). No remitiría sino a dar lugar o a hacer lugar como receptáculo espacial de los elementos y sus transformaciones, por lo cual se habla de un «tercer género», puesto que tendría la capacidad de recibir las imágenes de las ideas sin desfigurarlas ni deformarlas, es decir, es el lugar que no deforma los fenómenos. Así pues, *χώρα* anuncia dos características: «ser aquello *de lo cual* lo generado está hecho y aquello *en lo cual* lo generado se genera» (Costa 2011, 15).

Este carácter aproximativo a lo que es esencialmente *χώρα* se debe a que la mente humana no puede aprehender esa realidad y debe ser acercada dando rodeos. Pero, como indicó J. Burnet (1902, 344), lo que tenía claro Platón era que lo corpóreo puede reducirse completamente a la extensión geoméricamente limitada, pues ella es un sistema de conocimientos válido por sí mismo. Dicho de otro modo, los modelos geométricos son inteligibles demiúrgicos que imitan los cuatro elementos naturales y simultáneamente las esferas celestes de los cinco astros conocidos, y que en su ordenación remiten a los cinco sólidos regulares (simétricos), como un código eficiente de la naturaleza. La cuestión de fondo es la naturaleza del receptáculo del devenir, ese algo oscuro y difícil que ni «los sentidos ni la mente pueden comprender de un modo adecuado» (Guthrie, 1998, V, p. 301). Y, ante el problema de los números irracionales, adicionalmente los pitagóricos no dieron un tratamiento aritmético a todas las magnitudes geométricas (diagonal de un cuadrado de lado 1, por ejemplo), y menos al espacio. *La explicación del espacio no podía ser aritmética, lo cual tenía claro Platón.*

La solución platónica fue perspicaz: se debía ‘geometrizarse’ el espacio y la aritmética, con lo cual se resolvía el problema de los números irracionales, por ejemplo. Por ello Platón postula este espacio cuya continuidad geométrica y mensurable a través del número se dé directa e indirectamente, como lo muestra el proceso de constitución de los cuerpos físicos (*Tim.* 53c-57a). Por cierto, el orden de los elementos tendría un sentido físico, siendo la geometría la ciencia del espacio, magnitudes, singularidades y accidentes. Así pues, la geometría es el supuesto de las ciencias físicas porque *χώρα*

sería la extensión ‘formable’, cuya inteligibilidad estaría dada por su comprensión y no por uso, en virtud de lo que «algo» estaría conformado, para configurar un universo geométrico, esto es, matemáticamente universal, en las proposiciones del *Timeo*, después de indagar los fundamentos de la ciencia de la φύσις.

La naturaleza puede ser explicada en su multiplicidad por medio de un camino unificador y totalizador de la naturaleza, a saber, la cuantificación matemática. Dicha interpretación de la naturaleza sitúa el alma del mundo no como un simple principio de movimiento, sino como el *orden de ese movimiento*, por lo que el acto de ordenación de ese movimiento no es otro que el *acto mismo de la configuración geométrica* del continuo espacial o *χώρα* (*Tim.* 30a, 36d-e, 52d-53b), como advirtió convincentemente J. Montserrat (1985). [El proyecto unificador del *Timeo*, guardando las distancias del caso, pasó de adorar a Dios a venerar al Platón intérprete divino de la naturaleza, y el *Lógos* se hizo hombre para llamarse luego Newton quien, tras un vigoroso acrisolamiento durante varios milenios, hizo parir al alma del mundo llamándola gravitación universal. Poniendo entre paréntesis a Newton, la genialidad de la gnosis cristiana consistió en verse a sí misma como la continuación (filosófica) discontinua (judeocristiana) del divino Platón.]

Se trataría de una epistemología, de una metaciencia o conocimiento intelectual mediante hipótesis y construcción (geométrica). El conocimiento hipotético-constructivo es «al mundo sensible como el conocimiento directo de las ideas es al mundo inteligible» (Murillo 1987, 32). La geometría construiría su objeto inteligible empleando el conocimiento sensible como símbolo/instrumento/metáfora, pero no como un fin. Este sería un camino ascendente desde la geometría hacia la verdad: las figuras geométricas (imágenes estilizadas) no son el principio de todas las cosas, sino un término medio entre lo sensible y lo inteligible, «una versión del “entre”, de la participación» (Murillo 1987, 33).

La *διάνοια*, cuyo arquetipo es la geometría, sería la estación necesaria para liberar el alma de las ataduras corporales y un ejercicio propedéutico para la dialéctica. Ni filosofía

científica ni matemática universal, la *διάνοια* es la más clara visión del ser y de lo inteligible por medio de la ciencia dialéctica que tiene por principios hipótesis (*Rep.* 511c-e), siendo un conocimiento intermedio, no *νοῦς*, sino discursivo (*διάνοια*: geometría) entre la opinión y el entendimiento, haciendo uso de imágenes doblemente estilizadas, en cuanto debe superar de alguna manera toda representación. A este respecto, se trataría de una 'segunda navegación' (*Fedón* 100 a-b), la cual explicaría el reinicio dialéctico del proceso cuando la hipótesis sostenida ya no es robusta:

Porque no estoy muy de acuerdo en que el que examina la realidad en los conceptos la contemple más en imágenes, que el que la examina en los hechos. En fin, el caso es que por ahí me lancé, y tomando como base cada vez el concepto que juzgo más inmovible, afirmo lo que me parece concordar con él como si fuera verdadero, tanto respecto de la causa como de todos los demás objetos, y lo que no, como no verdadero. Pero quiero exponerte con más claridad lo que digo; pues me parece que tú ahora no lo comprendes. -No, ¡por Zeus! -dijo Cebes-, no del todo. -Sin embargo -dijo él-, lo que digo no es nada nuevo, sino lo que siempre una y otra vez y también en el coloquio no he dejado de exponer. Voy, entonces, a intentar explicarte el tipo de causa del que me he ocupado, y me encamino de nuevo hacia aquellos asertos tantas veces repetidos, y comienzo a partir de ellos, suponiendo que hay algo que es lo bello en sí, y lo bueno y lo grande, y todo lo demás de esa clase. Si me concedes y admites que eso existe, espero que te demostraré, a partir de ello, y descubriré la causa de que el alma es inmortal.

Este concepto (*hypothémenos lógon*) sustituye el *lógos* por *ὑπόθεσις* (*Fedón* 101d). Al ser se llega con el estudio del no ser. Esto es una aporía: antes creíamos saber -dijo qué era el ser, ahora no (*Sofista* 244a).

La fundamentación de una cosmología *more geometrico* introduciría dialécticamente una gradación de verdades para así hallar los criterios aceptables o rechazables, sin caer en el dogmatismo. La geometría aportaría criterios para

llegar a un auténtico conocimiento de las causas, mejor aún, de las concausas, de los fenómenos naturales. El gobernante filósofo debe relacionar los saberes naturales con aquellos de orientación práctica, como lo es la política, indagando y encontrando los principios que se encuentran en los círculos que mueven los cuerpos celestes y las ecuaciones de estos, como el demiurgo, que diseñó inteligiblemente las órbitas celestes y después obra los astros antes de que las recorran. El cosmos se vuelve comprensible al conocer las causas.

Un mundo con alma: el ser humano, un microcosmos. Aunque los seres con alma fueron ordenados jerárquicamente (*Tim.* 35a-b), el ser humano posee la misma estructura anímica que los dioses y los demonios y también la composición material de todos los demás animales (cuatro elementos). Sin embargo, su cuerpo es corruptible -mas no el cuerpo del mundo- y el alma humana pasa por diferentes cuerpos dependiendo del nivel de contemplación en la vida anterior (*Tim.* 90b-92c).

El alma posee una primacía sobre el cuerpo que es lógica, en la medida que es inteligible, y ontológica, pues siendo simple y elemental, es sinónimo de inteligencia (*Fedón* 66c), gracias a que el demiurgo confió a sus asistentes el alma humana (*Tim.* 41c). Pero su condición natural (incorpórea) la une a lo sensible y a lo inteligible, aunque la inmortalidad (la razón) del alma se debe a que es una mezcla de los «restos» (*Tim.* 41d) del alma del mundo. Esto no implica que el alma sea anterior al cuerpo en su nacimiento (*Tim.* 69d-72e), ya que Platón mantiene la clásica composición tripartita de la *República*, con evidente tinte político. Dicha inmortalidad no tiene que ver con una existencia eterna, sino con una continuación material de animación de las estrellas y los planetas en el espacio y tiempo. Pareciera que las Formas penetran en los particulares (formas inmanentes) a fin de explicar las cualidades de los mismos (*Parménides* 130b), aunque, en el *Fedón* 100d, se insinúa que la *presencia* o *asociación* de las formas inmanentes permite que la Forma pueda actuar como causa de cualidades en la cosa, siempre expresada a través de metáforas poéticas, por lo que se puede

conjeturar que de la mano con los atributos accidentales (tamaño) hay otros esenciales (vida, por ejemplo) que, si se pierden, es suficiente para la pérdida de la identidad de la cosa. Sócraticamente, hay que «cuidar del alma» (*Fedón* 107c) con el dominio de sí mismo, la justicia, el valor, la libertad y la verdad, con el fin de que los sabios y los buenos hallen la bienaventuranza futura progresando dialécticamente hasta llevar lo mítico a «lo más posible», pero sin negar la seriedad de los mitos (Guthrie IV, 352).

La muerte es la separación del alma del cuerpo. Sin embargo, para el filósofo su vida está orientada a independizarse del cuerpo. Si su finalidad es la sabiduría y la verdad, el testimonio engañoso de los sentidos y las confusiones de las emociones deberán llevarlo al razonamiento; el verdadero conocimiento no se puede alcanzar en esta vida, pero sí se puede purificar el alma de la corrupción del cuerpo (Guthrie IV, 318). La finalidad de la vida en el cuerpo es ser el eslabón para liberar el alma, ésta es la verdadera libertad. (Como claramente lo sostienen asimismo los gnósticos.)

Dado que los contrarios originan los contrarios, lo bello ha sido feo y lo justo ha sido injusto, hay dos procesos (*Fedón* 70c-72e: alternancia). La vida y la muerte son parte de un proceso tan familiar como dormir. Esto se relaciona con el recuerdo (*Fedón* 72e-77e: anámnesis) de las cosas conocidas anteriormente. Se sabe que la igualdad existe en sí y por sí misma; y si ciertas cosas «se esfuerzan» por ser semejantes a otras, es necesario admitir que se tiene un conocimiento previo de esa otra cosa, mediante la cual se recupera la noción de ella, en dependencia de los sentidos, adquirida antes del nacimiento (Guthrie IV, 319).

Ahora bien, puesto que el filósofo es un peregrino (*Fedón* 78b-84b) por lo sensible, las realidades que existen por sí mismas son inmutables, cognoscibles por el alma que es inmortal y divina. El peregrinaje del filósofo lo debe llevar más allá de las tribulaciones de la vida a fin de que el «entrenamiento para la muerte» le permita traspasar los barrotes de los deseos del cuerpo y del carácter engañoso de los sentidos. Aunque muchos prefieran ser misólogos, investigar la realidad implica mirar los objetos «como si

estuviesen reflejados en un argumento razonado» (Guthrie IV, 323), haciéndole caso al juicio menos vulnerable y a lo verdadero en consonancia con él, aunque Platón teóricamente afirma -y no es su caso- la posibilidad de que la inmortalidad del alma pueda ser un engaño (*Fedón* 91b). Este proceso cognitivo reitera una sabiduría que alude a una purificación permanente, semejante a los cultos místéricos que prometían a los iniciados los beneficios tras el rechazo y hostilidad contra el cuerpo.

En el principio era Ἔρως. Si nos atenemos a las ideas platónicas vertidas en el *Banquete*, la visión antropológica poco más o menos se resumiría en que la producción de los varones sucedió primeramente (primer nacimiento), pero los que vivieron una vida «moralmente injusta» reencarnaron en mujeres (segundo nacimiento), mientras que los que en vida se alejaron de la ignorancia reencarnaron en pájaros o animales. Esta mentalidad llevó a considerar el varón como el género más fuerte (*Tim.* 42a), pues las mujeres poseen, en consecuencia, menos vigor físico y una condición que las degrada moralmente a servir de prisión para los hombres, dignas de castigo (*Leyes* VI 780e-781d y XII 944d-e). Doble es el castigo para el hombre: moralmente por su degradación moral y reencarnatorio en el cuerpo de una mujer.

En el *Banquete*, Platón desarrolla un encomio de Eros. Siguiendo a Hesíodo, es a Fedro a quien corresponde «con buena fortuna» hacer dicho encomio. Eros es un dios «grande» y «admirable» entre los hombres como entre los dioses, pues es el dios «más antiguo» (*Banq.* 178a 8-b1). Este es el primer discurso pronunciado en el *Banquete*.

Seguidamente, corresponde a Pausanias su turno (segundo discurso). Puesto que hay dos Afroditas, la Vulgar y la Celeste, hay dos Eros. Uno representa el amor físico con mujeres o con muchachos (*Banq.* 180c-185c); al otro, al ser huérfano de madre, nada femenino lo acompaña y es el que guía el amor entre varones basado en la simpatía intelectual. Hay una dieta amorosa: así como los cuerpos sanos y enfermos tienen deseos contrarios, como en la medicina o en la música, el Eros bueno da elementos moderados

y saludables. Pero, para comprender el poder de Eros, es necesario conocer su naturaleza y su presencia en la historia de la humanidad.

Eríximaco (tercer discurso) sigue la línea de Fedro: Eros es un dios «grande» y «admirable» que tiende hacia todo, lo cual lo hace responsable de los quehaceres humanos y divinos (*Banq.* 186b 1). Cierra sus palabras remarcando superlativamente el poder que tiene (ἔχειν δύναμιν) Eros «tan abundante» y «grande».

En el cuarto discurso (*Banq.* 189d-193d), Aristófanes refiere superlativamente (193c-d) a Eros como «el más amigo de los hombres» (189d 1), su auxilio y médico de enfermedades (189d 1), curadas por él (189d 2 y 193d 5), produciendo mayor felicidad (193d 5) para la raza humana. Parte de la enfermedad que produce el amor es la nostalgia por el ser amado y el ansia de unírsele, en una fusión de cuerpos y almas, sin lugar a dudas de índole erótica, lleno de «embraceos and orgasms» (Bloom, 2001, p. 105). Todo esto se inserta en el marco de una explicación mítica sobre la génesis del hombre (al estilo de Hesíodo en *Trabajos y días* 109-201 y en *Teogonía* 535-616: Zeus, siempre victorioso, siempre, aunque se le enfrenten humanos y dioses, y la moraleja de que los hombres deben ser piadosos), aunque más propiamente sobre el origen de la naturaleza del hombre (ἀνθρωπίνην φύσιν, en *Banq.* 189d 5). El énfasis de Aristófanes en el diálogo es claro: la naturaleza humana de antes no es la de ahora (189d 6), aunque Eros beneficia al máximo, con lo cual proporciona mayores esperanzas (193d).

Antes había tres sexos (189d 7): masculino, femenino y andrógino (ἀνδρόγυνον, 189e 2). Los individuos eran esféricos (189e 6) y andaban verticalmente. La *causa* (190a 8) de ello es que los machos surgieron del Sol, las hembras de la Tierra y los hermafroditas de la Luna, en virtud de lo cual su redondez (y nuevamente la circularidad, Platón usa cuatro veces la palabra κύκλος, para indicar la semejanza con sus progenitores). Llenos de fuerzas (poder) y soberbia quisieron subir al cielo a atacar a los dioses. Como *consecuencia* (190c 1), Zeus ideó de manera brillante (no más protagonismo) partirlos por la mitad (190d 1 y 190d 7) -y no matarlos ni permitir su insolencia- para debilitarlos (=insignificancia

del andrógino y egoísmo de Zeus) y, además, los amenaza si siguen en su arrogancia (190d 5, porque podría ser peor), les dio la vuelta a las caras hacia el lado cortado, les arrancó la piel uniéndolos en el centro para formar el ombligo, y envió (don de mando de Zeus) a Apolo (190e 2-5) para que les curara las heridas. Hecho esto, a cada uno (en su alma) lo invadió un deseo de unirse con su otra mitad (191a 5-8: la añoranza [191a 6] por la mitad perdida) los lleva a la muerte -pues dejan de comer-, hasta que Zeus, compasivo, vuelve a intervenir con su poder ahora altruista. Traslada, cómicamente -quien habla es Aristófanes- sus órganos reproductores hacia delante. Las mitades pueden tener un reencuentro gratificante, mientras dura el abrazo en unidad. Además, el nuevo estado del hombre implica la reproducción sexual, a través de lo masculino en lo femenino (191c 3-4).

En el principio, la naturaleza humana permitía ser sujeto de acción, ahora es neutra, pues refiere a la «mitad». Todo este proceso sucede (191c 8) gracias a ἔρωσ (el amor, en *Banq.* 191d 1) que puede curar (191d 2) y reunir la naturaleza humana de dos en uno, como fue antiguamente (191d 1-3). Las mitades de los varones son atraídas por varones, las de las mujeres lo son por mujeres (lesbianas) y las mitades masculinas de los andróginos son heterosexuales, en virtud de lo cual son aficionados a las mujeres y adúlteros y, similarmente, las mujeres hacia los varones y adúlteras. Sentir preferencia por el otro sexo (el contrario) parece ser una actitud censurable moralmente, pues terminan en el adulterio.

Originariamente, el amor (ἔρωσ) es, entonces, algo mucho más intenso y hondo en el alma (192c 7). Para mostrar el carácter misterioso del amor en el lecho, aparece el dios Hefesto (192d 4-e 5), el herrero. [Hefesto es un dios artesano, como el demiurgo (Yahvé, dios menor) de los gnósticos, pero de los hombres, no del cosmos.] Las palabras de Hefesto son memorables: si realmente quieren permanecer unidos por siempre, él podría soldarlos en un único ser (192e 1) siendo uno solo, completo (192e 10). Sin embargo, es Ἔρωσ personificado el único mediador (193a 7-b 2) entre los dioses y los hombres, a fin de que los hombres sean piadosos en todo y, por ende, el amor que se deriva de él conduce a la unidad

del ser o al Bien (206a, en boca de Diotima), contrario a la multiplicidad (mal) a la que lleva la soberbia, marcada por la impiedad.

El quinto discurso es de Agatón. No escatima elogios superlativos para Eros: «el más feliz» de todos los dioses por ser «el más bello» y «el mejor», es «el más joven» (*Banq.* 195a 6-8), contrario al primero de los discursos, en el que Fedro señalaba la antigüedad de Eros. La loa que rememora los superlativos atribuidos a Eros continúa en todo el 197d.

Estos discursos son la antesala de la recapitulación del discurso ideal (discurso 6) de Sócrates (atribuido a Diotima en el que Eros es intermedio/equilibrio: ni bello ni feo, ni sabio ni ignorante, ni mortal ni inmortal, camino necesario de ascenso hacia la Belleza (=Verdad) en sí [211d 2 y e 1, 211e 3 y 210a 5-6]) y del discurso realista (discurso 7) de Alcibiades (que muestra lo que había producido Sócrates en él: el deseo de unirse a lo bello, es decir, el deseo de compartir la experiencia del amor con el alma hermosa, aunque Alcibiades era uno de esos cuerpos bellos [Cf. Suárez de la Torre, 2002, pp. 90-91]). Los cinco discursos están llenos de superlativos con gran cantidad de adjetivos de cantidad y magnitud («mucho», «todo», «grande») y de términos muy positivos ontológicamente («belleza», «felicidad», «poder», etc.) y, de manera interesante, la esfera de dominio de Eros que incluye a hombres y dioses (discurso 1 y 3), a hombres vivos y a los muertos (discurso 1), la *polis* como a los particulares (discurso 2), sin olvidar que Eros es viejo (discurso 1) y joven (discurso 5).

En el principio era Eros (*Banq.* 189a y ss.), el cual originó tres sexos. Eros es un *δαίμων*: está entre los dioses y los mortales, llevando las súplicas y sacrificios hacia arriba y las órdenes hacia abajo. Por ello, para celebrar el nacimiento de Afrodita, Poros se emborrachó y Penia lo halló dormido en el jardín de Zeus, siempre *buscando la sabiduría* que es bella (*Banq.* 203d7 y 204a-b), muriendo y reviviendo, entre la sabiduría y la ignorancia. Como el bien, el amor es un deseo («intermedio») de posesión permanente. «Eros, pues, a lo sumo es un filósofo, porque representa el amor de la belleza, y la sabiduría es lo más bello» (Guthrie, IV, p. 372). Su condición de

intermediario entre los mortales y los inmortales lo vuelve oscilante como el camino del sabio.

Detrás del deseo erótico, hay un anhelo de inmortalidad (*Fedón* 208a 7). El filósofo logra su inmortalidad al entrar en contacto con las Formas divinas y eternas, en el caso del *Banquete*, por medio de la *anámnesis*, que se vincula con la reencarnación y la inmortalidad, pues son inseparables (*Fedón* 79d). Él es un «tercer tipo de enamorado», más allá del disfrute de su amado y de la prohibición de amarlo, sin que le importe el carácter y la disposición del amado, más bien contemplando al amado sin desearlo (*Leyes* 838e y 837b-d), como Sócrates: «el político ideal que nunca participó en la vida pública (*Gorg.* 521d), la encarnación del Amor que es una prueba contra toda tentación sexual, el sileno feo que es “divino y dorado, bello y maravilloso” en su interior» (Guthrie, IV, 381), llegando con ello al platonismo posterior.

Aquí podríamos atrevernos a hacer un vínculo entre el *Banquete* de Platón y el *cristianismo gnóstico*. La mentalidad platónica sobre la homosexualidad resulta ideológica, pues esa amistad erótica no lleva a la consumación física, con lo cual se podría atisbar ese carácter despectivo que tuvieron los gnósticos por el cuerpo y, en general, por la procreación (generación), cuyo estado convertiría el deseo descontrolado en un deseo de saber (gnosis), con la consecuente salvación no por medio de la gracia (tras la caída del pecado original sexualizado, marcado por el desenfreno erótico), sino en una salvación a través del conocimiento (y autognosis), centrado en sí mismo y no en el/lo otro. Jesús salvador es el *Eros benefactor* que permite, como un médico, volver a la naturaleza original (verdadera), pero no es ni el demiurgo (Yahvé disminuido) ni Zeus (Padre de todos).

V. La alegoría. La alegorización platonizante. Gnosis

Como ya fue indicado en los Preliminares, no solamente la alegoría resulta una categoría compleja¹⁵, sino que, en la gnosis, se convierte,

según esta investigación, en la clave interpretativa de aquella. En consecuencia, es necesario precisar qué es la alegoría en sus múltiples sentidos, pero sobre todo filosófico (*metafísico*), ámbito propio de este estudio.

La alegoría. En sentido general, la alegoría es «un tipo de comparación extensa, ausente de nexos -a diferencia del símil narrativo- que traduce a términos imaginarios una realidad» (Romojaro, 1988, p. 43), de tal modo que las entidades son remitidas propiamente mediante el relato mítico de la creación literaria.

En esta línea de comparación, Quintiliano, en *Instrucciones oratorias* VIII, 6, 44 y en IX, 2, 46, indica las múltiples acepciones de la palabra ‘alegoría’. En particular, este romano distingue entre la alegoría y la ironía, siendo esta última lo contrario a una comparación, mientras que la primera indica la mezcla entre dos planos que se ponen en un tipo de relación comparativa. Escribir una obra alegórica implicaría que su sentido aparente refiera a «otro» sentido. De esta manera, cuando se interpreta alegóricamente (alegorizar), se explica la obra como si hubiese «otro» sentido del que ella da cuenta, otro sentido que se conjetura. Se entiende, pues, que en la alegoría una misma palabra puede expresar contenidos diversos según los distintos niveles de sentido, ya que remite a referentes distintos, los cuales están dispuestos de tal modo que el referente primero puede fungir como significante del segundo.

La alegoría puede ser perfecta o imperfecta. La primera (*tota allegoria* o perfecta) no permite ninguna huella léxica de pensamiento tomado en serio; la segunda (*per mixta apertis allegoria* o imperfecta) manifiesta lexicalmente que el pensamiento mentado sea tomado en serio. La primera es propia de la poesía; la segunda, de la prosa en la que se expresan los mitos. [También llamadas por Eco (1999, 73) 1) alegoría *productiva* o poética y 2) alegoría *interpretativa*.]

La fuerza discursiva de la alegoría es doble y radicaría en que expresa realmente una cosa que simplemente es indicada. Es decir, la alegoría siempre consiste en la segunda parte de la comparación, el sintagma del primer contenido (en la presente investigación, a saber los contenidos judíos y los cristianos) es alegorizado en

el segundo (los contenidos de la gnosis), debido al encubrimiento del primero. Lo primero es mitológicamente oscuro o ambiguo, lo verosímil; lo segundo es lo probable (la gnosis) según la labor de esclarecimiento que se lleva a cabo con la herramienta hermenéutica (alegoría), de los contenidos platónicos (platonización), pues se trataría de prolongar la actividad mitopoyética (Eco 1999, 69). Esto equivale a decir que una cosa es lo dicho en las palabras y, otra, el *sentido profundo* de esas palabras (sintagmas) que se quiere mostrar tras la alegorización, y manteniendo cierta continuidad narrativa/discursiva¹⁶, pero trasvasando esa figuración. Esta exégesis o atribución simbólica permitía recuperar las mismas verdades doctrinales de los libros revelados a través de signos comprensibles, verdades que podían resultar abstrusas en su literalidad y en la formulación teológica. Cuando no hay concepto, hay alegoría para construir el concepto. Esta pansemiosis metafísica elimina las representaciones (literales, fabulosas) y pone figuras (racionalmente inquisitivas o revolucionarias), como lo señala W. K. C. Guthrie (1965, II, 13) respecto del uso de la alegoría por parte de Parménides. En síntesis, hay un vínculo entre alegoría y metafísica, un suave camino que no excluye mito y filosofía, contrario a la herencia kantiana que atribuye a Platón el inicio de la tradición teórica, pero con el agravante de rebajar «la decisiva importancia de los mitos en la obra platónica» (Blumenberg 2018).¹⁷

Platón no fue un alegorista retórico ni física ni moralmente, debido a sus conceptos de la poesía y del lenguaje, y cuyos estudios de las relaciones de la poesía y la filosofía lo llevó a la expulsión de los poetas en su *República* (607b): la razón fundamental es que la poesía alegoriza el mundo de la verdad y crea un mundo de ilusión y fantasía (*Rep.* 603b), imitando con ello la parte irracional del hombre, lo que mejor recibe el público (*Rep.* 604d, en correspondencia con la contraposición entre el filósofo y la multitud en 487d y 499e). La falta de correspondencia con la realidad, es decir, su uso, fue lo que molestó a Platón de los poetas épicos (*Ión* 533d-534e). Sin embargo, dado que Platón explica el sentido profundo (=otro sentido) de los relatos/mitos que inserta o intercala en sus diálogos para evitar

conjeturas arriesgadas (=contenidos diversos y distintos de los deseados), podríamos afirmar que, por ejemplo, el relato de la Caverna (*República* VII), del Anillo de Giges (*República* II) o del Anillo del arte (*Íón*), fungirían como referentes del significante del segundo. Platón sería, pues, un alegorista que usó la alegoría interpretativa o imperfecta, pues sostenía que el pensamiento lexical (alegorizado) debe ser tomado en serio.

En la línea de lo axiológico, Platón indica una fuerte objeción contra la exégesis alegórica retórica, porque imita la parte irracional del alma, lo cual se refuerza si se piensa en el papel de la educación de los niños en la *polis*. Las licencias que se da el poeta socavan el fin político de la educación, esto es, la ley, aunque en las *Leyes* (829c-e) no se expulsa a los poetas, sino que se les censura. La valoración de la exégesis alegórica es negativa a este respecto, porque está por debajo de la *episteme*, su verdad es incierta y, además, moralmente falsa. Los poetas son ignaros.

El filósofo es un *dialéctico* que hace uso del mito (metáforas), no un alegorista en sentido estricto (retórico). Así pues, Platón usa el mito por su «extenso ámbito de sugerencia» o polisemia, sin que se agoten las posibilidades del símbolo. Y el mito está pleno de metáforas alegorizables. La metáfora (*μεταφορά*) sí está relacionada con el cosmos. Debido a esta relación, Platón ejerció su sentido metafórico cuando no podía definir la idea de bien, la participación o el estado ideal (Murillo 1987, 35); de este modo, para describir las realidades desbordantes, inventa mitos/metáforas. Nuevamente, Platón es perspicaz: el *voûç* se aproxima a la totalidad por medio de espejos hasta las ideas mediante la imaginación, pues depende de los sentidos en donde comienza, va procesualmente de la mano de la imaginación por un «entre» que aparece –sea como *diálogo* o *metáfora*– como *Diferencia* o como *Forma*, o como ambas.

La ontología platónica es aporética, por ello al final de su vida vuelve a lo verosímil (las ideas cosmológicas o los orígenes legendarios de Atenas), ya que trata «verosímelmente de lo opinable (más) que de manera inverosímil sobre lo absoluto» (Murillo 1987, 40), porque este

enigma designa contradictoriamente algo real, y hay que utilizar metáforas, pues logra comunicar la unidad en la diferencia, pero no se trata de una imagen sensible, sino de una *imagen arquetípica*, nacida en la imaginación.

Sin embargo, el alegorismo también logró sobrevivir, no obstante el desprecio y crítica platónica, a la crisis de la *polis* griega y al proceso de helenización, nada menos y nada más que en la gnosis cristiana.

La clave: la alegorización platonizante.

Los contenidos judíos y cristianos serían la respuesta humana al pavor que produce la realidad. Con la alegorización platonizante, los gnósticos dejan a un lado ese pavor, debido a la separación/quiebre entre el *λόγος* (razón/hombre) y el *κόσμος* (realidad/mundo), puesto que ellos encuentran en los mitos platónicos una dimensión simbólica (probable) que es un inagotable depósito de «representaciones-modelo enteramente elementales» (Blumenberg 2018, 40). Así, frente a la pregunta metafísica por el puesto del hombre en el cosmos, la gnosis responde alegorizando platónicamente los contenidos judíos y cristianos. Los gnósticos van de la representación judeocristiana a la presentación gnóstica por medio de la alegorización de esos contenidos en clave platónica. El *Timeo* dejó atrás el Paraíso (protección=*Génesis*), es decir, la caverna, para situarse en el *κόσμος* a fin de hacerlo familiar y accesible; no es una *παιδεία*, sino una *μετάνοια* (redención).

La ortodoxia de los heresiólogos de la Gran Iglesia, con sus desafortunadas expectativas de sentido fijo, dio una posición al nombrar a lo sin-nombre por medio de la ortodoxia doctrinal, en lugar de dar ‘rodeos’ y ‘digresiones’, lo cual impidió que emergiera una relación del hombre con la realidad indirecta, complicada, aplazada y, sobre todo, metafórica (Blumenberg 2018, 27), tomando «rodeos» como lo hace la gnosis desde la alegorización platonizante con el coraje para conjeturar.

La verdad de la ortodoxia es la *adaequatio rei et intellectus* (adecuación entre la cosa y el entendimiento), mientras que para el platonismo es *adaequatio intellectus ad rem* (adecuación del entendimiento a la cosa), en la medida en que

hay *metaforización* a través del mito y, para los gnósticos, *alegorización platonizante* de los contenidos judeocristianos, asumiendo la función de la metáfora en sentido invertido. Dicho de otro modo: la metáfora es el pensamiento concebido ya en imagen (=énfasis en lo mítico), pero la alegoría es la imagen (lo mítico) concebida ya en pensamiento (=énfasis en lo concebido según la gnosis), en cuanto racionalización (contenidos platónicos) de lo mítico (contenidos judíos y cristianos).

Se pasa de lo cristocéntrico (ortodoxia) a lo cosmocéntrico (gnosis), porque en el *Timeo* el mundo se vuelve cercano tras la comunicación con la verdad alegorizada a través de la matematización (geometrización) del espacio. No más gracia venida de la divinidad, sino el conocimiento de sí y del cosmos como redención. Por naturaleza, no hay nada (bienes) privado por ocupación, sino que la tierra es de quien la trabaje, ya que el hombre es quien coopera con la Naturaleza o divinidad, no quien la administra. Asimismo, sin la gracia desaparece la autoridad por sucesión –apostólica–, ya que la verdad no cae estrictamente del cielo sobre la mente de ningún mortal, sino que debe ser buscada en todas direcciones inquisitivamente.

Para la Patrística, la potencia de la verdad (o metafórica de la majestad) es tan grande que nadie puede sustraerse de su luz, pues ningún argumento cristiano necesita más que de sí mismo. La apologética caminaba en la potencia de la verdad (metafórica), mientras que la gnosis lo hizo en la violencia de la verdad (alegorización), pues todo lo verdadero es «adquisición, ya no un don; el conocimiento adquiere carácter laboral» (Blumenberg 2018, 56). El modelo explicativo del platonismo es un *modelo implícatorio* (H. Blumenberg) porque está orientado a un trasfondo metafórico que no tiene que expresarse lingüísticamente, pero que hipotéticamente puede aproximarse en enunciados complejos que sirven de ‘guía’ para ser leídos y, al dar estructura al mundo, su contenido determina una conducta (el ‘cómo’) para instalarse en el inexperimentable todo de la realidad (el ‘qué’). El gnóstico no tiene que ocuparse por la consistencia eidética de la Naturaleza, basta que conozca las reglas constitutivas (geométricas)

y las fuerzas de los procesos naturales (necesidad) para «poderlo todo» (metafórica de la verdad). Se ejerce un derecho de soberanía, porque la gnosis es la continuación del platonismo y su plenitud en el largo proceso de liberación como autognosis.

Simultáneamente, la divinidad trascendente deja de ser *pura actualidad*, expresada metafóricamente en imágenes mecánicas de la naturaleza con un mínimo ser-por-sí-mismo y mero objeto de uso, ahora es *pura actividad*, en imágenes orgánicas en el sentido platónico del alma del mundo, que nace y es inmanente. En la construcción del mundo, Platón señaló, en el *Timeo*, que esta se lee en una sedicente *esfera armilar*, es decir, «en un modelo mecánico de las órbitas de los cuerpos celestes; y sin embargo, lo que ahí configura el Demiurgo es, como totalidad, un “ser vivo”, una totalidad orgánica» (Blumenberg 2018, 107). La primera esfera de las órbitas celestes tiene un impulso cinético inmediato; mientras que el segundo actúa anímicamente, dado que el alma del mundo estaba pensada para generar automovimiento primario y el movimiento era un fenómeno fundamentalmente orgánico. El demiurgo no es un maquinista, sino un geómetra. Ahora el mundo del hombre son los signos no del Absoluto, sino los que él mismo establece en «su» mundo y por medio de «su» mundo. El carácter ‘laboral’ de la verdad exige dedicación a esta, es fruto del esfuerzo individual, de la *autognosis*.

Filón de Alejandría afirmó que Dios (*De opificio mundi*, 149) debía comprobar que Adán, como hombre mortal, era capaz de extraer la esencia de las cosas al nombrarlas y, de paso, contemplar los seres que las sostienen, pues el «símbolo», esto es, la armonía entre el nombre y la cosa (*Legum allegoriae* II, 15), les da a los descendientes de Adán y, por supuesto, a Moisés, una competencia lingüística que se trasluciría en la versión de los LXX, manteniendo la «forma» en el griego y la «idea original» del texto hebreo, pero que, en el caso del *Génesis*, exigiría una lectura parcialmente alegorizada (*alegorización parcial*), porque de plano Filón hizo un voto de confianza por el platonismo, detalle esencial que heredó el judaísmo del helenismo. La esencia de

las cosas pasa por la lengua griega, incluida la versión de la *Torá* de los LXX.

En cuanto al relato del andrógino respecto de su fuente órfico-babilónica, los especialistas lo señalan como la fuente común del mito bíblico del *Génesis*. Ambas tradiciones responden al mismo esquema: «perfección original de una unidad dual, transgresión orgullosa del hombre, mutilación operada por la divinidad ofendida, el error trágico de las mitades del hombre dividido, esperanza de reconciliarse en el tiempo de la unidad perdida» (Chinchilla 1995, 24). En Platón, los andróginos caen en la ὄβρις, nada menos que el exceso contra los dioses, por ello Zeus los dividió, para minimizar su fuerza. Los amantes separados siempre sufren; los andróginos poseen una fuerza extraordinaria y tienen forma esférica.

Los gnósticos probablemente vieron en el relato del *Génesis* tanto a Dios como a Adán como andróginos, en cuanto la creación se lleva a cabo a imagen y semejanza, varón y hembra. Pareciera entonces que, antes de la caída, había una bisexualidad o ‘cohabitación’ armónica entre lo masculino y femenino, como lo señalaron los círculos rabínicos (en el *Zohar*, *verbigratia*), cuya androginia reflejaría la bipolaridad divina. El *Evangelio de Tomás* vislumbró, con los eones Jesús y Magdalena, que el Reino vendría empujando a que la mujer se haga varón (logon 114), desde el andrógino platónico, cuando los dos se hagan uno, serán Hijos del hombre (log. 106). Muy probablemente se está ante la alegorización platonizante tanto del *Génesis* como de *Gálatas*

3, 28 -que reza que no hay «ni varón ni hembra»- así como en *Romanos* 12, 4-5, cuya fusión sexual será llevada a cabo íntegramente en cada uno de los miembros en el Cristo. La androginia sería sinónimo de perfección espiritual en ese camino de liberación (autognosis) hacia la trascendencia.

A partir de lo dicho, la alegoría es un relato simbólico o alusivo; pero *alegorizar* es hacer un sistema de relaciones entre dos mundos desde el aspecto literal (mítico) y el significativo (por ejemplo, en símbolos cosmológicos, teológicos o morales), pues ofrece la ‘imagen/arquetipo/modelo’ de un mundo real (segunda significación) en una trama ficcional (primera significación), lo cual le da un valor abstracto/filosófico a la alegorización.

Los gnósticos desgajaron de los contenidos judíos y cristianos una significación que no pretendían los autores del AT y del NT, de modo que, cuando los gnósticos leyeron, en cierto modo descubrieron *símbolos* en un espacio ideal superior en los sentidos secundarios, hallando sentidos ‘serios’ (Morier 1981, 61 y ss.) de la realidad, no imaginarios, de los contenidos judíos y cristianos por medio de la alegorización platonizante.

El plano imaginario Σ se descompone en elementos ($\sigma_1, \sigma_2, \sigma_3 \dots \sigma_n$) y su correlativo plano real Y también ($\gamma_1, \gamma_2, \gamma_3 \dots \gamma_n$), en correspondencia miembro a miembro (γ_1 con σ_1, γ_2 con σ_2, γ_3 con $\sigma_3 \dots \gamma_n$ con σ_n) tras la alegorización en la gnosis de los contenidos judíos y cristianos:

Relato del *Génesis* y evangélicos (Σ) → *alegorización* → **Relatos gnósticos (Y)**

↓

(contenidos platónicos que llevan a...)

| | |
|--|--|
| Dios uno (← lo verosímil =mítico) ↓ | Dios/Pleroma |
| Inteligible, pero incomprensible | Cognoscible (lo probable =discurso) por la alegorización platonizante de la gnosis de los contenidos judíos y cristianos |
| Sabiduría | Sabiduría/Logos que desgaja la divinidad |
| Yahvé/Dios (en sí mismo) | Yahvé menor (Dios disminuido) |
| Yahvé/Creador (de la nada de todo) | Demiurgo/Alma del mundo/Mediedad |
| Jesús/Hijo ontológico/resucitado | Jesús/Eón Salvador/ilusión muerte en cruz/ resurrección espiritual |
| Ángeles/Demonios | Eones según estrato |
| Mundo material perfectible | Mundo material imperfecto |
| Mal como accidente de la creación | Mal parte de Sabiduría (divinidad) y el mundo |
| Macho y hembra en el Paraíso..... Hombres de carne y hueso..... | Andróginos como partida y llegada Hílicos, psíquicos y neumáticos |
| La verdad se revela (gracia), es hallada | La verdad es secreta, para iniciados, se busca (lo probable) |
| Quienes conocen la verdad serán libres | Solamente unos pocos elegidos se liberan por medio de la gnosis (ya filosofía cristiana/platónica desde la alegorización radical =metadiscurso) |
| Retorno a los orígenes | Retorno al verdadero origen, pues la enseñanza es volver a cantar al oído las antiguas melodías en el Reino, dominio del Padre de todo |

La gnosis va de lo verosímil (*Génesis* y evangelios) a lo probable (platonismo) por medio de la función referencial de una **alegorización radical**. Mejor dicho, para la gnosis, Platón metaforizó la cosmogonía, la cual devino en cosmología por el rigor demostrativo de la ‘ciencia’ y por la certidumbre (necesidad de las leyes naturales). Sin embargo, los gnósticos alegorizaron a Platón convirtiendo el platonismo en un realismo metafórico, el cual es la explicación más plausible en la medida que mezcló la realidad y la metáfora. Los contenidos judíos y cristianos son lo verosímil (mítico), el platonismo es lo metadiscurso (realidad metaforizada) y la alegorización platonizante de esos contenidos es lo discursivo (probable).

Tras la alegorización platonizante, la gnosis cristiana deja de ser simplemente un capítulo

torcido de la teología oficial para ser entendida como un sistema en sí mismo absoluto (‘suelto-de’, una primera filosofía cristiana/platónica), en cuanto transe todas las articulaciones del sistema en su corazón y en todas las respuestas que ramifican el sistema: qué somos, de dónde venimos, a dónde vamos, por qué estamos salvados, cuál es nuestro verdadero nacimiento y cuál nuestro renacimiento. Desde la alegorización platonizante, la gnosis revela, como filosofía, una visión de la divinidad que se identifica con un conocimiento de sí mismo, que no se limita a una contemplación desinteresada, sino que es eficiente por sí misma. Esta raíz es de veta filosófica. Como en la filosofía griega desde Sócrates, la gnosis es un *μυστήριον* en cuanto conocerse a sí mismo o alcanzar la gnosis es lo mismo: parcela de lo Superior, caído y a la vez inmortal. La

gnosis, por ende, no es una mera deformación de la doctrina cristiana oficial.

La alegorización platonizante, como clave metafísica de la gnosis, le permitió a la gnosis judía (de manera blanda o parcial con Filón de Alejandría) y, sobre todo, a los gnósticos cristianos, no rebajar al Dios creador, ni multiplicar el número y las genealogías de los ángeles, ni lanzarse en contra la *Ley* de Moisés ni en contra de los evangelios canónicos, sino a montarse sobre esos contenidos judíos y cristianos para ‘ajustarlos’ a sus intereses filosófico-religiosos, por lo que el camino de la gnosis judía hasta la cristiana no tiene que ver con una secta precristiana, sino con una continuidad discontinua a través del judaísmo platonizado alegóricamente de Filón hasta la gnosis como una filosofía que alegoriza platónicamente los contenidos cristianos, en la que se respeta la particularidad de cada una de las escuelas gnósticas, pero unidas metafísicamente por un sistema categorial platónico alegorizado y vehiculados por la alegorización platonizante, cuyo producto final es la gnosis cristiana.

Podría decirse entonces que una ‘clave’ es un *patrón* que muestra, como hipótesis explicativa, una regularidad. La alegorización es ese patrón que permite (re)comprender la variedad de los contenidos de las escuelas gnósticas en el corazón de la metafísica gnóstica (sistema). Los criterios usados por el cristianismo paulino para valorar durante casi dos mil años permitieron ver con ojos críticos las nociones de la gnosis, pero no lograron ver ni las imágenes (metáforas) ni los conceptos nuevos de la gnosis, por ello en esta investigación dichos criterios no se abandonaron, sino que fueron evaluados y la gnosis es reubicada conceptualmente a partir de la alegorización platonizante.

La alegorización es un patrón heurístico para descubrir esas imágenes y nuevos conceptos de la gnosis de tal modo que, en la recurrencia del patrón, los textos gnósticos apuntan en esa dirección, pues vistos en su conjunto y, en particular, en el papiro gnóstico *Oxyrhynchus 1081*, transmiten la sólida impresión del platonismo y, a la gnosis, la convierten en la mejor herencia del platonismo dentro del mundo cristiano. Los racimos o indicios de textos gnósticos permiten

llegar verosímelmente a esa presencia alegorizada del platonismo.

La hipótesis explicativa describe ese patrón de la gnosis en su estructura metafísica, capturando la ‘esencia’ filosófica de manera decisiva. La hipótesis muestra sencilla y contundentemente que la gnosis se arma como un mecano metafísico –novedoso en su tiempo- tras la clave de la alegorización platonizante, lo cual se verá aplicado/desarrollado, en particular, en el capítulo VII.

VI. Traducción del fragmento gnóstico *Oxyrhynchus Pap. n. 1081*

El texto en cuestión es tomado de Grenfell y Hunt (1915, VIII, 16). Según palabras de Aurelio de Santos Otero (1963, 82), este papiro pertenece «al siglo III o IV. Fue hallado en *Behnesa*». Sin lugar a dudas, este papiro contiene una conversación de Jesús con sus discípulos, en el cual salta a la vista su carácter gnóstico. Grenfell y Hunt llevaron a cabo un trabajo enorme de crítica textual, la cual lleva a indicar en esa versión crítica (16-17 y 19), debido a los espacios dañados del papiro, y tras la reconstrucción de aquel (18), en unas ocasiones las letras y en otras los términos que, con alto grado de probabilidad, podrían ser plausibles en el texto y en el contexto gnóstico.

El papiro *Oxyrhynchus n. 1081* muestra de manera determinante y condensada los contenidos judeocristianos en clave gnóstica, como se mostrará en el capítulo VIII de esta investigación. Además, por tratarse de un papiro del siglo IV, a finales de la gnosis y en clave valentiniana (la mayor escuela de la que se tiene conocimiento a través de gran cantidad de textos de Padres de la Iglesia en los primeros siglos y confirmada recientemente por los manuscritos de *Nag Hammadi*), la elección del papiro tiene que ver con el carácter de síntesis de ideas del papiro y que, con el pasar de los siglos, muestra la continuidad del pensamiento gnóstico a lo largo de los primeros cuatro siglos de la era cristiana, y porque permite, en el contexto de esta investigación, interpretar el papiro en clave de la *alegorización platonizante* y, a la vez, a toda la gnosis para validarla como la primera filosofía cristiana.¹⁸

Oxirrinco es un yacimiento arqueológico situado en la antigua ciudad del mismo nombre, e identificado por primera vez por uno de los compañeros de Napoleón Bonaparte durante una expedición militar y científica a Egipto (1799-1802), *Vivant Denon*. Sin embargo, el yacimiento no fue nuevamente visitado con fines científicos hasta 1897 por S. P. Grenfell y S. Hunt, cuyo fin primordial de la visita era buscar papiros. Los papiros que fueron hallados a millares y escritos en griego y llevados a Inglaterra para hacer la serie de los *Oxyrhynchus Papyri*, en varios volúmenes. Posteriormente, otro papirólogo llamado Pistelli también llevó a cabo excavaciones en Oxirrinco. En 1992 hubo la primera *Misión Mixta Hispano-Egipcia en Oxirrinco*, además del estudio y excavación de la Necrópolis Alta, se propuso proseguir la excavación de la ciudad a cargo de Rogelio López y, posteriormente, de Antonio López.

Esta locación es la actual *El-Bahnasa*, en la provincia de Minia, situada a unos 190 kilómetros al sur de El Cairo, a la orilla izquierda del Bahar-Yusef o brazo del Nilo que riega el oasis El Fayum y que desemboca en el lago Karum, en el límite mismo del valle fértil con el desierto libíco. En la tercera de las tumbas, fueron hallados dos sarcófagos rectangulares, hechos de piedra, en cuyos muros hay tres escenas osiriacas pintadas, de fecha romana, y en una de las cuales se observan, en mal estado, dos peces afrontados, de los cuales uno como mínimo es un oxirrinco, gracias a lo cual se atestigua el culto al oxirrinco en Oxirrinco mismo.

Como se puede inferir a partir del culto al oxirrinco, Oxirrinco tuvo una importancia capital a nivel económico, religioso y cultural no solamente durante la época greco-romana (a través de unas relaciones privilegiadas con Alejandría), sino además hasta la dominación árabe. La extraordinaria ubicación estratégica de la ciudad la hizo el nudo de comunicaciones tanto fluviales como terrestres con los oasis del desierto occidental (Amer 2001, 3-9).

Una acotación previa y breve respecto de la traducción. Si bien las traducciones elegantes tienden a ser ejemplares por muchas razones, la traducción que se hace es intencionalmente cercana a la lengua original más que a un castellano

pasablemente correcto, de tal modo que se respeta, en la medida de lo posible, el sentido a la letra. Traducción del texto en verso.

[Verso] 1-24: «(...) En verdad, la naturaleza visible, disuelta por un gran anquilosamiento y una gran corrupción, no aniquila la naturaleza de las cosas incorruptibles. El que tenga oídos más allá de los saludables/naturales, que escuche. Yo hablo a los que están vigilantes. Todavía mencionó y dijo: “Todo lo que fue engendrado “de la tierra”/de la corrupción muere, como nacido de la corrupción corruptible. Y lo que nace de la incorruptibilidad no muere, sino que permanece incorruptible, como nacido de la incorruptibilidad. Algunos de los hombres se extraviaron al no ver la corrupción ...»

Traducción del texto recto.

[Recto] 25-43: «Los que son discípulos: “Señor, ¿Cómo vamos a hallar la fe?” El Salvador les dijo: “Atravesando de las oscuridades a la luz de las manifiestas (=“visiones”?), y esta emanación de la inteligencia les mostrará a ustedes cómo se debe encontrar la fe manifiesta del Padre que no tiene padre. El que tenga oídos para oír, que oiga. El dueño de todas las cosas no es el padre, sino su progenitor. Pues el padre es principio solamente de las cosas que han de venir, el padre es dios, el progenitor de todas las cosas desde su nacimiento hacia adelante...»

VII. Interpretación del papiro *Oxyrhynchus n. 1081* desde la alegorización platonizante y en relación con los contenidos platónicos y los judeocristianos

Se mantiene la transcripción literal de las palabras y expresiones griegas del texto tal como lo hicieron Grenfell y Hunt (1915, VIII, 16) y se sigue la reconstrucción plausible (en el Anexo X) de Aurelio de Santos Otero (1979, 82-83), quien a la vez confronta las versiones de Grenfell y Hunt (1915), de Klostermann en Klein (1929) y Bonaccorsi (1948).

[Verso] 1-24: (...) En verdad, la naturaleza (η φύσις) visible («εμφανες»), disuelta (λυθεισα) por un gran («πολλη») anquilosamiento («ναρκη») y una gran («πολλη») corrupción («φθορα»), no aniquila («ου φθινει») la naturaleza de las cosas incorruptibles («των αφθαρτων»). El que tenga («εχων») oídos («ωτα») más allá de los saludables/naturales («των ακοων»), que escuche («ακουετω»). Yo hablo («λαλώ») a los que están vigilantes («τοις εγρηγορουσιν»). Todavía («ετι») mencionó y dijo: “Todo («παν») lo que fue engendrado («το γεινομενον») “de la tierra”/de la corrupción («απο της φθορας») muere («απογεινεται»), como («ως») nacido («γεγονος») de la corrupción corruptible («απο φθορας»). Y lo que nace («γεινομενον») de la incorruptibilidad («απο αφθαρσιας») no muere («ουκ απογεινεται»), sino («αλλα») que permanece («μεινει») incorruptible («αφθαρτον»), como («ως») nacido («γεγονος») de la incorruptibilidad («απο αφθαρσιας»). Algunos («τινες») de los hombres («των ανθρωπων») se extraviaron («επλανηθησαν») al no ver («μη ειδοτες») la corrupción («φθοραν»)...

Este fragmento papiráceo es una pequeña joya de la literatura herética y muestra los restos de un apócrifo perdido. Esta literatura -que hacía eco del texto evangélico joánico (Jn 21, 25 y 20, 30)- dio pie a que la gente sencilla imaginara cosas nuevas sobre el personaje Jesús, su vida y su mensaje. Pero a la sencillez de la gente los ‘herejes’ unieron su astucia que, entre otras cosas, incluyó, en el caso de los gnósticos, como ha sido demostrado, el uso del platonismo alegorizado. No en vano Agustín de Hipona (354-430) escribió sobre la literatura evangélica apócrifa que era posible hallar en ella «algo de verdad» (La ciudad de Dios XV 23, 4). En este sentido, también este fragmento carece de verdad histórica, la cual es reemplazada por episodios inscritos en el marco del uso que se le dio al platonismo para sostenerlos en continuidad con los contenidos judíos y los cristianos.

Insiste el autor del fragmento en que la corrupción es transitoria según las palabras del Maestro, debido a que la incorrupción es *esencialmente eterna* y no reconocer esta verdad es la causa del error. «La naturaleza visible» -que

son expresiones del cuerpo, en alusión a Gen 1-2)- por contraposición a las invisibles/incorruptibles -las del alma y de la mente-, incrusta las segundas en el interior asociadas con un poder misterioso (DialSal 127). En la creación (*Génesis*) habitan los hombres por la mezcla platónica de los cuatro elementos (DialSal 133 y ApocJn 21), en consonancia con el pensamiento platónico del *Timeo*. Las cosas incorruptibles incluyen a los discípulos, por don del Pleroma, aunque estén en deficiencia ontológica (DialSal 139).

Si bien el fragmento papiráceo de este estudio no refiere ningún vínculo del «Salvador» con María Magdalena, los gnósticos afirmaron que esta fue la discípula sobresaliente, la compañera por excelencia debido al carácter dual de los eones (DialSal 140), pues ambos revelan lo cósmico (DialSal 143). A este propósito, el autor del *Diálogo del Salvador* pide entender que el Salvador está acompañado por Magdalena. Si bien en DialSal 144 se enfatiza que para «lograr salir de la corrupción de la carne» es necesario orar donde no haya mujeres, a renglón seguido señala que eso no significa aniquilar las obras de la feminidad, «no porque haya otra manera de engendrar, sino para que cese la generación». E indica María Magdalena: «No serán eliminadas jamás». El que tenga «*oidos que oiga*», es decir, más allá de los oídos naturales (ApocJn 1), los mismos son los «vigilantes», hombres perfectos (ApocJn 2).

Salta a la vista que el texto refiere a una restauración pleromática: los llamados son los espirituales (andróginos, platónicamente hablando); los demás, los psíquicos (varones, pero no mejores [ApocJn 14]) y los hílcos (mujeres), aunque bien orientados, están fuera del banquete nupcial con la divinidad, pues los dos últimos son moralmente censurables por su adulterio y la gnosis afina más esta idea platónica señalando que «toda relación sexual habida entre quienes no son semejantes entre sí constituye un adulterio» (EvFlp 42b). El camino de los espirituales es el verdadero camino, es la vía de los perfectos en ascendencia espiritual, incorruptibles -a los cuales los psíquicos no pueden captar, esto es, no unen el todo con la luz de acuerdo con la voluntad del Padre (HipArc II 87)-. La incorruptibilidad, propia de «*las cosas incorruptibles*», implica un

estado espiritual sin ira, sin envidia y sin celos, sin apetencia y sin satisfacción respecto de todo (ApocJn 25). Se trataría de un alma «salva» -sin carne- en la que la potencia predomina sobre el espíritu, es fuerte y huye de la perversidad, cuya vigilancia del Incorruptible le salva dándole «el reposo de los eones» (ApocJn 26).

Pues bien, el Hijo vuelto hacia el Padre es Intelecto distinto, pero vuelto hacia sí es el Intelecto múltiple, el Todo de los nombres del Padre, en sus atributos, como una Totalidad (Pleroma), por lo que la constitución del Pleroma, en sus notas esenciales, muestra un carácter emanativo del proceso, es decir, toda pareja inferior es un reflejo de la superior en tanto se complementan (pleromáticamente). Por ello el cuerpo jerarquizado del Pleroma es una armonía entre voluntad y conocimiento, en cuanto la libertad rige el proceso de organización de las entidades personificadas según las dignidades individuales pleromáticas, esto permite explicar el drama de la conducta inusual de Sabiduría, el último de los eones, haciendo hincapié en ese carácter irreversible de sus decisiones. Puesto que Sabiduría «pensó irreflexivamente», esto es, la Sabiduría teórica tuvo una intención indiscreta porque creyó poder complementarse con la suma masculinidad como si fuera producto de ella y no de entidades inferiores, pues reflejó en ella un despropósito en cuanto en su fantasía extravió la organización de las entidades complementarias.

El ascenso gnóstico supone un corazón puro (*Marsanes X 1, 1-68, 19*) que les permite no ser afectados por los males. Esta certeza de reposo en el «ápice de conocimiento» les permitirá conseguir la ausencia de pasión y de división de la unión (como en el mito platónico del andrógino, en los orígenes, y que se narra también en HipArc II 94). A ver: esta «incorruptibilidad» no se adquiere por la gracia divina, sino que es propia de los bienaventurados que hayan hablado de ella y adquirido por sí mismos (1ApocSant 11), puesto que es una *autognosis* que permite enviar a otros, como Santiago (cuyo parentesco [cf. Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, IV 22, 1, 4-5] con el Salvador le da la función de dirigente/autoridad del grupo), enviar a los «amados» o «santos» (1ApocSant 16), *id est*, la comunidad gnóstica. En consecuencia, el

problema esencial de la gnosis no es moral (pecado), sino epistemológico (la ignorancia) [EvFlp 123d), como en el platonismo. Las «cosas de naturaleza visible», o lo nacido de lo corruptible, perecerá (SabJC 98).

Hay que decir que Jesús, del que se hablará al interpretar la segunda parte en prosa del papiro, es el engendrado por el dios inferior para enseñar a las almas el camino de la rectitud y así darles la salvación en el seno del universo demiúrgico, según los gnósticos valentinianos, y de cuyo sistema gnóstico nos llegaron gran cantidad de textos por medio de los heresiólogos. El universo demiúrgico se da en el seno de Israel abriéndose a toda la humanidad, debido a lo cual el mensaje se les da a los judíos para llevarlos «por el camino de la justicia», de los dos tipos de hombres: los psíquicos y los espirituales. Los primeros son los «llamados»; los segundos, los «elegidos». Israel es un fragmento aislado de bien y de virtud en el conjunto de un mundo de perdición. El espacio de Israel Sabaot, hijo de Yaldabaot, es inferior y exterior al Mundo Espiritual Superior (*Origen del mundo*, NHC 11, 5). De esto se sigue que la «Iglesia», dependiente de los psíquicos, haya mostrado no «las cosas incorruptibles», sino la iglesia del «Jesús anímico», debido a que el dios Sabaot engendra dos hijos, Israel y Jesús el Cristo. En el Mundo Inferior, coexisten dos poderes: uno maléfico, del demiurgo originario, llamado Yaldabaot con sus ángeles o diablos, el cual pervierte las instituciones salvíficas (cf. AdJud); otro benéfico, regente del pueblo de Israel, llamado Sabaot, en el seno del cual se produce el movimiento de salvación de los seres anímicos (Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.* I, 6, 2).

La vida de los espirituales es ascender en perfección, ser *incorruptibles*. Despojados de lo cósmico (impuro/corruptible), van en ascenso o unificación pleromática (TrTri 118). Pero todo necesita de la redención, desde el hombre, los ángeles y el Pleroma hasta el Hijo, ya que este último ha de retornar a su situación primera de Hijo en el seno del Padre, debido a la bondad paterna, en una perfección cognitiva en que se está sin conocerse (TrTri 90 y 91). Los espirituales son el Hombre inmortal andrógino (Eug 76), el primer eón (Eug 85), su nombre masculino es

«Intelecto engendrado perfecto» y su nombre femenino es «Sapientísima Sabiduría generadora» (Eug 77), como lo apuntamos al final del capítulo IV de esta investigación al desarrollar las ideas antropológicas de Platón en el *Banquete*.

En el gnosticismo valentiniano, el demiurgo es ignorante al principio, beneficiándose de un grado inferior de salvación con aquellas almas que le pertenecen, en un conocimiento limitado de las realidades superiores. No se observa rastro en este papiro de que el demiurgo sea el diablo ni de que vaya a ser aniquilado al final de los tiempos, como apunta el *Apócrifo de Juan*. Tampoco se observa el fraccionamiento en dos del demiurgo: uno como el diablo y otro como su hijo, este último regente de un espacio superior con acceso a un grado de conocimiento de las realidades superiores, como se enuncia en el *Evangelio de Judas*, aunque sí nos da la licencia para hablar en términos generales, también en el *Oxyrhynchus* 1081, del «Jesús anímico», puesto que el mundo salvífico de lo humano queda escindido entre la *corruptibilidad* de los psíquicos y la *incorruptibilidad* de los espirituales.

Los doce «discípulos» son los encargados de dominar sobre el mundo demiúrgico porque se ejercitaron en las cosas divinas, los verdaderos sacerdotes, pero cuyo título deviene en la vanidad del espacio anímico de la «Iglesia», llena de usurpadores (o sacerdotes/maestros libertinos del error) y cuyos evangelios canónicos son contradichos por la gnosis cristiana, debido a que para los gnósticos los evangelios canónicos son ambiguos en tanto comunican equivocadamente la comprensión del mensaje del Jesús anímico. Es harto conocida la queja en las *S. Escrituras* hebreas (II Reyes 17, 7-23; II Reyes 21, 1-9) y en el *Nuevo Testamento* (Rom 1, 29-31; 1Cor 5, 10 ss; Gal 5, 19) sobre la corrupción de los sacerdotes y de los representantes del pueblo. Más aún, doctrinalmente, para los gnósticos el mayor error es la «resurrección de la carne», la que rechazan totalmente, y en virtud de lo cual es falso que «serán como los ángeles del cielo» (Mt 22, 29-30). «Jesús no salió del sepulcro», y mucho menos la carne (*sárx*) ha resucitado. Los gnósticos son una comunidad de iniciados que más bien creen en una resurrección espiritual debido a «la naturaleza de las cosas incorruptibles», siendo

Dios Uno (Padre) y todos los humanos iguales. Si existen los espirituales, los verdaderos gnósticos, debe haber especulación de las verdades de fe, esto es, autognosis. Contrariamente, la Gran Iglesia representaba para los gnósticos la creencia equivocada de un Dios todopoderoso que permitió la resurrección de la carne, un Dios Uno, que no es sino el demiurgo y que no es Dios, cuya unidad de naturaleza sirve para justificar a los monarcas secularmente y a los obispos eclesialmente. El énfasis no es la especulación de las verdades de fe, sino la confesión de las mismas ante la autoridad de los señores de este mundo y de la iglesia naciente.

Solamente recibirán salvación aquellos que pertenezcan al mundo demiúrgico por la obra de Jesús; no vivirán en el cuerpo, sino en su alma en la Ogdóada, el cielo de los anímicos salvados o la Jerusalén celestial, según señala Hipólito de Roma (*Refutatio* VI, 32, 9). Si bien el *Oxyrhynchus* 1081 no conoce, como el *Evangelio de Judas*, el uso explícito del término «material», los anímicos o psíquicos serán extinguidos también como los «materiales» y, en general, toda la materia, como se indica en EvMr 7:

«La materia, ¿será o no será destruida?»
El Salvador dijo: «Toda naturaleza, toda producción y toda criatura se hallan mutuamente imbricadas, y de nuevo se disolverán en su propia raíz, porque la naturaleza de la materia se disuelve en lo que pertenece sola a su naturaleza. Quien tenga oídos para oír, que oiga» [...]

es decir, morirán, porque no hallaron a Dios dentro de ellos (autognosis), pues el yo y lo divino son idénticos y, cuando el discípulo recibe la iluminación, Jesús deja de ser su amo espiritual, debido a que los dos se han vuelto iguales. Los eclesiásticos son disminuidos espirituales porque para ellos Jesús siempre permanece distinto de la humanidad a la que vino a salvar (Pagels 2017, 19).

Aunque el Cristo Inferior comunicó la obra de su «padre» el Dios creador inferior, el cual se comporta como la causalidad eficiente respecto del mundo físico, la enseñanza se da porque son seres anímicos en tanto no son «almas justas», son incrédulas (Mt 16, 22-23), inmersas

en «*la naturaleza visible*», la Gran Iglesia, o tercer eón (Eug 86). El Cristo Superior enseña bajo la figura de un *niño* (ApPa 2 y ApocJn 1) a «*los vigilantes*», a saber, el hombre espiritual o neumático que posee la chispa luminosa procedente del Dios Supremo y que, además, son los elegidos, porque la revelación nunca vendrá de la raza humana o psíquica que está «*corrompida*». Esto equivale a señalar que quienes estén en «*la naturaleza visible*», a saber, en este entorno, no van a conocer a Jesús porque él es inalcanzable en este plano.

«*Algunos de los hombres se extraviaron porque no vieron la corrupción...*». Es decir, quienes no se abstienen del mundo, no solamente no hallarán el reino de Dios, sino además no verán al Padre/Yahvé porque no son incorruptibles, están llenos de maldad y, en consecuencia, murieron en la ignorancia. Los neumáticos huyen de las cosas ajenas, reciben insultos y persecución, lloran y son oprimidos, pero serán liberados de toda atadura (TAtl 145). Los que «*no vieron la corrupción*» están «*cautivos*» en una caverna (TAtl 143), aman el contacto con las mujeres y «*la sucia unión en ellas*», serán afligidos a causa de «*los poderes de vuestro cuerpo*» (TAtl 144).

[Recto] 25-46: Los que son discípulos («*οι μαθηται*»): «*Señor* («*κ̄ε=κυριε*»), ¿*Cómo* («*πως*») vamos a hallar («*ευρισκομεν*») la fe («*πιστιν*»)»? El Salvador («*σωτερ*») les contestó («*λεγει*»): “*Atravesando* («*διελθουσιν*») de las oscuridades («*των μενων*») a la luz («*εις το φως*») de las manifiestas («*των φαινομενων*»=¿*visiones*?), y esta emanación («*αυτη η αποροια*») de la inteligencia («*εννοιας*») les mostrará («*αναδειξειδειξει*») a ustedes («*υμιν*») cómo («*πως*») se debe encontrar («*ευρεται*») la fe («*πιστις*») manifiesta («*η φαινομενη*») del Padre («*του πατρικου*») que no tiene padre («*π̄ ρ̄ς*»). El que tenga oídos («*ωτα*») para oír («*ακουειν*»), que oiga («*ακουετω*»). El dueño («*ευρεται*») de todas las cosas («*των ολων*») no es el padre («*ουκ εστι π̄ ρ̄ς*»), sino («*αλλα*») su progenitor («*προπατωρ*»). Pues el padre («*γαρ π̄ ρ̄ς*») es principio («*αρχη εστιν*») solamente («*μονον*») de las cosas que han de venir («*των μελλοντων*»), el padre es dios («*πατηρ εστι θεος*»), el progenitor de todas

las cosas («*παντων*») desde su nacimiento («*απο γενεας*») hacia adelante («*πορω*») ...”

Este texto recto comienza con una pregunta de los discípulos al Salvador respecto de cómo obtener la fe «verdadera», a lo que el Maestro responde que la fe «verdadera» se manifiesta a aquellos que pasan de la oscuridad a la luz, pues el camino de la fe indudablemente se revela por la operación de su propia conciencia, en clara sincronía con las características de la escuela gnóstica.

Esta es una conversación entre el Maestro (Rabí) y «*los discípulos*», el equivalente al «*Jesús anímico*» (el Salvador más los discípulos). El Maestro viene del inmortal Barbeló y cuyo reino de Dios no es aquel que se relaciona con la teocracia judía, sino un reino del corazón, en el interior. Los *discípulos* son los 12 (doce), pero son los psíquicos de la Gran Iglesia quienes no entienden las palabras secretas del Maestro, reservadas para la élite de escogidos.

El segundo eón (Eug 85) es el «*Señor*», el mismo «*Salvador*», Jesús como Revelador, venido del eón inmortal de Barbelo (AdJud 35). Jesús es el hijo del dios creador del mundo (Yahvé, el Demiurgo, que procede por derivación del Dios Supremo o «*Padre que no tiene padre*»), no es el Hijo de Dios Supremo (Lc 2, 26-33), sino del «*padre*». El nombre de «*Salvador*», atribuido al personaje Jesús en lugar de «*Señor*», es una característica de la literatura gnóstica. Con el Salvador se alude a la aversión humana para con la obra creadora de Dios, pues, en un tiempo, durante la formación (hílica) del mundo material y la infusión del alma viviente (psíquica) fue posible la salvación del alma al adquirir el carácter pneumático, pues, aunque el Demiurgo se creía hacedor de esto, el verdadero creador era el Salvador, quien finalmente era el impulsor de la obra anterior (De Santos Otero 1979, 287).

El «*Padre*» a secas, «*progenitor de todas las cosas desde su nacimiento*», es el Dios Supremo o Primer Principio, de quien se debe hablar en primer lugar cuando se enseña algo sobre los seres eternos (TrTri 51, 1-8), y cuya «*fe clara*» mostrada por el Salvador, permitirá conocer al «*Padre*», en una clara insinuación de lo que es el Mundo Superior. El Padre puede

caracterizarse como «Uno solo», es decir, el Padre es en sí mismo (*autopátor*, en Eug 74), inimitable e inmutable, pero asimismo Dios de los dioses y el generador y formador de todo y, en ningún caso, engendrado, Bueno o el Bien, Plenitud sin falta. Es todo, la raíz de todo (TrTri 51, 8-57) y Señor de Todo (Prepadre/*propátor*, en Eug 74). Todo lo que no sea él mismo, por ende, queda excluido como coexistente. En consecuencia, es el totalmente Otro, sin ningún nombre en ningún sentido, pues nombrarle equivaldría a que el continente discursivo estallara a causa de su potencia: él es impalpable, invisible, incognoscible, incomprendible e inefable (TrTri 73, 18-22 y 52, 7-33 y Eug 71, 20). Es decir, al afirmar al «Padre», o «El que es», se está diciendo que Él es Potencia sin límite, poder o posibilidad que no necesita de nada puesto que se alimenta a sí misma y, en su eterna tensión, también es Bien, Bondad o Dulzura infinita, porque posee una fuerza connatural que brota espontáneamente de sí. En sentido negativo, no es una idea filosófica platónicamente ni antropomórficamente personalista (dios judeocristiano), sino que el «Uno único» hunde sus raíces «en las especulaciones metafísicas del platonismo pitagorizante en torno al primer “uno” del Parménides y al Bien “más allá de la esencia” de la República acerca de la prioridad del Principio» (García Bazán 2000, 136), en cuanto decir «Padre» permite al gnóstico reflexionar metafísicamente sobre la «Potencia» y «Bondad» al enfatizar la intención como anterior al pensamiento. En virtud de esto, para explicar la continuidad del proceso Padre-Hijo, *Madre* es el elemento intermedio como intención (*Enthymesis*) o Pensamiento paterno o en sí (Énnoia). Puede decirse que la realización completa del deseo de la Madre se muestra en la implantación del Hijo en el útero paterno: la participación sin que se debilite el Hijo en el Padre es el afeminamiento como deseo de Madre, en la medida en que la androgeneidad divina es una actividad masculino-femenina que da cuenta de cómo el Padre se ha pasado al Hijo en sí.

Por su propia naturaleza potentísima, es en sí (*autopátor*), pero no lo aísla, sino que exige un «hijo». Esta generación perenne, deseo eterno del Padre, está en relación con el deseo ilimitado del Hijo, que es potencia de conocimiento,

e intención del Padre, se concreta plenamente como Hijo seminal. El Padre es Matriz paterna encinta y vástago concebido. Padre e Hijo están en una correlación indisociable.

Los eones están cognitivamente en el Hijo, quien se revela inversamente a la gratuidad de la generosidad del Padre (TrTri 57,8-59), pues en el Hijo está todo implícito. Por lo que el Padre tiene una primera gloria: la manifestación indisociable de su poder, su voluntad y su conocimiento paternos, el Pensamiento del Padre; una segunda gloria, la aparición consustancial en el Pensamiento como noción simple o Hijo germinal; y una tercera gloria, la constitución del Intelecto, noción compleja o Hijo proferido (TrTri 67, 38-74). En esta tercera gloria la glorificación se lleva a cabo libremente por cada uno de los eones, pues es fruto de la emanación divina con el producto del libre albedrío propio de las existencias particulares en un todo. De este modo, el Padre, que no puede ser conocido por los eones directamente, a través de su Espíritu, reside en ellos, con lo cual los eones lo buscan para perfeccionarse.

El «padre» es el dios creador, el padre del «Jesús anímico», «que está en los cielos», en el entendido de que no se refiere al Mundo Espiritual Superior, sino que los «cielos» es donde habita el Demiurgo. El «padre» es el Segundo Principio (un ángel), el Autoengendrado divino de luz, también denominado Adamat o dios Yahvé, según la vía de revelación de Set (Cristo/Yaldabaot). Esta revelación sucedió porque Dios hizo que la gnosis fuera concedida a Adán y a los suyos.

Gracias al «*Salvador*», el demiurgo se manifestó, pues el «*Salvador*» más «*los discípulos*» conforman el Jesús anímico, en la medida en que contribuyen a la obra de su «*padre*» (en minúscula), el dios creador inferior. Esta soteriología ejemplar lleva a imitar la actividad del Salvador en el mundo. La aparición inesperada del Salvador impacta con su luz, pero a la vez ilumina la confusión, por lo cual frena su desarrollo (TrTri 85). En virtud de esto, los rangos inferiores (los psíquicos y los hílcos) se comportan de manera diferente ante la obra liberadora del Salvador. Los psíquicos pueden identificar la revelación de la luz y la declaran superior a las sombras

materiales. Los hílcos son presa del pánico y así se repliegan en la ignorancia, quedando aislados en la región exterior.

Cuando se habla de «*padre*», entonces, claramente se refiere al Dios creador y que «está en los cielos» (Mt 6, 9-13); en el Jesús anímico se hace posible toda oración para que la gloria sea dada al Dios creador, el único que conocían y llamaron Yahvé, el Dios de Israel. (Según los gnósticos, solamente por el «Jesús anímico» se hace posible toda oración en la medida en que dé la gloria que corresponde al Dios creador.) Lucas, en el evangelio, según los gnósticos, confundió a Gabriel, más bien este era miembro de la corte angélica del Dios creador o Demiurgo (Yahvé Dios de Israel), «principio de las cosas futuras», por lo que el Demiurgo emitió un Cristo, su hijo anímico, y María, su madre, simplemente es un canal, recibiendo de manera incoativa al Espíritu Santo (elemento divino espiritual). Tanto el Dios creador judío como el cristiano, así como el artesano del *Timeo* platónico, se comportan como el jefe de la sustancia psíquica y se origina en el buen propósito del Logos. Sin embargo, en el mundo hílico, los seres son fugaces y transitorios, pues simplemente son concreciones de disposiciones que, una vez que se actualizan, se agotan con su aparición.

Que Jesús sea engendrado por el dios inferior o Yahvé para enseñar a las almas el camino de la rectitud da la salvación en el seno del universo demiúrgico, es decir, en el *seno de Israel* abriéndose a toda la humanidad, pues les habla a los judíos para llevarlos 'por el camino de la justicia', debido a que el Demiurgo (Dios de Israel), burlado o indignado con Adán y Eva, los arrojó del paraíso, instalado en el cuarto cielo de Mercurio, revistiéndolos con la túnica de la carne, vehículo necesario para descender por la esferas de Venus, el Sol y la Luna, lo cual les otorga visibilidad (*corruptibilidad*) y que, al llegar a la Tierra, es envuelto en el cuerpo orgánico material y que es el producto inevitable del deseo natural de la generación. Sin embargo, la salvación anímica de parte de Jesús no significaba «el conocimiento de la esencia espiritual de Jesús» (ApocJn 3), reservado a los gnósticos o neumáticos. El Salvador/Revelador es ajeno a la materia y, por ende, ajeno a los sufrimientos

que ella conlleva. Jesús/Salvador nunca murió en cruz; el Jesús meramente carnal, no es más que un «muerto» (ApocPed 74 y 81).

Para los valentinianos, los anímicos que hubieran cumplido con una buena conducta gozarían de una felicidad eterna en compañía del Demiurgo, pues Sabiduría trata de recuperar las semillas dispersas de luz en el mundo inferior después de la caída de la primera pareja (Adán y Eva); en esta perspectiva, Sabiduría se vale históricamente de los psíquicos o anímicos que fueron inspirados por el Demiurgo en espera del Salvador anunciado por los profetas de Israel, por lo que los miembros del Pleroma muestran su acuerdo de generar con lo mejor de ellos un nuevo Eón, el Cristo, el Salvador para que asuma las formas psíquicas y carnales en su apariencia a fin de desvanecer la materia y producir la resurrección verdadera (neumática/pleromática). De esto se sigue que los discípulos y el mismo Jesús tuvieran como dos momentos en su vida interior: por su alma pertenecían al universo del creador de este mundo, el Demiurgo y, simultáneamente, pertenecían al mundo de la ignorancia y tenían la necesidad de ser instruidos, tanto en las realidades del Mundo Inferior como en las del Mundo Superior. Sin embargo, aunque estaban destinados a ser Maestros de los seres humanos espirituales por seguir las enseñanzas de Jesús, pertenecían al mundo del creador demiúrgico.

El «Jesús anímico», o el dios Sabaot, engendró dos hijos: Israel y Jesús el Cristo, lo que a la vez muestra que en el Mundo Inferior coexisten dos poderes: uno maléfico, del Demiurgo originario, llamado Yaldabaot, con sus ángeles o diablos, y otro benéfico, regente del pueblo de Israel, llamado Sabaot, en el seno del cual se producía la salvación de los seres anímicos. Esta salvación anímica de parte de Jesús no implicaba un conocimiento de la esencia espiritual de Jesús (ApocJn 3), pues esa esencia es intensa/densa (1Cor 13, 12), y cuyo conocimiento esencial estaba reservado a los gnósticos o neumáticos. Para los valentinianos, a aquellos anímicos que hubieran cumplido certeramente con una buena conducta se les daría una felicidad eterna en compañía de Yahvé/Demiurgo. Como se observa, los discípulos y el mismo Jesús tenían dos momentos en su vida interior: por su alma pertenecían al universo

creador del Yahvé/Demiurgo y, además, pertenecían al mundo de la ignorancia y requerían de la instrucción. Y estando destinados a ser maestros de los seres humanos espirituales por el seguimiento de las enseñanzas del «Salvador», aun así pertenecían al mundo del Creador demiúrgico, pero les correspondía, como discípulos, ejercer un dominio en el mundo demiúrgico con la difusión del mensaje del *Jesús anímico*.

El Salvador se ha encarnado por compasión (συμπάθεια) hacia sus congéneres. Tomó carne y alma, se hizo pequeño con lo pequeño, más el espíritu que le corresponde pleromáticamente para reconstituir la Iglesia preexistente (TrTri 108). De este modo, el Cristo Salvador transmite a la raza espiritual la instrucción y el retorno al origen, pues aún poseen el gusto por la redención y la liberación de la ignorancia por medio del conocimiento. Es decir, el Salvador salva únicamente lo que puede ser salvado: los espirituales, mientras que los psíquicos participan del advenimiento, pero permanecen fuera de la cámara nupcial.

Esta «emanación de la inteligencia» o Cristo Inferior mostraría el camino hacia «la fe clara del Padre». La «fe clara» es la insinuación del Mundo Superior. Respecto de la causalidad formal, la influencia del platonismo es harto evidente, pues las formas ejemplares del mundo se encuentran de maneras diversas en los estratos de la divinidad. Según la corriente valentiniana, el principio del universo es el Segundo Principio, el Intelecto, y es el Alma –del mundo– la que recibe de él las formas paradigmáticas para plasmarlas en la materia (Montserrat 2006, 46), con lo cual los gnósticos hicieron sus especulaciones exegéticas desde el platonismo tras la redefinición de los Tres Principios que estaban arraigados en la revelación cristiana y que muestra una línea *prototrinitaria*: «Donde hay tres, hay dioses. Donde hay dos o uno, yo estoy con él» (EvTom 30). En la tríada divina, hablar del «Padre» implica su manifestación en los cinco eones de Barbeló: Inteligencia, Presciencia, Incorruptibilidad, Vida eterna y Verdad.

La materia procede de Dios, pero no es Dios, con lo cual los gnósticos mantuvieron su monismo ontológico, refiriendo con la «materia» el sustrato desde el cual se llevará a cabo lo

corpóreo (*Hipóstasis de los arcontes* 94, 4-16). Tanto el *Oxyrhynchus* 1081 como el *Evangelio de Judas*, no usan explícitamente el término ‘lo material’, aunque los anímicos o psíquicos serán extinguidos como los «materiales» o hílcos. La filosofía gnóstica se basa en la autorrevelación luminosa de la mismidad humana en Dios, propia del espíritu liberado, en continua búsqueda desde su ocultamiento.

VIII. Conclusiones

Para que una hipótesis sea aceptable (a través de la recolección de información y datos), debe cumplir con la consistencia interna (entre las correlaciones), la plausibilidad contextual (respecto del método histórico crítico, la filología griega, etc.), alto grado de completitud (aunque los paradigmas sean incompletos), capacidad explicativa (al subsumir lo particular en lo general en la medida que las consecuencias lógicas sean lógicamente consistentes con los resultados de las observaciones), ser susceptible de prueba (testabilidad) y parsimonia (en igualdad de condiciones la solución más sencilla es la correcta). Sin caer en una ingenuidad epistémica, se tiene conciencia del carácter conjetural del conocimiento filosófico, de tal modo que se evitan los pronunciamientos categóricos, lo cual se logra haciendo uso de expresiones modales como «es probable que», «lo más verosímil es que», «se concluye plausiblemente que», etc.

Dicho lo anterior, se sigue una racionalidad para justificar nuestras elecciones racionales por extensión, en cuanto la racionalidad a la que se está apelando puede pensarse como aquella capacidad intelectual incardinada para la remoción de lo que durante dieciocho siglos se ha afirmado sobre la gnosis, a saber, considerarla una herejía –teológica–, pero desmentido por la evidencia empírica mostrada a lo largo de la investigación de marras, siguiendo el modelo argumentativo de Stephen Toulmin (Madrid, 1972). Desde este punto de vista, esta racionalidad apunta a algo muy simple: adecuar las creencias a la evidencia de que se dispone actúa con racionalidad, como sujeto responsable epistémicamente responsable;

caso contrario, quien cree sin la evidencia suficiente no es epistémicamente responsable.

Resulta falto de elocuencia el tono poco apodíctico del que han solido hacer gala muchos investigadores al emitir juicios despectivos y condenatorios sobre la gnosis cristiana, haciendo de sus investigaciones un vehículo del dogmatismo teológico (ideas preconcebidas). La prolijidad de la gnosis a nivel filosófico muestra con creces que los juicios condenatorios estuvieron amparados en menudas sabidurías (por ejemplo, eclesiologías) que con frecuencia tendieron a silenciar las antiguas auroras tras la usura de los días. Sin embargo, en medio de un ambiente furioso y persecutorio *in crescendo* la gnosis respondió filosóficamente en sus textos al desafío de los ataques de los apologetas (heresiólogos) y ante la disonancia cognitiva que produjeron sus ideas en el cristianismo que va pasar de ser revelado a ser declarado religión del Imperio Romano.

1. El descubrimiento de la biblioteca de Nag Hammadi abre una perspectiva nueva para la comprensión de la historia del cristianismo. *Es cierto que* estos textos sugieren que el cristianismo pudo haberse desarrollado en muchas direcciones fruto de la interpretación del personaje Jesús, aunque históricamente es cierto que la versión ortodoxa de la tradición cristiana sobrevivió porque produjo una estructura organizativa (esencialmente jerárquica) y teológica (soporte de la organización), lo cual produjo el arrinconamiento de cualquier otro cristianismo bajo el estigma de la herejía. La oficialización del cuerpo doctrinal autocalificó al grupo rector como ortodoxia.

2. Asimismo *es cierto que* el estudio de la gnosis mejora la comprensión de los textos del NT y de la cultura occidental, de tal modo que esta se muestra como un producto de síntesis de diversas ideas judías y griegas para caer en la cuenta de la influencia de otros mundos religiosos asimilados. El origen judío de la gnosis explica por qué se han detectado ecos de la atmósfera gnóstica entre los manuscritos de Qumrán (el dualismo —que sin lugar a dudas es el punto más importante en que coinciden ambos—; la lucha de espíritus, del Bien y del Mal, por ejemplo). El dualismo es una idea clara en la gnosis y también en Qumrán. También es cierto que el

cristianismo defendido por la Gran Iglesia de los heresiólogos también es un fenómeno exegético, pues su teología (su narrativa) nace de una nueva interpretación de nociones (Mesías/Cristo, las fiestas judías, etc.) de textos del AT, las mismas que fueron aplicadas al personaje Jesús.

3. A partir de la investigación llevada a cabo, *es plausible* afirmar que hay una *continuidad en la discontinuidad* entre la exégesis judía y la exégesis cristiana en la gnosis cristiana, de tal modo que la exégesis ejecutada por los autores eclesiásticos de los primeros siglos del cristianismo está permeada asimismo por la exégesis gnóstica, la cual amplió las fronteras entre ambas y que, finalmente, produjo un fascinante hibridismo generador de ideas, el cual da mayor fuerza al talante filosófico de la gnosis como escuela, con ideas cosmológicas, antropológicas y morales desde los contenidos judeocristianos.

4. También es *plausible* afirmar que el papiro estudiado del siglo IV es el reflejo micro (como parte de los papiros gnósticos) de la gnosis total. La vista retrospectiva permite sincronizar los contenidos gnósticos tardíos (s. IV) con los iniciales (s. II), en virtud de lo cual el esfuerzo investigativo según la evidencia (y no por el uso de una argumentación falaziosa, de composición) culmina mostrando que el papiro *Oxyrhynchus 1081* es a la gnosis total lo que la gnosis total es a todos los documentos gnósticos de Nag Hammadi (totalidad del pensamiento gnóstico conocido). La gnosis total lleva implícita la existencia de *partes* (múltiples documentos y varias sectas) que se diferencian del todo con una clara dimensión gnoseológica, pero que refieren como partes a una propiedad análoga que tiene con la primera (gnosis total) ciertas relaciones determinadas (Nagel 1953). De igual modo, así como la luminosidad total de una superficie iluminada se dice que se compone de partes superpuestas, la luminosidad procede de las distintas fuentes (papiros y sectas gnósticas). Ahora bien, lo que se dice de la gnosis total (todo) se dice de cada una de las partes según la evidencia (y no por una falacia de división), pues las partes de la totalidad participan de las propiedades del todo (totalidad distributiva). Es decir, las relaciones que guardan entre sí son simétricas y transitivas. El criterio es

la semejanza, pues son relaciones de equivalencia (Bueno 1988, 136).

5. Para hallar el principio inductor de diferenciación del talante, la estructura estructurante, la matriz que da nacimiento a la gnosis en el interior del judaísmo y del cristianismo, y no en la periferia de este, fue *propuesta una clave hermenéutica* que muestra la continuidad entre los contenidos judíos y cristianos y la gnosis, a saber, la *alegorización platonizante*: alegorización de los contenidos judíos (*Génesis*) y de los contenidos cristianos (evangelios canónicos) a través de una superposición de contenidos platónicos, estos últimos como sentido último detrás de los textos sagrados. (No se está negando la coincidencia, por otra parte, entre el uso de muchos términos valentinianos y el uso bíblico, tales como *aletheia*, *ekklesia*, *zoé*, *lógos*, *pleróma*, por ejemplo; sin embargo, esa no es la cuestión de fondo.)

6. Aunque Platón valora negativamente la exégesis alegórica debido a que esta es epistémicamente inferior y moralmente falsa, como sucede con los poetas, el alegorismo sobrevivió a la disolución de la *polis* griega y al proceso de helenización en la gnosis cristiana. Los mitos platónicos son una fuente de representaciones elementales (arquetípicas) que le dan a la gnosis la posibilidad de alegorizar platónicamente (metafísicamente) los contenidos judeocristianos. A la manera de un «rodeo» conjetural, la gnosis adecua esos contenidos desde la alegorización platonizante, pues ve que la imagen mítica ya está concebida en el pensamiento de la alegorización. El universo judío y cristocéntrico es abandonado tras la alegorización del *Timeo*, por ejemplo, pues ahora no es la gracia la que explica el cosmos, sino la matematización del espacio. La verdad, pues, no se halla, sino que debe ser buscada ya que se trata de las reglas de matemáticas constitutivas y de las fuerzas de los procesos naturales (necesidad). Esto es una continuación y plenitud del platonismo porque se defiende el derecho de soberanía a lo largo del proceso de liberación (autognosis). Dios deja de ser actualidad para ser ahora actividad inmanente que, por medio del Demiurgo, configura la totalidad como un ser vivo u orgánico. El

demiurgo no es el dios maquinista del AT, sino un geómetra.

7. Este *carácter probable* del acercamiento metafísico de la gnosis es platónico, pues la alegorización parte de lo verosímil que tienen tanto el *Génesis* como los evangelios canónicos. En esta línea de argumentación, el relato bíblico del *Génesis* transparenta al relato platónico del andrógino, como cohabitación armónica entre lo masculino y lo femenino, reflejo ineludible de la bipolaridad divina (Dios como Padre/Madre en la gnosis ontológicamente). Las gnosis relevaron los textos bíblicos descubriendo símbolos más allá de los contenidos judíos y cristianos gracias a la alegorización platonizante, y por lo cual la visión que muestran los gnósticos de la divinidad conlleva la identificación de esta con el conocimiento de sí misma y, antropológicamente, también. Es una continuidad discontinua del platonismo pasando por los contenidos judíos y cristianos, pero sin quedarse en ellos gracias a la alegorización. La alegorización platonizante (*per mixta apertis allegoria* o imperfecta, llamada por U. Eco alegoría interpretativa, pero mostrada y nombrada en esta investigación como una **alegorización radical** o, técnicamente, como una **alegorización de carácter eliminatorio**) se muestra como la clave a la hora de interpretar la gnosis, pues como patrón (regularidad) empalma el tránsito de lo judío y lo cristiano hasta la gnosis. Como se dijo en el capítulo V, los contenidos judíos y cristianos son lo verosímil (mítico), el platonismo es lo metadiscursivo (realidad metaforizada) y la alegorización platonizante de esos contenidos es lo discursivo (probable).

8. También *es cierto que*, frente a la lectura ortodoxa del personaje Jesús, los gnósticos no se ocupan estrictamente de lo moral. La palabra griega *κακία* («lo que es malo»), a saber, la enfermedad, el sufrimiento, la desgracia y toda clase de males, no es leído de esta manera por los gnósticos, sino que ven «los males» de carácter emocional: miedo, confusión, congoja; *id est*, todo lo que produce terror (EvVer 17), cuyo carácter es intrínseco a la condición humana. La atención de la gnosis se centra especialmente en el miedo a la muerte y en la disolución del cuerpo (=la *corruptibilidad*, en el *Oxyrhynchus* 1081). Del cuerpo se debe desconfiar, pues se

comporta como un saboteador que hace sufrir. Las fuerzas de la naturaleza son ciegas, las mismas que constituyen el cuerpo, pero explicables platónicamente. Se entiende que cada uno busque la liberación: la gnosis relee los contenidos judíos y cristianos para salir lo mejor librado del sufrimiento, pero encargándose del lugar y del destino de la humanidad en el universo.

9. La liberación se ha de experimentar en la propia naturaleza (=la *incompactibilidad*, en el *Oxyrhynchus* 1081), siendo la naturaleza propia «fuente de todas las cosas» (=iluminación). Esta liberación permite no estar constreñido externamente a fin de conseguir la identificación con el ser divino (EvVer 16), a saber, «el Padre (...) que hizo todas las cosas». La naturaleza humana, entonces, resulta grandiosa (gran-diosa, también). Los gnósticos tienen una idea muy buena de sí mismos, pero mala del universo. Esto produce que la humanidad misma, primordialmente, sea revelada como el «Dios sobre todo». La gnosis desatiende la sociedad para hacer hincapié en el deseo de concentrarse en el bienestar interior, un sendero estrictamente solitario (EvVer 41). La familia, las relaciones sexuales, la política, el ocio y el negocio, son pura ilusión. Sexo y dinero no son del Hijo del Hombre (TestVe 68), para ellos tampoco en el mismo sentido de lo dicho por Jesús (Lc 14,26).

10. Es plausible la *inclusión de la filosofía* como un vector de elaboración que condujo a una refundación del movimiento cristiano gnóstico como *filosofía*. La separación del cristianismo a partir del siglo II, sobre todo con los Padres apologetas (Justino, Ireneo, Clemente y Orígenes de Alejandría, por ejemplo), del judaísmo palestino lleva a los cristianos en general a adquirir categorías filosóficas, pero para afirmarse como movimiento. Es cierto que los pensadores cristianos de esa época reivindicaron el título de *didaskalos* («profesor») y que fundaron *didaskaleia* («escuelas»), en las «que enseñan» (*didaskkein*) a «discípulos» (*mathêtai*) la «enseñanza» (*didaskalia*, *didachè*, *mathêta*) cristiana, cuya instauración docente no es metafórica ni sinagoga, sino dependiente de la asamblea eclesial que finalmente produce un *logos alêthês* («discurso verdadero») que se erige en ortodoxia y que termina desacreditando al resto de las αἰρέσεις,

es decir, a las otras escuelas de pensamiento en su encuentro con la filosofía. De esto se sigue que el estatuto de la reflexión oficial eclesial se reservara para sí el título de «filosofía cristiana», la «única filosofía (φιλοσοφίαν) segura y apropiada (Justino, *Diálogo con Trifón* 8, 1). Esto se entiende mejor al tomar conciencia del vuelco de la andadura filosófica que deviene andadura de fe, en virtud de lo cual la enseñanza cristiana se posiciona como una «enseñanza superior a toda filosofía (φιλοσοφίας) humana» (Justino, *Apologías* I, 15, 3). Celso (s. II), entre otros, pero él de manera consciente y directa, emprende una refutación de este modo de hacer filosofía y, particularmente, de hacer «filosofía cristiana». El resultado fue que unas escuelas filosóficas resultan «escuelas de mentira» (herejías), porque el origen de donde derivan por sucesión (política) no es auténtico, según la oficialidad doctrinal. De esto se desprende que luego la religión cristiana, ahora convertida en enseñanza verdadera, pase de ser revelada a ser decretada por el poder político de turno (emperadores).

11. En este contexto, la tipología general de la actitud y del sistema gnóstico muestra la originalidad en tanto los gnósticos (*Oxyrhynchus* 1081 y los valentinianos) profundizan la exégesis veterotestamentaria ya iniciada por la gnosis judía (Filón de Alejandría) con una mayor apertura hacia los contenidos platónicos, lo cual obliga a consolidar la idea de que la gnosis es una filosofía cristiana, la *primera* estrictamente en orden a la independencia de la fe, pero de la mano de una continuidad con el platonismo -del que se sienten herederos y, además, los mejores representantes en su tiempo-, con una sólida articulación sistemática y racional que su ropaje mítico oculta, y que debe evitar ser explicada por los eclesiásticos (heresiólogos) y a los eclesiásticos por la gnosis.

12. En el AT y en NT, Yahvé es el origen del Universo, él es la expresión formal. En la cosmogonía bíblica, esta no va precedida de una teogonía como sucede en la gnosis. Si bien en el AT la creación es de la nada (2Mac 7,28), en el NT no hay ninguna afirmación explícita de una «creación de la nada». Parece que lo que importa no es la descripción de cómo se creó todo (proceso), sino que hay un único Dios que lo creó.

Los gnósticos tienen un Dios potente: el Padre y el Demiurgo (Yahvé), a este último lo acompaña la materia cósmica, asociada con lo malo y originada de la caída de Sabiduría, entidad eterna y fronteriza del Pleroma. Es el Demiurgo quien ordena el cosmos, aunque desconociendo el lado oculto de lo plasmado.

13. En cualquiera de los textos gnósticos *es cierto que* hay una intuición espiritual con temple racional bajo un ropaje/lenguaje religioso, cuyo talante está más próximo a la filosofía que a la religión, en virtud de lo cual la «fuerza espiritual de tendencia mística» (García Bazán 1978, 251) es metafísica (piénsese en Plotino) y no teológica. Por supuesto que los contenidos de los evangelios canónicos son el acicate -en cuanto hijos de la mentalidad religiosa de su época-, no el fundamento de su especulación, la cual es una actitud esencialmente reflexiva/contemplativa. Se entiende así que la filosofía no es esclava de la teología (hábitos/contenidos judeocristianos), ni la teología esclava de la dogmática, ni la mística de la religión, por lo cual pueden transformar esos símbolos/mitos en alegoría. Una alegorización platonizante de los contenidos fundamentalmente cosmológicos, pero sin soslayar los antropológicos.

14. La gnosis es un antropocentrismo radical debido a que Dios o Xto. no es el objeto de estudio, sino el hombre mismo y, más exactamente, su alma. Desde la revelación gnóstica, que es «personal», como hemos visto, es el conocimiento salvador aquel que permite al alma caer en la cuenta de cuál es su origen, la postración del cuerpo y su destino trascendente. Nada hay más digno que su espíritu, de origen sublime y con destino pleromático (desde el Cristo pleromático, no desde el Jesús histórico).

Solamente se salva «el que conoce» porque llega a la enseñanza secreta que equivale a cantar al oído las viejas melodías que escuchaban en el reino de los cielos, dominio del Padre, en su seno. Los seres humanos se dividen entre los que son espirituales -y conocedores- y los psíquicos e *hílicos*; de donde brota un género humano tripartito, en el que los psíquicos pueden liberarse completando la deficiencia espiritual de Sabiduría en la consumación del tiempo. En un tiempo designado por Sabiduría, habrá una extinción de

lo material y psíquico y de todo lo espiritualmente deficiente, cuyo proceso ha sido mediado por el Demiurgo, el Salvador y Sabiduría. Podría decirse que los gnósticos religan la iniciación, la doctrina y la forma de vida a la experiencia del secreto no manifiesto, pero visible en el ejemplar Jesucristo (Salvador). El Salvador vence la muerte, antes de la resurrección, y no por ella, según la gnosis.

Notas

1. José Montserrat Torrents (1932) es filósofo, arqueólogo y escritor. Es experto en gnosis, lengua copta, filosofía antigua y paleocristianismo. Fundó la *Escuela de Egiptología de la Fundación Arqueológica Clos* (Museo Egipcio de Barcelona) y miembro de la *Association francophone de coptologie* y de la *International Association of Manichaeic Studies*.
2. Fue profesor de Teología Pastoral. Desarrolló la idea de la helenización del cristianismo, cuyo efecto fue desfigurar radicalmente el mensaje de Jesús, como en la gnosis (s. II), mientras que, en el cristianismo paulino, más bien se fue dosificando con el tiempo. Usó el método histórico-crítico para comprender los evangelios.
3. Se dedicó a la filología e historia. Dentro del judaísmo, destacó como experto en mística judía (cábala), cuyos análisis lo sitúan como el erudito más lúcido en torno a la cábala, relacionándola con otros fenómenos religiosos como la gnosis y el sufismo.
4. Estudió filosofía y teología en Friburgo al cobijo de M. Heidegger y R. Bultmann, respectivamente. Se centró en la reflexión sobre la ética de la tecnología. También se dedicó a estudiar el gnosticismo, sobre el cual escribió abundantemente y cuya interpretación lo llevó a enfocarse en la religión desde un punto de vista existencial filosófico.
5. Teólogo protestante alemán, considerado el autor más importante de la *antigua búsqueda del Jesús histórico*. Marcado por el escepticismo histórico, dio nombre a una de las etapas en la búsqueda del Jesús histórico, la *no-quest*.
6. Fue un jesuita español, especializado en Patristica, cuyos estudios sobre los valentinianos e Ireneo de Lyon le dieron renombre internacional. Su interés por la teología prenicena congregó (ortodoxa y heterodoxa) alrededor de él a un grupo de seguidores como escuela. Trascendió

- la clasificación entre padres griegos y latinos para dar hablar de la pluralidad de cristianismos (teologías): la tradición gnóstica, la asiática, la alejandrina, la africana y la agustiniana, aplicando el método comparativo y *ad fontes*.
7. Es un filósofo argentino, investigador y docente, que se dedica a la filosofía (fenomenología) e historia de las religiones. Ha indagado las relaciones entre el cristianismo primitivo y el gnosticismo con la filosofía antigua.
 8. Es un filósofo, filólogo, historiador y escritor español. Especializado en Jesús de Nazaret, en el judaísmo anterior al cristianismo, en cristianismo primitivo, estudiados desde una perspectiva científica. Es un autor prolijo muy conocido en el mundo académico y de divulgación por sus aportes desde el método histórico-crítico y la filología bíblica trilingüe. Es considerado uno de los más robustos y brillantes expertos del *Nuevo Testamento* y del cristianismo primitivo a nivel mundial.
 9. El autor investiga el tema de la alegoría en Hesiodo, pasando por los presocráticos, hasta la ilustración, sin embargo, invisibiliza la gnosis a este respecto.
 10. Cf. *De vita contemplativa*. La vocación de los filósofos se indica por el nombre que llevan, a saber, *terapeutas* y *terapéutrides*, porque profesan el ‘arte de curar’, no solamente el cuerpo, sino el alma oprimida por todos los placeres, deseos, aflicciones, temores, codicia e idolatrías, etc., que le extravían y no le permiten llegar al «Existente por Sí Mismo» (§ 2) y con quien procuran amistad (§ 90). Son hombres libres (§ 72) y no tienen esclavos (§ 70). Estos se encuentran en muchos lugares del mundo desde Grecia hasta los bárbaros (§ 21), como Anaxágoras y Demócrito (§ 14-17). Los terapeutas vivieron en monasterios buscando la sabiduría (§ 30), dedicados a la ciencia y a la contemplación de la naturaleza (§ 64 y 67). Sus reuniones se dan en un santuario cada siete días, participan también mujeres (§ 32) que anhelan la sabiduría (§. 67), y las reuniones son animadas por el coro de los Terapeutas (§ 88). Se visten de blanco y reflejan mucha alegría (§ 66). (Cf. Fernández-Galiano, 1993).
 11. Los intermediarios son: la mónada; el *logos* generador de los seres; la potencia creadora llamada *Dios*; la potencia de rey, llamada *Señor*, mediante la cual el demiurgo gobierna el mundo; la potencia llamada *Benefactora* que procede de la potencia operativa; la potencia llamada *Castigadora* en cuanto legisladora, la cual procede de la potencia de rey; y el principio o ἀρχή, que simboliza el mundo de los entes aprehensible por la inteligencia o formas ejemplares (cf. *Problemas relativos al Éxodo* II, 68).
 12. La exposición de esta obra es ampliada en *Legum allegoriae* I y II al dar una explicación alegórica de las leyes sagradas contenidas en el *Génesis* 2 y 3. Se indicarán los paralelos entre ambos tratados a pie de página.
 13. Este es un ejemplo del profuso uso que hace Filón de aritmética: «Las palabras “acabó en seis días Sus obras” han de entenderse, por lo tanto, como referencia no a un conjunto de días sino al 6; un número perfecto puesto que es el primero igual a la suma de sus partes; ½, 1/3, 1/6, y resulta de la multiplicación de dos factores distintos, de 2 por 3; números estos que han dejado atrás la incorporeidad involucrada en el 1; el 2 por cuanto es la imagen de la materia, pues es fraccionable y divisible como ella; el 3 por ser representación del cuerpo sólido, pues tres son las dimensiones que se distinguen en lo sólido» (LA I 3).
 14. Véase el capítulo XI. Anexo sobre el vínculo de la historia de las ideas con la filosofía.
 15. Para un estudio histórico de la alegoría, véase la primera parte de Juan Varo Zafra. (2007). *Alegoría y metafísica*.
 16. Aquí se está enfatizando la pertinencia metafísica de la alegorización platonizante en la gnosis. También podría pensarse que la alegorización muestra verdades de carácter moral en los contenidos gnósticos, sin embargo, aunque la gnosis tuvo una clara conciencia experimental, la cual afirma que, en el mundo que habita el ser humano, todo es malo, no existe una noción de pecado primigenio y, por ende, no se necesita ni un Redentor que abra las puertas de la salvación ni una sistematización moral, pues la realidad humana o bien se describe en términos de prisión o bien es una ilusión (o bien, en su defecto, es tratada como una ilusión) (Cf. Vidal 2009, 9-16).
 17. El tratamiento retórico de la alegoría no interesa aquí, pues se conoce desde la antigüedad grecorromana. Eso sí, en cuanto clave hermenéutica, urge reportar su pertinencia exegética más allá de la familiar oposición en el uso del «símbolo» y de la «alegoría» (Gadamer 1996, 110), dado que la estructura de su trascendencia tiene el fundamento en el acontecimiento que enuncia en sentido ontológico (Agamben 2003, 138) y que

llevó finalmente a la *analogia entis* a Aristóteles (analogía de atribución extrínseca) y a Tomás de Aquino (analogía de proporcionalidad propia).

18. ¿Y los neoplatónicos? Ciertamente, el nombre que viene a la memoria, después de casi dos siglos de producción gnóstica, es Plotino (205-270) por ser el principal representante del neoplatonismo junto a Porfirio, Jámblico y Proclo. Está claro que Plotino en un principio tuvo contacto con la gnosis debido a su estadía en Roma (244-269), y, aunque largas, las relaciones no fueron del todo amistosas, si nos atenemos a los comentarios de Plotino sobre la gnosis que, además, son ambiguos. (Valentín estuvo en Roma hacia el 140.) Esto es esencial: el punto de partida de la gnosis fue el *Timeo* de Platón, mientras que, en el caso de Plotino, más bien fue el *Parménides*.

En medio de las muchas cuestiones disputadas sobre el pensamiento plotiniano y su obra, lo que interesa es zanjar la cuestión variopinta de la opinión de Plotino sobre la gnosis. Ateniéndose a *Enn.* III, 8 (30), V, 8 (31) y V, 5 (32) que Porfirio fraccionó, pero que A. Harder (1936) en su unidad mostró como el «gran tratado» o «gran tetralogía» mediante análisis interno a través de las expresiones griegas «*éiretai* y *ti* de ... *nun theásasthai paíhomen*, en el que es interno al discurso de PLOTINO y no para oponerse a una opinión» (García Bazán 1978, 198), se puede decir que es plausible que la exposición de la doctrina plotiniana cierra rematando a los gnósticos, pues, aunque el mundo es cambiante, asimismo es imagen del inmutable y así diverso, pero desemejante, es decir, manifiesta a su manera las notas del paradigma, pero debilitadas. Contrario a los gnósticos, para Plotino el mundo sensible o del devenir no es más que imagen del mundo espiritual y, por ende, no puede ni está separado del Espíritu, en virtud de que la teoría de la imagen es ontológica según Plotino (*Enn.* II, 9,8, 16-20) y no antropológica según la interpretación gnóstica (*Hipóstasis de los arcontes* 141, 12 y *Exégesis del Alma* 134,20 y 137,20), sobre todo por la interpretación antropológica de los gnósticos del relato «creador» del *Timeo*. En el fondo, la molestia de Plotino tiene que ver con que los gnósticos se aferraron al mito anterior *alegorizado* y no al significado que era vehiculado por el mito.

Referencias bibliográficas

- AA.VV. 1969. *Enciclopedia de la Biblia*. 6 vols. Barcelona: Éxito.
- AA.VV. 1975. *The Greek New Testament*. New York: American Bible Society.
- AA.VV. 2005. *Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam*. London: The Bishops Conference of England and Wales.
- Abbagnano, Nicola. 1985. *Diccionario de filosofía*. México: FCE.
- Agamben, Giorgio. 2003. *El lenguaje y la muerte*. Valencia: Pre-textos.
- Agustín de Hipona. 2020. *La ciudad de Dios*. Madrid: Gredos.
- Altaner, Berthold. 1962. *Patrología*. Madrid: BAC.
- Alvar, Jaime et al. 1995. *Cristianismo primitivo y religiones místicas*. Madrid: Cátedra.
- Amer, Hassan Ibrahim. 2001. «Le site de Bahnsa, relations extérieures». *La Vallée du Nil et la Méditerranée. Votes de communication et vecteurs culturels. Actes du Colloque des 5 et 6 juin 1998*: 3-9.
- Aristóteles. 2000. *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Bermejo Rubio, Fernando. 2009. *El maniqueísmo. Estudio introductorio*. Madrid: Trotta.
- Bermejo Rubio, Fernando. 2018. *La invención de Jesús de Nazaret. Historia, ficción, historiografía*. Madrid: Siglo XXI.
- Bianchi, U. (ed.). 1970. *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina, 13-18 aprile, 1966*. Leiden: E. J. Brill.
- Blánquez, José María. 1989. *Los hebreos*. Madrid: Akal.
- Bloom, Allan. 2001. «The Ladder of Love». En *Plato's Symposium*, Bernadette Seth y Allan Bloom. Chicago: The University of Chicago Press.
- Blumenberg, Hans. 2018. *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta.
- Brisson, Luc. 1994. *Le Même et l'Autre dans la Structure Ontologique du Timée de Platon*. Saint Augustin: Academia.
- Bueno, Gustavo. 1988. «Todo y parte». *Los Cuadernos del Norte* 50: 123-136.
- Burnet, J. 1902. *Timaeus. Platonis Opera. Vol IV*. Oxford: Clarendon Press.
- Calvo Martínez, Tomás. 1991. *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*. Madrid: Cincel.
- Campenhansen, Hans von. 2001. *Los padres de la Iglesia I y II. Los padres griegos y latinos*. Madrid: Cristiandad.
- Cassin, Barbara. 2008. *El efecto sofístico*. México: FCE.

- Chinchilla Sánchez, Kattia. 1995. «La tradición mítica del hermafrodito o andrógino en la antigüedad y la Edad Media». *Revista de Filología y Lingüística* 21:17-33.
- Cicerón. 1999. *De la naturaleza de los dioses*. Madrid: Gredos.
- Cicerón. 1999. *Los deberes*. Madrid: Gredos.
- Cicerón. 2002. *De los fines de los bienes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Clemente de Alejandría. 1998. *El Pedagogo (Paidagogos)*. Madrid: Gredos.
- Clemente de Roma. 1994. *Carta (primera) a los corintios*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Copleston, Frederick. 1985. *Historia de la filosofía. Tomo I*. Barcelona: Ariel.
- Cornford, Francis M. 2007. *La teoría platónica del conocimiento*. España: Paidós.
- Costa, Ivana. 2011. «Recensión de Zamora Calvo, José María. Platón, *Timeo*. (Edición bilingüe -notas a la traducción y anexos de Luc Brisson-) Madrid: Abada, 2010». *Journal of Ancient Philosophy* 5, no.2: 17.
- De Santos Otero, Aurelio. 2005. *Los evangelios apócrifos. (Colección de textos griegos y latinos, versión crítica, estudios introductorios y comentarios.)* Madrid: BAC.
- Di Pasquale Barbanti. 1993. *Proclo tra filosofía e teurgia*. Catania: Bonanno.
- Doresse, Jean. 1989. *El evangelio según Tomás. El evangelio de los evangelios*. Madrid: Edaf.
- Eco, Umberto. 1999. *Arte y belleza en la estética medieval*. Barcelona: Lumen.
- Ehrman, Bart. 2004. *Cristianismos perdidos*. Barcelona: Crítica.
- Eliade, Mircea. 1986. *Tratado de historia de las religiones*. México: Era.
- Epicteto. 1993. *Disertaciones por Arriano*. Madrid: Gredos.
- Euclides. 1991. *Elementos. 3 volúmenes*. Madrid: Gredos.
- Eusebio de Cesarea. 2010. *Historia de la iglesia*. Traducido por Paul L. Maier. Michigand: Portavoz.
- Fallas, Luis Alberto. 1992. «La analogía pitagórica. Estudio interpretativo del pensamiento de Arquitas de Tarento». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 30, no. 73: 240-336.
- Fernández-Galiano, Dimas. 1993. «Un monasterio pitagórico: los terapeutas de Alejandría». *Gerión* 11: 245-269.
- Ferrater Mora, José. 1975. *Diccionario de filosofía. 2 vols*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Festugière, Andre Jean. 1935. *Le Monde gréco-romain au temps de notre Seigneur. (Vol. II)* Paris: Bloud et Gay.
- Filón de Alejandría. 1975-1976. *Obras completas. 5 vols*. Traducido por José María Triviño. Buenos Aires: Acervo Cultural.
- Filón de Alejandría. 2005. *Los terapeutas. De vita contemplativa*. Salamanca: Sígueme.
- Filoramo, Giovanni. 1990. *A History of Gnosticism*. Oxford: Blackwell.
- Flavio Josefo. 1997. *Antigüedades judías*. Madrid: AKAL.
- Fraile, Guillermo. 1985. *Historia de la filosofía. Tomo I y II*. Madrid: BAC.
- Gadamer, Hans-Georg. 1996. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- García Bazán, Francisco. 1978. *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*. Buenos Aires: Castañeda.
- García Bazán, Francisco. 1997. «Sobre háiresis/secta en los primeros cristianos». *Revista Bíblica*: 29-35.
- García Bazán, Francisco. 2000. *Aspectos inusuales de lo sagrado*. Madrid: Trotta.
- García Bazán, Francisco. 2002. «En los comienzos de la filosofía cristiana: La actitud de los escritores eclesiásticos y de los gnósticos ante la filosofía» *Teología y Vida* 43: 251-268.
- García Bazán, Francisco. 2008. «Sobre el gnosticismo y los gnósticos. A cuarenta años del Congreso de Mesina». *Gerión* 26: 111-134.
- García Bazán, Francisco. 2011. *Plotino y la mística de las tres hipótesis*. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna.
- García Bazán, Francisco. 2012. «La sofía gnóstica y la concepción de la mística entre los neoplatónicos». *Studia Hermetica Journal* 2, no. 1: 1-23.
- García Bazán, Francisco. 2015. «Los gnósticos y el platonismo pitagorizante». *Davar Logos* 14, no. 2: 57-69.
- García Martínez, Florentino. 1993. *Textos de Qumrán*. Madrid: Trotta.
- George, Leonard. 1998. *Enciclopedia de los herejes y las herejías*. Barcelona: Robinbook.
- Grenfell, Bernard P. y Arthur S. Hunt 1915. *The Oxyrhynchus Papyri. Vol. VIII*. London: Oxford University Press.
- Gresham Machen, J. 2003. *Griego del Nuevo Testamento*. Miami: Vida.
- Guthrie, W. K. C. 1965. *A history of greek philosophy. (Vol. II)*. Cambridge: University Press.
- Guthrie, W. K. C. 1998. *Historia de la filosofía griega. Vols. IV y V*. Madrid: Gredos.

- Herodoto. 2020. *Historia. 5 volúmenes*. Madrid: Gredos.
- Ireneo de Lyon. 1999. *Adversus haereses*. Traducido por Jesús Garitaonandia Churruca. Sevilla: Apostolado Mariano.
- Johnson, Paul. 2011. *La historia de los judíos*. Barcelona: Zeta Bolsillo.
- Jonas, Hans. 1988. *Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil. Die mythologische Gnosis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Justino Mártir. 1990. *Apologías*. Traducido por Hilario Yahén. Sevilla: Apostolado Mariano.
- Lisi Bereterbide, Francisco. 2011. «El “De opificio mundi” de Filón de Alejandría». *Repositorio Institucional e-Archivo de la Universidad Carlos III de Madrid*. Madrid: Instituto de Estudios Clásicos sobre la Sociedad y la Política Lucio Anneo Séneca.
- Lovejoy, Arthur O. 1983. *La gran cadena del ser*. Barcelona: Icaria.
- Lucrecio. 1985. *De la naturaleza de las cosas*. Argentina: Orbis.
- Marco Aurelio. 2005. *Meditaciones*. Madrid: Gredos.
- Martínez García, Óscar. 2015. *Héroes que miran a los ojos de los dioses*. Madrid: Edaf.
- Mittica, M. Paola. 1996. *Il divenire dell'ordine. L'interazione normativa nella società omerica*. Milano: Giuffrè.
- Mondolfo, Rodolfo. 1974. *El pensamiento antiguo. 2 vols*. Buenos Aires: Losada.
- Montserrat Torrents, José. 1983. *Los gnósticos*. Madrid: Gredos.
- Montserrat Torrents, José. 1985. «El Timeo: De la política a la ciencia a través de la imaginación». *Enrahonar* 14: 31-40.
- Montserrat Torrents, José. 1985. «La cosmogonie du *Timée* et les premiers chapitres de la Genèse». *Archivio di Filosofia* 1: 287-298.
- Montserrat Torrents, José. 2006. *El Evangelio de Judas*. Madrid: Edaf.
- Montserrat Torrents, José. 2007. *Jesús el galileo armado*. Madrid: Edaf.
- Morier, Henri. 1981. *Dictionnaire de poétique et de rhétorique*. Paris: PUF.
- Murillo, Roberto. 1987. *La Forma y la Diferencia*. Costa Rica: Editorial Universidad de Costa Rica.
- Naddaf, Gerard. 2007. «La alegoría. Orígenes y desarrollo de la filosofía desde los presocráticos hasta la ilustración». *Areté* 29: 41-86.
- Onians, Richard B. 1999. *Les origines de la pensée européenne. Sur le corps, l'esprit, l'âme, le monde, le temps, et le destin*. Paris: Seuil.
- Orbe, Antonio. 1955-1966. *Estudios Valentinianos. (5 vols.)* Roma: Analecta Gregoriana.
- Padró, Josep et al. 1993. «Excavaciones arqueológicas en Oxirrinco». *Revista de Arqueología*, 146:14-19.
- Pagels, Elaine. 2017. *Los evangelios gnósticos*. Barcelona: Crítica.
- Pearson, Birger A. 1984. «Gnosticism as Platonism: With Special Reference to Marsanes (NHC 10,1)». *The Harvard Theological Review* 77: 55-72.
- Peláez, Jesús. 2007. «El judaísmo helenístico. El caso de Alejandría». En *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, Antonio Piñero. España: El Almendro.
- Penna, Romano. 1994. *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Piñero, Antonio et alii. 2018. *Biblioteca de Nag Hammadi I. Textos gnósticos. Tratados filosóficos y cosmológicos*. Madrid: Trotta.
- Piñero, Antonio et alii. 2018. *Todos los evangelios*. Madrid: Edaf.
- Piñero, Antonio. 1989. *La civilización helenística*. Madrid: AKAL.
- Piñero, Antonio. 2006. *Guía para entender el Nuevo Testamento*. Madrid: Trotta.
- Piñero, Antonio. 2007. «La gnosis judía: sus orígenes; Simón Mago; gnosis pretalmúdica; escritos judíos de Nag Hammadi. La cábala medieval». *Revista Senderos* no.87: 141-208.
- Piñero, Antonio. 2007. *Los cristianismos derrotados*. Madrid: Edaf.
- Piñero, Antonio. 2015. *Guía para entender a Pablo de Tarso. Una interpretación del pensamiento paulino*. Madrid: Trotta.
- Platón. 1992. *Diálogos*. Madrid: Gredos.
- Platón. 2010. *Timeo. Edición bilingüe de José María Zamora Calvo y notas a la traducción y anexos de Luc Brisson*. Madrid: Abada.
- Plotino. 1985. *Enéadas*. Madrid: Gredos.
- Plutarco. 2004. *Obras morales y de costumbres*. Madrid: Gredos.
- Proclus. 1820. *The Commentaries of the Timaeus of Plato. (II vol.)*. Traducido por Thomas Taylor. London: Printed for and sold by the author (A.J. Valpy). Flett Street.
- Puech, Charles H. 1982. *En torno a la gnosis I*. Madrid: Taurus.
- Quasten, Johannes. 1978. *Patrología. Vols. I y II*. Madrid: BAC.
- Quintiliano. 1999. *Instrucciones oratorias*. Madrid: Imprenta del Real Arbitrio de Beneficencia.

- Quispel, Gilles. 1974. *Gnostic Studies. Vol. 34*. Istanbul: Nederlands Historisch-Archeologisch Instituut in het Nabije Oosten.
- Reale, Giovanni y Roberto Radice, 1992. «Filone di Alessandria, La filosofía mosaica. La creazione del mondo secondo Mosé». *Revue des sciences religieuses*: 365-366.
- Romero, Rosa. 1998. «Hacia una definición de alegoría mítica y el tema de Troya en los sonetos de Lope de Vega». *Anthropos*: 43-51.
- Ross, David. 1993. *La teoría de las ideas de Platón*. Madrid: Teorema.
- Rudolph, Kurt. 1983. *Gnosis. The Nature and History of Gnosticism*. Edinburgh: T&T Clark.
- Runia, D. T. 2001. *Philo of Alexandria: On the creation of the cosmos according to Moses*. Leiden: Brill Academic Pub.
- Sachot, Maurice. 1998. *La invención de Cristo. Génesis de una religión*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Schmidt, José Pablo. 2003. «Las ideas como pensamiento de Dios en Filón de Alejandría». *V Jornadas de Cultura Clásica de la Universidad de Buenos Aires*: 9-15.
- Séneca. 1986. *Epístolas morales a Lucilio*. Madrid: Gredos.
- Séneca. 2000. *Diálogos*. Madrid: Gredos.
- Suárez de la Torre, Emilio. 2002. «En torno al Banquete de Platón». *Eros una literatura e filosofía antigua: homenaje a Victor Jabouille. Coimbra*: 63-100.
- Swanson, James. 1997. *Diccionario de idiomas bíblicos. Griego. Nuevo Testamento*. United States of America: Logos Research Systems.
- Tertuliano. 2018. *Obras escogidas*. Barcelona: Clie.
- Tomás de Aquino. 2001. *Suma Teológica*. Madrid: BAC.
- Tomás de Aquino. 2010. *Suma contra gentiles*. Traducido por Carlos Ignacio González. México: Porrúa.
- Toulmin, Stephen. 1972. *La comprensión humana*. Madrid: Alianza.
- Trevijano, Ramón. 1994. *Patrología*. Madrid: BAC.
- Tucidides. 2019. *Historia de la guerra del Peloponeso. Libros I-II*. Madrid: Gredos.
- Untersteiner, Mario. 1996. *I Sofisti*. Milán: Mondadori.
- Vidal, César. 1991. *Los evangelios gnósticos*. Madrid: Edaf.
- Vidal, César. 2005. *El Documento Q*. Barcelona: Planeta.
- Vidal, César. 2009. *Los orígenes de la nueva era*. Tennessee: Grupo Nelson.
- Wallis, Richard T. 1992. *Neoplatonism and Gnosticism*. Albany: State University of New York Press.

X. Anexo del papiro *Oxyrhynchus n. 1081* en griego.**Texto.**

| Verso. | Recto. |
|-------------------------------------|--------------------------------------|
| 1 τα γεγονοσι, [καιτοι η προς] | 25 [οι μαθητα]ι κ̄ε̄/κυριε πως ουν [|
| 2 το εμφανες [φυσις πολ(?) | 26 [πιστιν ευρ]ισκομεν λεγε[ι |
| 3 λη λυθεισα ν[αρκη φθο(?) | 27 [αυτοις ο σ]ωπηρ διελθο[υ |
| 4 ρα τε πολλη [τον φυσιν | 28 [σιν εκ των] αφανων κα[ι |
| 5 των αφθαρ[τ]ω[ν τυγγα (?)/ου φθι- | 29 [ει]ς το [φω]ς των φαινο [|
| 6 νει ο εχων ω[τ]α τα οντα | 30 [με]νων και αυτη η απο [|
| 7 περαν των [α]κο[ω]ν α [| 31 ροια τη[ς ε]ννοιας ανα [|
| 8 κουετω κα[ι] τοις αγρη[ε]ρη- | 32 δειξει υ[μι]ν πως η πιστ[ι]ς |
| 9 γορουσιν [εγ]ω λαλω ετι [| 33 ευρ[ε]τ[ε]α η φαινομε |
| 10 προ[ς σθεις ε]ιπεν παν | 34 νη του α[πατρι]κου π̄ρ̄ζ̄/πατρος |
| 11 το γε[ι]νομε[ν]ον απο | 35 ο εχων ωτ[α ακου]ειν α |
| 12 της [φθορας] απογει | 36 κουετω [ο τών ολ]ων δε |
| 13 νετ[αι ως απ]ο φθορας | 37 σποτης ο[υκ εστ]ι π̄ρ̄ αλ |
| 14 γεγ[ονος το] δε γε[ι]νο | 38 λα προπα[τωρ ο γαρ] π̄ρ̄ [αρ |
| 15 μεν[ον απο] αφ[θ]αρ | 39 χη ε[σ]τ[ιν των μ]ελλον [|
| 16 σιας [ουκ απο]γειν[εται] | 40 των [μονον αλλα ε]κεινο[. |
| 17 αλλ[α μ]εν[ει] αφ[θ]αρ | 41 [πατηρ εστι θεος προ]πατω[ρ |
| 18 τον ως απο α[φ]θ[αρσι] | 42 [παντων]ν απο γ[ε]νεας . [. |
| 19 [α]ς γεγονος [.] τ[ινες] | 43 [το πορ]ρω ομ[.]ε . . [. |
| 20 [δε] των αν[θρ]ω[πων] | 44 [.]εται αυ[. |
| 21 επλανηθ[ησαν] | 45 [. . .]ω[.]μα αν[. . . . |
| 22 μη ειδοτ[ες] | 46 [προπατ]ωρ θ̄ζ̄ π̄η̄ [̄ρ] . [. . |
| 23 φ[θo]ραν τα[. | 47 [.]πιαντ[.]π . [. |
| 24 θανον[| 48 [.] ει αγεννητ[.] |
| | 49 [.]ο μεν του[|
| | 50 [.]το[|

XI. Anexo sobre el vínculo de la historia de las ideas con la filosofía

Como escribiera el filósofo e historiador norteamericano de la *Johns Hopkins University*, Arthur Oncken Lovejoy (1873-1962), en su libro *La gran cadena del ser*, las ideas filosóficas, religiosas, estéticas, etc., forman parte del acervo cultural humano o, dicho de otro modo, de la *historia del pensamiento*. La categoría de análisis histórico que se propone se fundamenta en la necesidad de conocer la relación de todas las disciplinas “con un único complejo de ideas que las atraviesa, y en consecuencia la frecuente relación recíproca entre esas partes” (Lovejoy, 1983, p. 7).

La historia de las ideas es una disciplina filosófica y es, a la vez, más específica y menos restrictiva que la historia de la filosofía. Esta disciplina histórico-filosófica atraviesa los sistemas de ideas individuales y los descompone en sus elementos primordiales, los cuales podríamos llamar *ideas singulares* (Lovejoy, 1983, p. 10), y que atraviesan las diferentes manifestaciones de cada época y las diferentes fronteras nacionales, sin olvidar que el *corpus* doctrinal de un filósofo/a es un conglomerado complejo y heterogéneo cuyos caminos muchas veces ni el mismo filósofo/a sospecha, pero que, al fin y al cabo, es un conglomerado finito de ideas existentes, cuya novedad es limitada (sin abandono definitivo de la antigua idea y sin la novedad radical de la segunda), tratando de descubrir, en este marco confuso de creencias y supuestos sin una lógica evidente, cómo unas sustituyen a otras sin descanso y con una “lógica natural” propia.

El historiador de las ideas, por encima de las diferencias superficiales, busca alcanzar la lógica común o la seudológica o los ingredientes afectivos. Visto así, lo que interesa son los *factores dinámicos constantes*, es decir, las ideas que llevan a consecuencias en la historia del pensamiento y capaces de ramificarse e influenciar campos como la metafísica, la religión, la ciencia moderna, la finalidad del arte, los valores morales, políticos, sociales y económicos, entre otros. Las verdades que proclaman determinadas personas -en su único o diversos sentidos- no es lo más significativo, sino los motivos o razones

que han llevado a esas verdades y que llevan mucho más allá de las doctrinas y opiniones de un pequeño grupo de filósofos o pensadores. Por ejemplo, cuando se habla del cristianismo -y hoy por hoy sabemos que son muchos los cristianismos-, con ese nombre no se designa ninguna unidad singular que interese al historiador de las ideas concretas, sino una combinación en un conglomerado de personas que se confesaron cristianas bajo un mismo nombre así como en conjuntos de ideas confusos. Los *ismos* refieren nominalmente, pues el contexto en el que sucedieron, la enseñanza de alguien, a pesar de las muy diversas formas de entenderla, en buena medida es nominal.

De los grandes movimientos y tendencias, lo que le interesa al historiador de las ideas no son los *ismos*, sino las “unidades dinámicas fundamentales y constantes o repetidas” de la historia del pensamiento, las cuales son bastante heterogéneas, cuyos tipos principales van desde los supuestos implícitos o no completamente explícitos, o bien hábitos mentales que se muestran como creencias filosóficas que parecen tan naturales e inevitables que no se examinan analíticamente, por ejemplo, cuando es posible hallar soluciones simples a problemas complejos, como lo hicieron los representantes de la Ilustración durante los siglos XVII y XVIII, lo cual terminó convirtiéndose en una moda intelectual.

La historia de las ideas también puede describir las susceptibilidades a las distintas clases de *pathos* metafísicos (Lovejoy 1983, 18), marcados no de un progreso gradual de pensamiento guiado por la lógica ordinaria accesible a todas las personas, sino mediante un salto inesperado gracias al cual se llega a un «plano de discernimiento con principios por completo distintos de los del nivel de la mera comprensión». Por ejemplo, un *pathos* metafísico es el *eternalista*: el placer gigantescamente estético que procura la abstracción (idea) de inmutabilidad, el cual puede ser panteísta o monoteísta, observable en gran cantidad de escuelas filosóficas y religiones.

Como se puede observar, la historia de las ideas es un intento de *síntesis histórica*, interesándose de modo especial por los procesos mediante los cuales las influencias de las ideas pasan de un campo a otro, tal es el caso de las

ideas de la literatura reflexiva que son en gran medida ideas filosóficas diluidas (sin ropaje filosófico técnico), como sucede con las religiones del Libro, incluidos los contenidos judíos y cristianos y, dentro de este último, *la gnosis*. Y aquí interesan, en particular, las ideas que alcanzan gran difusión, pues llegan a formar parte de las mentalidades de muchos entendimientos, y que las divisiones académicas no agotan al presentar los fenómenos estudiados, sin que esto signifique descuidar los conocimientos filosóficos necesarios para ocuparse de dichos fenómenos de manera analítica y crítica, no obstante la presencia dialéctica de lo «irracional» (psicológico y sociológico) en el estudio de la historia de las ideas.

Se entiende que en la búsqueda de inteligibilidad del ser humano y de la naturaleza, las satisfacciones emocionales condicionadas por la sensación de inteligibilidad, lo mismo que la insistencia de la rata enjaulada por conseguir comida, entre otras muchas, no tiene un fin que se agota en el vagabundeo laberíntico que

muestra que la historia de las ideas -y de la reflexión humana- es, en gran medida, «la historia de la confusión de las ideas» (Lovejoy 1983, 31), las cuales no dejan de iluminar grandemente los deseos, las capacidades y las limitaciones humanas.

Luis Diego Cascante (luis.cascante@ucr.ac.cr) Costarricense. Doctor en Filosofía. Editor. Docente e investigador en la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica y asimismo docente en el Programa de Posgrado en Filosofía. Áreas de interés: cristianismo primitivo (investigación crítica no confesional), filosofía de la religión, filosofía patrística y medieval. Miembro de *ACOFI* (Asociación Costarricense de Filosofía) y del *Grupo Internacional Ellacuría*.

Recibido: 5 de abril, 2024.
Aprobado: 12 de abril, 2024.

II. ARTÍCULOS

Nicolás Leandro Fagioli

La vía de la sensación. Anotaciones sobre la estética de la pintura de Merleau-Ponty

Resumen: *En este escrito se exploran algunas consideraciones de Merleau-Ponty en torno a la pintura. El recorrido será guiado por la noción de sensación, concepto que el filósofo toma del pintor francés Paul Cézanne. El objetivo es dilucidar el modo en que el autor encuentra en Cézanne, y en la pintura modernista en general, una vía para edificar una nueva concepción de la experiencia sensorial. Esta concepción será central para las reflexiones tardías del fenomenólogo, aquellas en las que se exagera el matiz ontológico de su filosofía desarrolladas principalmente en *Lo visible y lo invisible*.*

Palabras claves: *Sensación, Experiencia, Merleau-Ponty, Cézanne, Naturaleza*

Abstract: *In this writing, we delve into some of Merleau-Ponty's considerations regarding painting. The exploration will be guided by the notion of sensation, a concept that the philosopher adopts from the French painter Paul Cézanne. The aim is to elucidate how the author finds, in Cézanne and in modernist painting in general, a pathway to construct a new conception of sensory experience. This conception will be central to the philosopher's later reflections, particularly those in which the ontological aspect of his philosophy is emphasized, mainly developed in *The Visible and the Invisible*.*

Key words: *Sensation, Experience, Merleau-Ponty, Cézanne, Nature*

1. Introducción

Años antes de emprender la escritura de *Lo visible y lo invisible*, obra póstuma publicada en 1964, Merleau-Ponty ya había destacado que, adelantándose a la filosofía, la pintura y la literatura vislumbraban de manera muy clara una nueva concepción de la experiencia sensorial. Incluso afirma que es posible encontrar en aquellas disciplinas una mejor expresión de su ontología tardía en pleno desarrollo entre los años '50 y '60 del siglo pasado.¹ Durante el modernismo pictórico, movimiento diverso en el que incluimos a pintores tan disímiles como Cézanne, Kandinsky o Matisse, ocurre el surgimiento de una suerte de gesto, de marca de época que inaugura un modo de entender la percepción. Más adelante, ya en lenguaje filosófico, este gesto sería objeto de estudio de la ontología fenomenológica merleau-pontiana. El filósofo atribuye a los pintores modernistas de finales del siglo XIX y principios del XX un tipo de intuición particular, intuición inmediatamente traducible en términos filosóficos.

El presente trabajo indaga en la estética merleau-pontiana con el objetivo de explorar el modo en que el filósofo descubre en la pintura



modernista una concepción de la percepción en la cual se apoya para edificar su ontología fenomenológica tardía. Para ello en el primer apartado se explora la relación entre percepción y naturaleza, conexión que el filósofo analiza en la obra de Paul Cézanne. En la segunda sección se explora lo que entendemos como un gesto moderno, una nueva idea de visibilidad motorizada por el artificio técnico de los pintores modernistas. En el tercer apartado se intentará dar forma a lo que denominamos como vía de la sensación, un modo de entender tanto el arte como la experiencia que resulta alternativo al de la representación. En el cuarto párrafo se explora el concepto de *voyance*, una noción merleau-pontiana poco frecuentada pero que refleja de un modo fiel el modo en que el autor entiende el aporte de la pintura a la filosofía.

2. Sensibilidad y naturaleza

La categoría central de la estética merleau-pontiana de la pintura es la de *sensación*. Si bien es una noción que el autor desarrolla en *Fenomenología de la percepción*, en efecto es la categoría que da título al primer apartado de la introducción, en la presente investigación la analizaremos en relación con las consideraciones de Cézanne en torno a este concepto. Para Cézanne la sensación era lo que el pintor debe plasmar en la tela. La obra del pintor francés se erige como una suerte de ejemplar o paradigma para los desarrollos merleau-pontianos tardíos en torno a la experiencia sensorial. Esto tiene un carácter tal que, en efecto, la obra cezanniana es el germen no solo de esta noción central sino también de una nueva idea de naturaleza, otra de las líneas de investigación del fenomenólogo que quedó inconclusa tras su muerte.

Podríamos definir el proyecto merleau-pontiano como el intento de dar forma a una rehabilitación ontológica de lo sensible, es decir, la pretensión de dar peso a la percepción como objeto de una suerte de ontología fenomenológica. Dicha rehabilitación resulta transversal a la totalidad de su pensamiento y culmina con la interrumpida ontología de la carne, reflexión que domina los últimos años de su producción.

Tanto el concepto merleau-pontiano de sensación como el de naturaleza abrevan en la comprensión cezanniana del arte, asimismo si quisiéramos graficar el oscuro concepto de carne, deberíamos remitirnos al trazo de Cézanne.² En efecto, encuentra en su pintura un contacto de todas estas dimensiones. El propio pintor afirmaba que lo que pretendía pintar no era un cuadro sino «un trozo de naturaleza». Merleau-Ponty explica: «Su pintura sería una paradoja: buscar la realidad sin abandonar la sensación, sin otra guía que la impresión inmediata de la naturaleza, sin acentuar los contornos, sin encuadrar el color dentro del dibujo, sin componer la perspectiva ni el cuadro» (2012, 248).

En base a esto dos cuestiones resultan determinantes. En primer término, la ya mencionada cercanía entre sensación y naturaleza. Merleau-Ponty lee la intuición cezanniana en términos de una sensibilidad asociada a la naturaleza, como si el pintor hiciera el intento de plasmar ese momento de encuentro entre dos dimensiones en principio disímiles.³ En segundo lugar, es a partir del artificio técnico que Cézanne pinta el acontecimiento de la sensibilidad misma. Hay un modo, una correspondencia entre aquello que se intenta captar y el cómo hacerlo. Cabe interrogarse, ante este panorama cuál es el carácter de la naturaleza cezanniana. A fines del siglo XIX no es extraño encontrar artistas cuya obsesión principal sea esta cuestión. Podría considerarse una de las herencias más potentes que la modernidad le debe al romanticismo. Sin embargo, la visión de Cézanne de la naturaleza no era la de los impresionistas de su tiempo. Si bien estos últimos querían pintar el modo en que los objetos hieren nuestros sentidos, Cézanne no congeniaba con el modo y la técnica impresionista. La división tonal y la así llamada «pintura de atmósfera» *ahogaban*, según la terminología de Merleau-Ponty, al objeto. Más que representar a un objeto dentro de su atmósfera Cézanne quería «encontrarlo detrás de la atmósfera» (Merleau-Ponty 2012, 248). La naturaleza que busca el pintor no es la de los impresionistas, la cual estaba ya condicionada por una técnica y una paleta de color que distorsionaba, según él, la impresión en los sentidos.

La naturaleza en Cézanne se asemeja a una suerte de mundo en formación o de estado primordial del mundo anterior al contacto con la sensación, como describe Merleau-Ponty:

No quiere separar las cosas fijas que se ofrecen a nuestra mirada de la forma fugaz con que aparecen; quiere pintar la materia en trance de adquirir forma, el orden que nace por medio de una organización espontánea. No establece escisión entre los sentidos y la inteligencia, sino entre el orden espontáneo de las cosas percibidas y el orden humano de las ideas y las ciencias. Percibimos las cosas, nos entendemos acerca de ellas, estamos anclados en ellas, y sobre este pedestal de naturaleza construimos ciencias. Este mundo primordial es el que ha querido pintar Cézanne (2012, 248).

La naturaleza no es caos ni desorden; la sensación se vincula con algo ya formado. Hay una correspondencia entre ese orden primordial y la sensación. Merleau-Ponty ve en esta intuición cezanniana un nuevo tipo de *unión* con la naturaleza. Bajo esta lógica se dificulta pensarla como una entidad externa o, al menos, se da lugar a una concepción diferente. Esto genera que, como tema pictórico, la naturaleza ya no pueda ser comprendida en los mismos términos en que lo hacían los autores clásicos, donde se la representa desde una perspectiva paisajística, como un escenario en la que se disponen los objetos. Cézanne no quiere pintar la naturaleza como un telón de fondo o un mero marco que encuadra figuras en un espacio limitado sino entender a los propios objetos *como* naturaleza, o conforme a ella, dar cuenta de un «orden naciente, de un objeto en trance de aparecer, en trance de aglomerarse ante nuestros ojos» (Merleau-Ponty 2012, 249). La modernidad pictórica parece ofrecer, en base a esta nueva concepción de la naturaleza, una nueva comprensión de la experiencia sensorial. Merleau-Ponty encuentra en la obra cezanniana la misma inquietud que yace en lo más profundo de su filosofía: el espacio que media entre los sentidos y el mundo.

3. Un gesto moderno

En las notas de uno de los cursos impartidos en el *Collège de France* entre 1960 y 1961 titulado *La ontología cartesiana y la ontología de hoy*, Merleau-Ponty afirma que las experiencias artísticas contemporáneas desembocan por sí mismas en la construcción de una nueva ontología. La modernidad pictórica, del mismo modo que sucedía con la ontología de la carne, parece emprender la búsqueda de un nuevo concepto de Visibilidad. Esto, entiende Merleau-Ponty, constituye un gesto profundamente moderno. Su instancia fundadora, su origen no cronológico pero sí espiritual, la representa la popular sentencia de Paul Klee en su *Confesión creativa* de 1920: «El arte no reproduce lo visible, más bien hace visible» (13). Klee redefine la relación del arte con lo visible, despojándolo de su dependencia de un modelo y afirmando que el arte *crea* visibilidad. Con esta afirmación, el pintor suizo-alemán adopta una posición clara enfrentándose al arte clásico. Sin embargo su enfrentamiento no busca prescribir lo que el arte tiene que hacer sino, más bien, describir lo que el modernismo pictórico efectivamente hace. Los modernistas redefinen la relación del pintor con el afuera de la obra.

Para el fenomenólogo, *hacer visible* implica hacer consciente el vínculo entre lo visible y lo invisible que subyace a toda experiencia. Paradójicamente, al proponer no una reproducción sino una creación de lo visible, el modernismo pictórico termina fundando una nueva relación de la pintura con lo invisible.⁴ Es decir, si bien extrae su material de lo visible esto no conforma una reproducción. Según su visión el modernismo pictórico no reproduce lo visible pero de todos modos extrae su material de él. Se vincula con una especie de profundidad, una inminencia de lo visible que se conserva como potencia de visibilidad. La pintura modernista se relaciona con ese mundo vertical que surge del cruce entre lo visible y lo invisible. Ahora bien, comprender cabalmente la interpretación merleau-pontiana de la sentencia de Klee implica adentrarse en el modo en que el modernismo lleva adelante esta innovación. Es decir, explicitar ese gesto

moderno que consta en hacer visible enfrentándose de un modo diferente a lo visible mismo.

El hacer visible, aquello que identifica al arte modernista, adquiere consistencia en el enfrentamiento con sus antecesores. El punto central de este posicionamiento es el rechazo tajante de la diferenciación clásica entre esencias y apariencias. A partir del racionalismo cartesiano la esencia adopta las notas de claridad y distinción. El arte, la ciencia y la filosofía clásicas persiguen la premisa cartesiana que propone lo indubitable como fundamento de toda reflexión, es decir lo que resulta esencial más allá de la confusión de los sentidos.⁵ En *El mundo de la percepción*, una serie de conferencias destinadas a la difusión radial dictadas en 1948, Merleau-Ponty asegura que «debe reconocerse que los modernos (ya me disculpé del hecho de que había una vaguedad en este tipo de expresión) no tienen ni el dogmatismo ni la seguridad de los clásicos, ya se trate de arte, conocimiento o acción» (2002, 69).⁶

Claridad y distinción resultan la base de un pensamiento que pretende amparo y seguridad. Pero si bien estas características pueden ser imprescindibles para la ciencia, son profundamente perjudiciales para una filosofía de la percepción. Es justamente la confusión, la ambigüedad, la indeterminación y la capacidad de ser moldeados por lo visible lo que conforma la potencia filosófica de la propuesta merleau-pontiana.⁷ Los modernos, en este sentido, se ubican en las antípodas de la cosmovisión clásica.

La búsqueda merleau-pontiana por una restitución de la experiencia sensorial es, entonces, un gesto indeleblemente modernista. Tanto el modernismo pictórico como la filosofía de la percepción merleau-pontiana parten de los mismos fundamentos: «Nosotros concebimos todas las obras de la ciencia como provisionales y aproximadas, mientras que Descartes creía poder deducir, de una vez y para siempre, las leyes del choque de los cuerpos de los atributos de Dios.» (Merleau-Ponty 2002,70). Del mismo modo en el arte clásico «parece que nada puede ser añadido, mientras que nuestros pintores entregan al público obras que en ocasiones no parecen más que bosquejos. Y estas mismas obras son el tema de interminables comentarios, porque su sentido no es unívoco» (Merleau-Ponty 2002, 70).

La modernidad parecería abandonar o plantarle cara a aquellos preceptos cartesianos para encontrar en la oscuridad y el enigma algún valor. El paso de lo clásico a lo moderno, de lo claro y prístino a lo oscuro y secreto implica una toma de protagonismo del mundo percibido, un primer paso en su rehabilitación. Contrariamente a lo que hace la pintura clásica, dominada por el paradigma de la representación, el modernismo pictórico apunta a captar la experiencia verdadera del cuerpo vivido. El modernismo apunta a un ser dual en constante tensión con el que el pensamiento deberá encontrar resonancias. La representación clásica, en cambio, plasma un deber ser, matemático y geométrico, una idea de la percepción, una imagen de ella o una construcción. Esta no se adecúa a la naturaleza de la experiencia sino que más bien adecúa a la percepción a sus preceptos.

Los modernistas nos posicionan, entonces, en el mundo vivido, aquel mundo que involucra al cuerpo de la experiencia. Los objetos cotidianos pintados por artistas como Cézanne, Juan Gris, Picasso o Braque no muestran una esencia objetiva, no responden a la pregunta que indaga el «qué es» sino «cómo se muestra».⁸ Cada autor interpreta este vínculo de un modo específico y a través del artificio técnico lo plasma de un modo diferente pero, como dice el filósofo, en estas obras los objetos *sangran* delante de nosotros. La manzana, el jarrón, el mantel transmiten, más que una forma, una resonancia, una relación con el cuerpo de la percepción.

Lejos de la claridad objetiva, ese modo de mostrarse comunica una substancia secreta, aquello que el pensamiento da por sentado. En la pintura moderna no encontramos objetos referenciados, tal como los captaría el ojo de la razón, sino integrados a una visibilidad más amplia. Es decir, encontramos la intención de captar la experiencia sensorial en todas sus dimensiones, aquello que ocurre en el espacio carnal en que se encuentra la experiencia con el mundo. La pintura pretende plasmar, por lo tanto, un lugar difícil de asir y para el cual no hay un modelo. A pesar de sus diferencias para encontrar este lugar, es posible reunir a los pintores modernistas en un objetivo común, aquello que destacábamos

en Cézanne, encontrar ese orden naciente, esa espontaneidad de la mirada.

Cuanto más la pintura moderna toma como modelo elementos cotidianos, cercanos y mundanos, más lejano es lo que quiere destacar de ellos, a saber, su modo de relacionarse con la percepción, el modo en que son percibidos. Un racimo de uvas no es cualquier ejemplar paradigmático de ese trozo del mundo, es un racimo tal como está siendo percibido en un momento determinado, una relación, un modo de configuración específico de la sensibilidad.

En la base de esta pretensión reside aquello que destacamos en primer lugar: la imposibilidad de separar las cosas de su manera de manifestarse. La obra de arte moderna pretende, en efecto, contagiarse de esta unicidad de la experiencia que intenta transmitir:

es una totalidad carnal donde la significación no es libre, por así decirlo, sino ligada, cautiva de todos los signos, de todos los detalles que me la manifiestan, de manera que, como la cosa percibida, la obra de arte se ve o se entiende y ninguna definición, ningún análisis, por precioso que retroactivamente pueda ser y para hacer el inventario de tal experiencia, podría reemplazar la experiencia perceptiva y directa que hago de ella (Merleau-Ponty 2002, 61).

Del mismo modo que en la experiencia carnal de la percepción no puedo separar las cosas de su manifestación, en la experiencia carnal de la pintura podría decirse que no puedo separar la forma del fondo, lo que se dice y la manera en que se lo dice. Es imposible contar una pintura a alguien que no la haya experimentado del mismo modo en que sí puedo expresarle la esencia de un objeto cualquiera aunque nunca lo haya visto.

4. La vía de la sensación

Con este gesto moderno, esa toma de posición del modernismo frente a la representación clásica, se inaugura lo que aquí denominamos como «vía de la sensación». Esta designación específica pertenece en realidad al vocabulario

filosófico deleuziano pero es totalmente compatible con el pensamiento de Merleau-Ponty.⁹ Podemos establecer a estas alturas la separación entre dos vías, la de la representación y la de la sensación. No deben tomarse como categorías determinantes o aplicables a todo el universo de la pintura, pero resultan útiles a nuestro análisis porque el mejor modo de definir la sensación es a partir de su contraste con la representación.

Luego de comprender los fundamentos de este gesto moderno que integra tanto a la pintura moderna como al pensamiento filosófico, debe ajustarse el lente para especificar las notas distintivas de este giro hacia la sensación en el trazo modernista. Lo que se destaca principalmente es, sobre todo, su carácter dual, el hecho de oficiar de agente de disolución del binomio sujeto-objeto al pertenecer en parte a ambos pero sin poder ser identificada con ninguno. La sensación es aquello que se pinta, pero también aquello que se experimenta frente a la obra, no puede ser igualada a la percepción en sí misma, pero tampoco a la imagen, es el punto de encuentro de ambas o la tensión que las separa.

Rehabilitar la percepción es redescubrirla, es revelar el mundo de la experiencia más próxima como objeto de pensamiento: « (...) uno de los méritos del arte y el pensamiento modernos (con esto entiendo el arte y el pensamiento desde hace cincuenta o setenta años) es hacernos redescubrir este mundo donde vivimos pero que siempre estamos tentados de olvidar» (Merleau-Ponty 2002, 9).¹⁰ Lo que nos tienta a olvidar el mundo de la percepción es la evolución de aquella búsqueda de claridad y distinción cartesiana que posiciona a la percepción como el principio confuso de una ciencia que tendrá que superar ese primer momento para encontrar la verdad. Para el racionalismo: «El mundo verdadero no son esas luces, esos colores, ese espectáculo de carne que me dan mis ojos; son las ondas y los corpúsculos de los que me habla la ciencia y que encuentra tras esas fantasías sensibles» (Merleau-Ponty 2002, 10).

Esto no debe entenderse como un posicionamiento merleau-pontiano en contra de la ciencia, el autor sostiene, en efecto, que la ciencia es el modo de aprender lo que es una investigación escrupulosa o una verificación. De hecho, la

desacreditación de la percepción resulta necesaria para el acceso a ciertas dimensiones del conocimiento. Lo que la rehabilitación de lo sensible pretende es, más bien,

(...) saber si la ciencia ofrece u ofrecerá una representación del mundo que sea completa, que se baste, que de algún modo se cierre sobre sí misma de tal manera que no tengamos ya que plantearnos ninguna cuestión válida más allá. No se trata de negar o limitar la ciencia; se trata de saber si ella tiene el derecho de negar o excluir como ilusorias todas las búsquedas que no proceden, como ella, por medidas, comparaciones y que no concluyen con leyes tales como las de la física clásica, encadenando tales consecuencias a tales condiciones. (Merleau-Ponty 2002, 12-13)

Según Merleau-Ponty, la pintura, la poesía y la filosofía son las encargadas de construir conocimiento a partir de estas dimensiones que la ciencia juzga como ilusorias. Las tres ponen el foco en este espesor relacional al que apunta la sensación pero la tarea es difícil porque debe contrariar «ciertas ideas claras o sencillas a las que el sentido común está vinculado porque le dan tranquilidad» (Merleau-Ponty 2002, 17). Con esto entendemos que la propuesta merleau-pontiana no representa un enfrentamiento a la ciencia sino a ciertas ideas prestablecidas que incluso suelen ser contrarias al método científico. Los prejuicios a los que se enfrenta el autor son aquellos que desacreditan la percepción en su totalidad como punto de partida del conocimiento.

La pintura moderna libra esta batalla de un modo más adecuado incluso coincidiendo, paradójicamente, con la tendencia científica de su tiempo. Merleau-Ponty pone el ejemplo del tratamiento del espacio. Los modernistas rompen con la perspectiva en términos clásicos. La obra estructurada en base a un punto de fuga resulta en una disposición de objetos sobre la tela dominados por una mirada fijada en el infinito. Este eje imaginario que conecta a un punto de la tela con otro punto virtual y desencarnado en el afuera, determina el tamaño y la relación de los objetos que se disponen. Sin embargo, esta

petrificación de la experiencia no se corresponde con el modo en que el mundo se presenta a la percepción.

Lo que se estaría dejando afuera en esta concepción es la dimensión del movimiento. Es decir, en la percepción nuestra mirada viaja a través del panorama brindándonos instantáneas sucesivas no superponibles ni sintetizables en una imagen que termina siendo una suerte de visión analítica que deja afuera el factor tiempo. Los objetos, en realidad, se van formando en la medida que el cuerpo se desplaza en un medio y la petrificación de una de esas instantáneas no es más que una construcción racional de un fenómeno esencialmente móvil.¹¹ La diferencia, entonces, entre la pintura clásica y la moderna es que la primera se basa en un espacio homogéneo, independiente y anterior a los objetos que contiene, y la segunda en uno heterogéneo, indistinguible de las cosas y concebible solo a partir de ellas.

Ahora bien, ¿de qué modo la pintura modernista evita caer en esta reconstrucción intelectual de la percepción? Émile Bernard en *Souvenirs sur Paul Cézanne* (1921) atribuye al pintor la siguiente sentencia: «a medida que se pinta, se dibuja» (39), es decir, es el color el que debe dominar sobre el dibujo del mismo modo que en la percepción cotidiana es la disposición de los colores la que engendra el contorno y la forma de los objetos. Es por esto que en los objetos de Cézanne el color parece hacer estallar el contorno, rompiendo con la perspectiva clásica:

Las diferentes partes de su cuadro, pues, son vistas desde diferentes puntos de vista, que dan al espectador desatento la impresión de «errores de perspectiva»; pero a quienes miran atentamente dan la sensación de un mundo donde dos objetos jamás son vistos simultáneamente, donde, entre las partes del espacio, siempre se interpone la duración necesaria para llevar nuestra mirada de una a otra, donde el ser, por consiguiente, no está dado, sino que aparece o se transparenta a través del tiempo (Merleau-Ponty 2002, 22).

De este modo, el espacio homogéneo no tiene lugar ante la estructura heterogénea lograda a través de este tratamiento del color. Al

introducir al movimiento en la ecuación, entra en juego al cuerpo vivido y la multiplicidad de perspectivas.

A esta caída de la homogeneidad le corresponde también la desacreditación de la vista como sentido dominante, en una concepción multisensorial de la percepción cotidiana. La perspectiva múltiple, resultado del tratamiento del color, intenta replicar este carácter. El objeto es la unidad que sostiene y a la vez es creada por la convivencia de diferentes cualidades:

Decir que la miel es viscosa y decir que es azucarada son dos maneras de decir lo mismo, o sea, cierta relación de la cosa con nosotros, o cierta conducta que nos sugiere o nos impone, cierta manera que tiene de seducir, de atraer, de fascinar al sujeto libre que se ve enfrentado con ella. La miel es cierto comportamiento del mundo para con mi cuerpo y conmigo (Merleau-Ponty 2002, 29).

Las cualidades no están yuxtapuestas sobre un sustrato que las unifica sino que todas manifiestan un mismo comportamiento o una misma forma de ser. La unidad de la cosa no está *detrás*, sino que la cosa está en cada una de las cualidades de igual modo.

5. *Voyance*.

Mirar (otra vez) al mundo

Al entender la sensación en términos cézannianos, y al considerarla como aquello que debe ser pintado, nos mantenemos de algún modo del lado de la obra o del acto pictórico en sí. Pero, ¿cómo pensar la sensación desde la experiencia, desde el encuentro con la obra? El término a través del cual Merleau-Ponty integra esta cuestión es el de *voyance*. En *El ojo y el espíritu*, texto fundamental de su pensamiento estético, se habla de un tipo de visión que «hace presente lo que está ausente» (Merleau-Ponty 2013, 36). En un sentido literal *voyance* debe ser traducido por «adivinación» o «videncia», sin embargo no es la significación que el autor pretende darle al término. En francés la noción alude a una visión liberada, debemos graficarnos una especie de

visión alternativa o secundaria.¹² El arte pone en marcha y da protagonismo a este ojo oculto que si bien está siempre operante no se hace consciente en la visión cotidiana. El arte pictórico pone entre paréntesis esta actitud natural al plasmar a la sensación misma en la tela.¹³

Tanto el arte como la ciencia modernas suspenden la actitud cotidiana e increpan a la experiencia para develar una naturaleza a la que consideran como la verdadera. Sin embargo emprenden caminos divergentes, el arte se sumerge en la ambigüedad de la visibilidad e intenta reflejarla en el lienzo. La ciencia, en cambio, al ampararse en los preceptos cartesianos de claridad y distinción desconfía, al menos en principio, de la experiencia cotidiana.

Podríamos decir, quizás en términos más adecuados a Deleuze y a Guattari, que ambos desgarran un velo, se internan en otro mundo.¹⁴ La diferencia es que la ciencia nos revela un mundo oculto no accesible a la percepción y reniega de ella. El arte, en cambio, nos muestra la carne del mundo, es el mismo mundo de la experiencia mirado de otro modo, redescubriendo un secreto, un lado oculto de ese mundo de la sensación que, en rigor, estuvo siempre a la luz. La ciencia descubre un mundo imposible de experimentar, lo que considera el lado real de las cosas. El arte redescubre otro mundo dentro de la propia experiencia. Frente a la percepción, los caminos de la ciencia y el arte terminan siendo diametralmente opuestos.

El objeto, tanto de la ontología merleau-pontiana como del arte moderno, es esta experiencia revisitada. Este último no sólo no adopta la premisa de Descartes que denuncia la imposición de los sentidos sino que, aun aceptando la naturaleza no transparente de la experiencia, refuerza su carácter de conocimiento legítimo. Es necesario, sin embargo, deponer la mirada cotidiana en favor de una mirada-otra que rehabilita el mundo. Esta *otra* mirada es la *voyance*, una «vista dual», una «visibilidad segunda más amplia» (Merleau-Ponty 2011, 170).

Mauro Carbone lleva adelante uno de los pocos intentos por parte de la bibliografía especializada de definir este concepto. El filósofo italiano afirma:

La *voyance* —que en la recíproca remisión de percepción e imaginario «nos vuelve presente lo que está ausente»— llega entonces a caracterizar al ver, recordando heideggerianamente cómo esto no es *vor-stellen*, es decir, no es un representar confrontante y, por tanto, tampoco un sujetar. Se tendría que decir más bien secundar —verbo que expresa la indistinción entre actividad y pasividad—, el mostrarse del universo sensible en cuyo interior nosotros mismos nos encontramos, y que resulta recorrido por un poder analógico en virtud del cual los cuerpos y las cosas se llaman recíprocamente, amarran relaciones inéditas, inventan líneas de fuerza y de fuga (2000, 171).

¿A qué refiere el autor con *secundar*? La visión liberada, la *voyance*, es una suerte de ladero de la visión objetiva y subjetiva. No es otra visión, enfrentada o contrapuesta a la cotidiana, tampoco es una facultad que nos da acceso a un más allá o algún tipo de don. Podríamos pensarlo como una suerte de eclosión interna de la percepción, un ensanchamiento dentro de sus límites, una exposición de una dimensión opacada. El lado invisible o ausente en la presencia de la visión cotidiana.

Su rol, como la de todo ladero, es activo y pasivo a la vez, un tercer ojo quiasmático que «en lo visible ve lo invisible» (Carbone 2000, 174). De algún modo, secundar, es lo que hace lo invisible con lo visible. Enigmáticamente, en una nota, Merleau-Ponty describe esta profundidad como «latencia, no alteridad, no disimulación más bien presencia positiva, unidad en espesor *consigo*» (2011, 173). Lo mismo podemos atribuirle al movimiento, o a lo táctil con respecto a la visión. Cuando escudriñamos al mundo con los ojos, es en realidad el cuerpo en movimiento el que está mirando. La visión parece comandar la experiencia, pero es el comportamiento, es el mutuo acompañamiento de los sentidos el que la hace posible: «Ver y moverse [son] dos fases del mismo fenómeno: mi cuerpo cuenta al mundo visible y éste está incluido al «alcance» de mi cuerpo» (2011, 173).

El entrelazar con el mundo es un dato de la propia experiencia. El movimiento prepara el mapa de la visión, lo que el cuerpo ve es lo que el

cuerpo puede. Puedo alcanzar, en potencia, todo lo que veo, como dice el autor: «El mundo visible y el de mis proyectos motores son partes totales del mismo Ser» (Merleau-Ponty 2013, 22). El movimiento no es una decisión tomada en base al cálculo de una imagen visual, lo que sería una réplica edulcorada del binomio forma-materia, la visión *se hace* también en el movimiento. Esto es lo contrario a lo que se cree que hace el pensamiento, que asimila al mundo desde un afuera ficticio. El cuerpo es un sí-mismo no por transparencia, por asepsia, por cálculo, sino por «confusión, narcisismo, inherencia del que ve en lo que él ve» (Merleau-Ponty 2013, 22).

6. Consideraciones finales

Ahora bien, ¿cómo conciliar estas consideraciones con el hecho de que la pintura no sea, a pesar de todo, un fenómeno eminentemente visible? Es decir, ¿cómo aludir a una experiencia completa desde un lenguaje visual? En definitiva, como lo explica nuestro autor: «el mundo del pintor es un mundo visible, nada más que visible», sin embargo, inmediatamente agrega «un mundo casi loco, porque está completo no siendo sin embargo más que parcial» (Merleau-Ponty 2013, 27). La visión es, para Merleau-Ponty una suerte de delirio que la pintura intenta mostrar. No hay nada en el cuadro que no se corresponda con la visión. El valor táctil, por ejemplo, que se reconoce en el gesto pictórico moderno, no es una mera evocación o un agregado, no es una modificación de las funciones o un entrecruzamiento de sentidos, es la visión misma en todas sus dimensiones.

El gesto modernista no consiste en agregar valores táctiles a una dimensión plenamente visual, sino que trata de plasmar aquello que la visión ya es, a la vez que denuncia el constructo racionalista de la visión. En esto consiste el *hacer* visible de la pintura: «la pintura da existencia visible a lo que la visión profana cree invisible, hace que no tengamos necesidad de un 'sentido muscular' para tener la voluminosidad del mundo» (Merleau-Ponty 2013, 27). Esta voluminosidad del mundo nos resulta experimentable

sin agregar nada a la visión, porque el sentido muscular, lo táctil, el cuerpo, ya están en ella.

El enigma que debe desentrañar la pintura modernista es entonces el modo de plasmar esa experiencia real, no ocular-céntrica sino *visual*, en todo el sentido del concepto. En el marco categorial merleau-pontiano, hablar de *visibilidad* incluye la dimensión corporal y a lo multisensorial. ¿Cómo plasmar esa visibilidad general, la voluminosidad, el espesor carnal del mundo? El clasicismo recortaba de la representación una imagen mental de la visión, reduciéndola a un mero constructo racional. La lógica subyacente a este tipo de imagen es la de la representación, en la cual la experiencia es un efecto del pensamiento o de un cruce entre pensamiento y percepción pero con un papel preponderante del primero. Lo visible sería, en efecto, el resultado de un cálculo, de un constructo geométrico. La imagen se proyecta desde un virtual punto exterior a la experiencia.

La diferencia entre ambas posturas, la clásica y la moderna, es profunda e irreconciliable. Para el intelectualismo la percepción es, en definitiva, una aplicación de conceptos, siendo aquella, parte de algo más grande, la conciencia, el pensamiento, el espíritu. El gesto moderno posiciona, en cambio, a la experiencia sensorial como originaria. Mediante el artificio técnico intenta captar el espesor de la experiencia rompiendo la perspectiva matemática clásica.¹⁵ El entrelazo con el mundo disuelve toda disputa entre pensamiento y percepción. Ese mismo entrelazo es el fundamento de la pintura. En *El ojo y el espíritu*, Merleau-Ponty asevera:

El pintor 'aporta su cuerpo', dice Valéry. Y, en efecto, no se ve cómo un Espíritu podría pintar. Es prestando su cuerpo al mundo como el pintor cambia el mundo en pintura. Para comprender esas transustanciaciones hay que encontrar el cuerpo operante y actual, aquel que no es un pedazo de espacio, o un haz de funciones, sino un entrelazamiento de visión y movimiento (21).

El pintor aporta el cuerpo vivido, el operante, el que se mueve en el espacio y no el que es

meramente una porción de este que lo interviene intelectualmente. El pintor involucra al cuerpo vivido en la creación.

La representación clásica plasma en el lienzo el resultado de una serie de cálculos basados en un punto de fuga y en relaciones geométricas entre objetos. Es la visión tal como se le presenta a una suerte de sujeto trascendental, omnisciente en el sentido de que cada imagen es un ejemplo o paradigma del modo en que todo puede ser visto por el ojo. La pintura moderna en cambio expone la experiencia particular de un cuerpo entrelazado con su medio. Representa de alguna manera a una experiencia universal, dado que es el modo en que se experimenta el mundo. La imagen no es el resultado de una operación geométrica sino de una intervención del cuerpo, es lo que resulta cuando atendemos al modo en que el cuerpo se mueve y se relaciona con el espacio.

En consecuencia, los elementos transmutan. La perspectiva, que en la representación clásica es un dato establecido como parte de una operación geométrica, es en la pintura moderna un elemento dinámico que depende de la relación entre cuerpo y mundo que se quiera representar. Incluso en una sola imagen, como ocurre con el cubismo, pueden convivir varias perspectivas. Del mismo modo, la profundidad, que para el clasicismo es resultado de esa perspectiva matemática, se transforma en algo que se determina en base a un juego entre los colores y las texturas. No es una dimensión más de las dos del cuadro, sino que la profundidad viene a «germinar sobre el soporte» (Merleau-Ponty 2013, 53). Esa es la gesta de la pintura moderna a la que Merleau-Ponty considera un ejemplar de su noción de sensación. La sensación es el mismo entrelazo, un quiasmo entre dimensiones. Es una zona gris, espesa y colmada de sentido que habita en ese espacio medial que separa y anuda al cuerpo con el mundo. Ese entre-medio es sólo captable a través de una percepción multisensorial, no reducida al intelecto sino integrada al modo en que el cuerpo se mueve por el ambiente. Esta es la dimensión que Cézanne intenta plasmar, una profundidad irrepresentable pero sensible y traducible en términos pictóricos.

Notas

1. Denominamos ontología tardía a la serie de nociones que orbita en torno a la así denominada ontología de la carne expuesta principalmente en *Lo visible y lo invisible*, texto publicado póstumamente en el que Merleau-Ponty estaba trabajando en los últimos años de su vida.
2. No desarrollaremos este concepto central porque implicaría un desvío que excedería los horizontes del presente artículo. Nos limitaremos a mencionar que Merleau-Ponty define a la carne como una suerte de «elemento de la experiencia» (Hass 2008), representa al quiasmo primero entre el cuerpo y el mundo y luego entre lo visible y lo invisible en general que fundaría una nueva concepción de la Sensibilidad.
3. El iniciador, al menos en términos contemporáneos, de esta aproximación entre estas dos dimensiones es Alfred North Whitehead. A partir de su escrito de 1920 *The concept of Nature* se inicia un tipo de investigación que se proyecta desde la percepción hacia la naturaleza. Merleau-Ponty analiza específicamente los análisis whiteheadianos en sus conferencias de 1956 que se compilaron bajo el título de *La Nature*. Hacia nuestros tiempos encontramos un análisis detallado de la propuesta del filósofo inglés en *Pensar con Whitehead. Una creación de conceptos libre y salvaje* (2020) de Isabella Stengers.
4. El concepto de *invisible*, en el marco teórico merleau-pontiano, merece una breve aclaración dado que resulta sumamente problemático. El lugar de esta categoría en la ontología tardía del autor es determinante. Teniendo en cuenta que esta ontología se desarrolla esencialmente en *Lo visible y lo invisible* es evidente, como explican Hamrick y Van der Veken, que los planteos tardíos merleau-pontianos introducen una ontología no dualista sino «dual» o «doble» (*twofold*) para la cual «mentes y cuerpos, espíritu y naturaleza, vida y materia, deben ser concebidos como reintegrados a una unidad más fundamental en orden a entender (pensar) sus relaciones adecuadamente» (2011, 56). Esta ontología de sus últimos años de producción se sostiene en la tensión entre estas dos dimensiones que no se contraponen sino que, muy por el contrario, se brindan sentido mutuamente. Esta dualidad se expresa en muchos sentidos, siendo el más decisivo, por supuesto, el fenomenológico. La percepción aprehende el mundo gracias a esa relación entre

lo visible y lo invisible, gracias al hecho de que no vemos la totalidad de escorzos de los objetos. Lo invisible, los lados no vistos de las cosas son los que, de algún modo, permiten la percepción. La visión es un ejemplo claro del vínculo entre visible e invisible. Las caras ocultas del cubo nos permiten entenderlo como tal y concebirlo como un ente completo, si pudiéramos ver sus seis caras no sería un objeto comprensible para el pensamiento. El cubo es articulación de presencia y ausencia, pero lo concebimos como pura presencia.

No obstante, lo invisible también integra a otros campos, como por ejemplo aquello que Merleau-Ponty denomina «ideas sensibles». El autor acude a Marcel Proust para explicar esta cuestión: «Nadie ha superado a Proust en la instauración de las relaciones entre lo visible y lo invisible, en la descripción de una idea que no es lo contrario de lo sensible, que es su doblez y su profundidad» (Merleau-Ponty 2010, 134). Germán Prósperi profundiza en este aspecto «Si puede hablarse de un plano invisible es siempre considerándolo en relación con lo visible: la idealidad es lo invisible de lo visible. Esto significa que las ideas son inmanentes a lo sensible» (2018, 77).

Existen otras dimensiones de lo invisible pero estas dos resultan las más pregnantas. Lo fundamental del asunto es entender que lo invisible subyace, por un lado, bajo la capa superficial de lo visible/tangible, pero a la vez, también atraviesa de lleno a la visibilidad colmando el medio, el «claro» de la percepción. Lo visible es una suerte de territorio móvil, dinámico, hundido en un océano de invisibilidad. Lo invisible está siempre a punto de dejar de serlo, es visibilidad inminente. Sorteando el estrabismo y la trascendencia de herencia platónica, el fenomenólogo construye un ámbito de lo invisible que no margina la dimensión experiencial sino que está atado a este. Es una concepción de lo invisible que, gracias a la modulación fenomenológica de la ontología, se mantiene, de algún modo, presa del cuerpo. No estamos ante un empirismo ingenuo ni ante una aceptación de un supuesto dato puro de la percepción. Si bien su objeto no es trascendente, tampoco estamos hablando ni de un pensamiento enteramente sensualista, ni de una ontología del objeto que condene a la percepción al ámbito de la representación. La premisa de la ontología merleau-pontiana es que percibir es acceder al Ser, y el Ser mora en la articulación entre lo que aparece y aquello que se oculta.

5. El paradigma de esta concepción es el popular experimento cartesiano con el trozo cera explicitado en su segunda meditación (Descartes 2004, 124-132).
6. Cuando Merleau-Ponty refiere a lo *moderno* apunta al pensamiento y al arte de finales del siglo XIX en adelante.
7. En este sentido resultan pertinentes los aportes de Esteban García en su artículo «¿Qué es un hábito? Acerca de la posibilidad de una desambiguación de la noción merleau-pontiana» (2017), Allí García puntualiza en las nociones de ambigüedad y ambivalencia. Debemos concebir la ambigüedad como «la ambivalencia a la cual se atreve uno a mirar de frente, y consiste en admitir que un mismo ser puede ser a la vez una cosa y su contraria, o incluso ninguna de las dos exactamente sino algo más ‘entre’ ellas». Más adelante, García se pregunta: «¿Acaso no consiste la entera filosofía de Merleau-Ponty en este mismo intento de fijar la mirada en fenómenos de transición, y de forjar nuevos conceptos para pensar en lo que no es «ni... ni...», otorgando a la ambigüedad del «entre» un estatuto positivo? » (2017, 67). Esto remite, también, a la importancia de lo dual en el pensamiento del fenomenólogo, en la necesidad de mantenerse siempre en un «entre», en una suerte de espesor que separa y a la vez mantiene unidos dos elementos aparentemente contrarios.
8. Resulta adecuado mencionar aquí la concepción aristotélica de la esencia. En el cuarto capítulo del Libro Z de *Metafísica* el estagirita afirma: «la esencia de cada cosa es lo que de cada cosa se dice (que es) por sí misma. [...] el enunciado de la esencia de cada cosa es aquel enunciado que expresa la cosa misma sin que ella misma esté incluida en él. [...] hay esencia de todas aquellas cosas cuyo enunciado es definición» (2011, 293). Es decir, la búsqueda de la esencia culmina en una definición. Pero percibir no es definir, no es un establecimiento de límites y alcances. La experiencia sensorial no tiene lugar en una definición condensada. Si la percepción capta una esencia es una tal inherente a la carne, al ser de la experiencia. A este respecto, Tomás Calvo Martínez en la introducción al texto aristotélico explica: «La esencia es, pues, lo expresado en la definición; todo nombre que refiere a una entidad (por ejemplo ‘hombre’) significa la unidad de una esencia que, a su vez, es explicada o desplegada en la definición» (2011, 293).
9. A diferencia de Merleau-Ponty, Deleuze subraya el hecho de que el modernismo no inaugura esta vía sino que la desarrolla en todo su potencial. La sensación es, para él, inherente a la pintura y puede rastrearse incluso hasta los inicios de la humanidad. Sobre esta cuestión en Deleuze, véase *Pintura. El concepto de diagrama* (2007).
10. La filosofía de Merleau-Ponty es, de algún modo, una filosofía de la proximidad o de la cercanía. Desde su *Fenomenología de la percepción* el interés del autor es reflexionar en torno al comportamiento cotidiano del cuerpo y su relación con el espacio inmediato, lo que en terminología heideggeriana llamaríamos el mundo circundante. El pensamiento merleau-pontiano tiene por objeto la dilucidación de la relación de ese mundo inmediato con el cuerpo y el movimiento.
11. Esto aplica tanto para el arte moderno como para la ciencia, sobre todo con los aportes de las geometrías no euclidianas. Estas consideran al espacio con una curvatura propia en donde el desplazamiento afecta a los cuerpos.
12. Apoyados en la postura que adopta Carbone (2015), mantendremos esta categoría en su idioma original en pos de no degradar su sentido.
13. En el marco de la ontología de la carne se establece que la carne, en tanto ser medial, conforma una suerte de tercer reino o tercer tipo de ser. Ahora bien, la *voyance* representaría un tercer ojo que se adecúa ese tercer tipo de ser. No obstante, al igual que sucede con la carne, este tercer ojo no está más allá de la visión cotidiana sino que la conforma internamente. Es decir, debe corresponder a este nuevo objeto una nueva forma de mirarlo que mantenga características indeterminadas y duales. Sobre este tema véase Hamrick y Van der Veken (2015).
14. En *¿Qué es la filosofía?* (2011) Deleuze y Guattari sostienen que la ciencia, el arte y la filosofía desgarran una suerte de velo o paraguas protector, edificado en base a opiniones preestablecidas y se internan en el mundo del caos para trazar planos en él.
15. La *Dióptrica* de Descartes, o más bien una errada interpretación de ella, resulta la fundamentación teórica de esta concepción aséptica de la percepción: «La *Dióptrica* de Descartes es ese intento. Es el breviario de un pensamiento que no quiere ya acechar lo visible y decide reconstruirlo según el modelo que se hace de él. Merece la pena recordar lo que fue ese ensayo, y ese fracaso» (Merleau-Ponty 2013, 33).

Referencias bibliográficas

- Aristóteles. 2011. *Metafísica*. Traducido por Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos
- Carbone, Mauro. 2000. «La naturaleza en Merleau-Ponty: variaciones sobre el tema». *Devenires*, v. I, no. 2: 166-185.
- Carbone, Mauro. 2015. *The Flesh of Images. Merleau-Ponty between Painting and Cinema*. Nueva York: New York University Press.
- Deleuze, Gilles. 2007. *Pintura. El concepto de diagrama*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, Gilles. 2011. *¿Qué es la filosofía?*. Barcelona: Anagrama.
- Descartes, René. 2004. *Meditaciones metafísicas*. La Plata: Terramar.
- García, Esteban. 2012. *Maurice Merleau-Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción*. Buenos Aires: Rthesis.
- García, Esteban. 2017. «¿Qué es un hábito? Acerca de la posibilidad de una desambiguación de la noción merleau-pontiana». *Ideas. Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea*, v. III, 6: 40-71.
- Hamrick, William y Van der Veken, Jan. 2011. *Nature and Logos. A Whiteheadian Key to Merleau-Ponty's Fundamental Thought*. Nueva York: New York University Press.
- Hass, Lawrence. 2008. *Merleau-Ponty's Philosophy*. Indiana: Indiana University Press.
- Klee, Paul. 2013. *Creative Confession*. London: Tate Enterprises Ltd.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2013. *L'oeil et l'esprit*. París: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2010. *Lo visible y lo invisible*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2002. *El mundo de la percepción*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1993. *Fenomenología de la percepción*. Madrid: Planeta.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1995. *La nature. Notes et cours du Collège de France*. París: Éditions du Seuil.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2012. *La duda de Cézanne*. Madrid: Casemiro Libros.
- Prósperi, Germán. 2019. *La máquina óptica. Antropología del fantasma y (extra) ontología de la imaginación*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Stangers, Isabelle. 2020. *Pensar con Whitehead. Una creación de conceptos libre y salvaje*. Buenos Aires: Cactus.
- Whitehead, Alfred North. 2019. *El concepto de Naturaleza*. Buenos Aires: Cactus.

Nicolás Leandro Fagioli (nicofagioli@gmail.com) está afiliado a la Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras – Instituto de Filosofía «Dr. Alejandro Korn» y a la Universidad Nacional de las Artes, Departamento de Artes Musicales y Sonoras. Entre sus publicaciones recientes más importantes se encuentran «Contra la asepsia del mundo. La ontología tardía de Merleau-Ponty y la problemática de la carne». 2022. *Revista de Filosofía* (Universidad Nacional de La Plata). La Plata: Ediciones de la Fahce. vol. 53, núm. 2 y «El problema de la agencia material. Un desafío para el pensamiento posthumanista contemporáneo». 2022. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*.: Universidad de Murcia. N° 85, pp 177-188. ISSN 1989-4651 - EISSN 1130-0507. Con referato. Disponible en: <https://revistas.um.es/daimon/article/view/410941>

Recibido: 14 de mayo, 2024.
Aprobado: 3 de agosto, 2024.

Héctor Ariel Feruglio Ortiz

La máquina como ser allagmático.

Contribuciones epistémicas a las ciencias poshumanas desde la filosofía de la individuación simondoniana

Resumen: *Esta época se caracteriza por una gran mutación epistémica que emerge a partir de una redefinición del vínculo entre lo humano, lo técnico y lo viviente. Dichas mutaciones permitieron el surgimiento de nuevas formaciones discursivas organizadas desde un trasfondo infocomunicativo. Dentro de este nuevo orden del saber la noción de máquina emerge como una figura epistémica con un gran potencial heurístico. Nuestro trabajo se orienta a precisar los alcances de esta figura como paradigma de inteligibilidad a partir de los aportes de Gilbert Simondon. Para alcanzar este propósito describiremos el proceso de individuación desde la óptica simondoniana para presentar una tecnología epistemológica abocada a la conformación de nuevos paradigmas. Consideramos que proponer la máquina como ser allagmatico nos ofrece una tecnología reflexiva que puede contribuir en forma significativa a conformación epistémica de las ciencias poshumanas.*

Palabras claves: *Episteme, Información, Comunicación, Tecnología, Máquina*

Abstract: *This era is characterized by a great epistemic mutation that emerges from a redefinition of the link between the human, the technical and the living. These mutations allowed the emergence of new discursive formations organized from an infocommunicative*

background. Within this new order of knowledge, the notion of machine emerges as an epistemic figure with great heuristic potential. Our work is aimed at specifying the scope of this figure as a paradigm of intelligibility based on the contributions of Gilbert Simondon. To achieve this purpose, we will describe the individuation process from a Simondonian perspective to present an epistemological technology aimed at the formation of new paradigms. We consider that proposing the machine as an allagmatic being offers us a reflective technology that can contribute significantly to the epistemic conformation of the posthuman sciences.

Keywords: *Episteme, Information, Communication, Technology, Machine*

Introducción

En la actualidad una gran cantidad de saberes se despliegan en las formaciones discursivas de las ciencias poshumanas alejadas de la figura de lo humano con criterio de inteligibilidad. Esta nueva configuración epistémica que emerge como resultado de un conjunto de dispersiones y reagrupamientos del saber sobre la vida y el trabajo. Pablo Rodríguez afirma que la episteme moderna descrita por Foucault nunca expresó en su origen una equivalencia entre trabajo,



lenguaje y vida. Sólo el lenguaje habría revelado una ruptura entre lingüística y literatura, mientras que el trabajo y la vida conservaron cierto carácter monolítico. Sin embargo, este carácter monolítico no durará por mucho tiempo, y será a partir de las transformaciones en el trabajo y en la vida en el siglo XX que emergerán nuevas formaciones discursivas a partir de una nueva episteme anclada en la información (2019, 327). El pensador argentino denomina episteme posmoderna a los códigos fundamentales de la cultura actual como condición de posibilidad para el surgimiento de esas nuevas formaciones discursivas. De este modo, la vida dispersada se reagrupará en el código genético (la biología se transformará en biología molecular), y el trabajo dispersado se reagrupará en máquinas cibernéticas e informáticas. En el caso de la vida, se abrirá la posibilidad de extender las condiciones de representación a la materia viva, y en el caso del trabajo, surgirá la posibilidad para transferir la capacidad humana de transformar la naturaleza a los robots y las máquinas automatizadas. Bajo esta clave analítica, si la episteme clásica estaba orientada por una elevación al infinito, y la episteme moderna estaba delimitada por lo finito, la nueva episteme estaría dada por un finito-ilimitado. Esta nueva episteme retomara dos preocupaciones presentes en la episteme clásica y en la episteme moderna, el problema del orden en la época clásica y la preocupación por la historia en la época moderna. Preocupaciones que intentarán ser resueltas a partir de esa nueva figura epistémica a saber: la máquina. La máquina permitirá unir orden e historia a partir de una descomposición de las teorías del sujeto que diseminará los componentes subjetivos entre las moléculas y las máquinas. Pero para proponer la máquina como figura epistémica, será preciso diferenciar la máquina de las realizaciones técnicas como el artefacto o el aparato. Se necesita una definición que desborde todo reduccionismo, pues la máquina no sólo integra aparatos y artefactos, también ha podido abstraer-extraer componentes materiales, cognitivos, afectivos y sociales, otrora distribuidos en humanos, animales y artefactos: «Existe una apertura ontológica fundamental, que da lugar al ser máquina, por lo cual, lo maquinal es exactamente lo opuesto de

lo que evocaba el siglo XIX» (Rodríguez 2019, 320). La posibilidad de establecer combinaciones infinitas con componentes finitos a partir de una situación de fuerza permitirá ampliar el campo de objetos posibles como paradigmas de inteligibilidad. Un campo de conocimiento que se extenderá a los animales, los humanos, las máquinas y las sociedades, mediante un nuevo horizonte de visibilidad-invisibilidad organizado bajo el fondo común de la información. Siguiendo la perspectiva de Pablo Rodríguez, se podría afirmar que las ciencias poshumanas están conformadas por saberes como la inteligencia artificial, las neurociencias contemporáneas, la kinésica, la proxémica, la inmunología y la teoría de sistemas luhmanniana (2019, 329). Si bien esta caracterización no es concluyente, porque como su autor mismo afirma toda elección teórica por una noción de episteme implica apertura y corrección permanente, consideramos puede servir como punto de partida.

Este punto de partida nos permitirá proponer un paradigma de inteligibilidad para un conjunto de nuevas formaciones discursivas que no sólo se alejan de la figura de lo humano, sino que abrazan la figura de la máquina. A diferencia de la episteme moderna, en el mundo de la máquina, la vida, el trabajo y el lenguaje pertenecen a un nuevo orden de composición. Ya no constituyen elementos empíricos inmediatos, porque lo inmediato es la información, la comunicación, la organización y el sistema. Estos elementos se hacen comprensibles y ordenables en la máquina a través del código, del programa y la teleonomía [1], pero en un estado de tensión. Este estado cuenta con cierto grado de indeterminación porque la comunicación no siempre puede ser comprendida por el código, ni la información o la organización gracias al programa, ni el sistema por la teleonomía. Nuestra hipótesis de trabajo podría esbozarse del siguiente modo: los elementos de la episteme que dio lugar a las ciencias poshumanas se hicieron ordenables y comprensibles en la figura de la máquina. Sin embargo, su capacidad heurística depende del mantenimiento de cierto margen de indeterminación que conforma a la máquina en su condición de ser allagmático. Dicha condición nos permite establecer su característica principal como

paradigma de inteligibilidad: la apertura. Nuestro trabajo se orienta a recuperar los aportes de la teoría de la individuación de Gilbert Simondon con el propósito de presentar una tecnología epistemológica abocada a la conformación de una figura epistémica que opere como paradigma de inteligibilidad en las ciencias poshumanas. Para alcanzar nuestro objetivo describiremos los elementos que componen el proceso de individuación para describir el funcionamiento operativo de la máquina como ser allagmático. Esta descripción se desplegará de la siguiente manera: en primer lugar se propondrá la información como inicio de individuación, en segundo lugar se establecerá la comunicación como coronación de la individuación, y en tercer lugar, se caracterizará la máquina como ser allagmático. Consideramos que proponer la máquina como ser allagmatico nos ofrece una tecnología reflexiva que puede contribuir en forma significativa a la conformación epistémica de las ciencias poshumanas.

La información como inicio de individuación

Para el filósofo Simon Mills (2016, 2) gran parte del pensamiento simondoniano estuvo impulsado por la necesidad de un cambio en la operación del conocimiento. Una necesidad que podría formularse del siguiente modo: si la cultura humana pretendía estar al día con sus invenciones técnicas, se requería una actualización adecuada de su sistema de conocimiento. Este nuevo dominio epistemológico brindado por la cibernética tiene sus bases en los aportes realizados por la teoría matemática de información. Según Shannon la información podría definirse como una relación entre un mensaje y la redundancia que no implica una relación semántica. Esta noción de información de la teoría matemática de Claude Shannon aportó herramientas relevantes para resolver problemas vinculados al ruido en el campo de la ingeniería de las comunicaciones. La obtención de una medida estadística de la información permitió lograr que el mensaje de un remitente fuera enviado con precisión a un receptor, sin las distorsiones introducidas

por el canal. Malaspina señala que uno de los aportes principales de la teoría matemática de la información de Claude Shannon fue optimizar la eliminación del ruido en el canal de comunicación (2018, 4). Para lograr esta optimización, la información fue definida en términos de su probabilidad, como una medida de la entropía de la información. Desde esta perspectiva, un dato nos informa sólo si no es redundante, es decir, si contiene un margen de imprevisibilidad (incertidumbre). Para algunos referentes de la teoría matemática de la información como Warren Weaver (1984, 37-38), las condiciones para medir la información coincidían con aquello que en termodinámica se conoce como entropía (desorden). Este desorden también puede ser definido como el grado de aleatoriedad en una situación que se expresa en término de las distintas propiedades que intervienen. Esta formalización será la base usada por Shannon para formalizar la información como ruido.

Con la cibernética de Norbert Wiener se ampliará el campo de aplicación de estas herramientas a partir de la introducción del concepto de entropía negativa. La cibernética definirá la información como entropía negativa, como la negación del desorden, o más precisamente, como reducción de lo contingente o lo impredecible:

Así como la entropía es una medida de desorganización, la información, que suministra un conjunto de mensajes, es una medida de organización. De hecho, puede estimarse la información que aporta uno de ellos como el negativo su entropía y como el logaritmo negativo de su probabilidad

Por lo tanto, la entropía quedará asociada a una medida de variabilidad, imprecisión y error y, el ruido, a algo que debe ser eliminado en favor de la eficiencia. Simondon encontrará en la cibernética de Wiener una orientación tecnológica pensada para explorar los espacios en blanco del mapa de la ciencia. Adentrarse en esos dominios, que no estaban en el mismo nivel de los dominios teorizados, le permitió al filósofo francés observar la posibilidad de un desplazamiento de nivel que nos otorgaba acceso al dominio reflexivo. Pero, si bien el concepto de

información heredado de la cibernética le permitió a Simondon estabilizar el fundamento metodológico de su filosofía, también presentaba una limitación, a saber: la ausencia de una definición cualitativa de la información que permitiera captar el devenir en el proceso de individuación. En una definición cuantitativa de información no es posible encontrar la noción de potencial, la tensión que polariza y da significación a la información. Por lo tanto, lo fundamental en la crítica simondoniana será no reducir la noción de información a una medida en bits, sino incluir el componente cualitativo para ampliar su capacidad de iluminar nuevos dominios.

Si bien la teoría estándar de la comunicación ha sido el foco de críticas desde el punto de vista filosófico², la crítica simondoniana partirá de un interés por las consecuencias de la definición de la información como medida de probabilidad³. Su planteo se vincula a la siguiente cuestión: en un proceso de transmisión de mensajes, que un signo sea poco probable, no es suficiente para que una señal sea comprendida como signo por un receptor según un código dado antemano. Simondon tuvo una posición crítica con el enfoque probabilístico y estadístico de la información, porque para postular la existencia de información debe producirse una significación. El problema de un enfoque probabilístico de la información radica en enmascarar la realidad no cuantitativa de la información y ocultar su carácter no unívoco. Si un mensaje completamente previsible no aporta información, y un mensaje imprevisible resulta incomprensible al receptor, es el carácter no unívoco el que impulsará al filósofo francés a plantear la necesidad de elaborar un concepto no-cuantitativo ni probabilístico de información. Una propuesta que se complementará con un análisis de las nociones de forma y de código que lo llevará a elaborar una noción de información como proceso relacional⁴. Dichas reformas serán expresadas a través del concepto de tensión de información o receptor en estado metaestable. «La noción de forma debe ser reemplazada por la de información, que supone la existencia de un sistema en estado de equilibrio metaestable que puede individuarse; la información, a diferencia de la forma, no es jamás un término único, sino la significación que surge de una disparidad»

(Simondon 2009, 42). Sin embargo, no bastaba con definir el sentido de la teoría cibernética para arribar a la elaboración de una adecuada noción de información, era necesario introducir algunas modificaciones preliminares en la reflexión filosófica para su comprensión⁵. A partir de los aportes de la Cibernética, Simondon distinguirá tres tipos de causas: causa formal (forma-símbolo) causa energética o causa eficaz (energía de alimentación) y causa estructural o condicional (estructura interna del modulador)⁶.

A partir de estas apreciaciones es posible plantear que la teoría de la individuación simondoniana es una teoría intensiva de la información a partir de procesos de interacción basados en un modelo de causalidad recurrente. De este modo, sería factible señalar la existencia de un umbral más allá del cual la comunicación ya no es posible, un máximo relativo de disparidad más allá del cual no sería posible una relación. Ubicar la comunicación en un proceso relacional es lo que nos permitiría abandonar la distinción del modelo estándar entre emisor y receptor (como la forma y materia aristotélica). Este cambio de conceptualización es asequible si se acepta que el estado final del sistema no depende del «estado estable» del receptor sobre el que interviene la metaestabilidad del emisor. Para que se produzca una relación, se precisa que el destinatario también se encuentre en un estado metaestable, porque de lo contrario no sería posible un intercambio adecuado de información para la producción de un nuevo sistema metaestable⁷. Según Juan Manuel Heredia (2016), lo que impulsa a Simondon a introducir la noción de *metaestabilidad* es su posición crítica a los sistemas formales sincrónicos que proponen la tendencia al equilibrio. La *metaestabilidad* conformará una condición necesaria pero no suficiente para pensar la ontogénesis. Para el filósofo argentino, también será preciso incorporar la noción de germen para completar la perspectiva ontogenética. Un germen constituye una microestructura capaz de vehicular, mediante una carga mínima de energía, el boceto de una estructuración. Esta estructuración no será definida por la cantidad de información, sino en términos de una cualidad o de una tensión que precisa de una tercera condición, la comunicación entre la condición

energética (metaestabilidad) y condición estructural (tensión de información) al interior de una singularidad.

La reformulación de la noción de información elaborada por Simondon permitirá mostrar cómo la estructura y la operación son convertibles entre sí. Esta conversión es posible porque ambas conservan un margen de indeterminación que nos permite proponer la existencia de un proceso relacional entre la estructura, que consta de fases en un estado de disparidad, y la operación, como una secuencia causal discontinua. Al intentar producir una teoría «no probabilística» y «no determinista» de la información, Simondon pretende abordar el excedente-incalculable (contingente) y singular (histórico) que constituye estos sistemas. Esta reelaboración de la noción de información nos aportará un instrumento metodológico (la transducción) para abordar la noción de sistema sin perder de vista su dimensión cualitativa (no cuantificable). En su intento por invertir la búsqueda del principio de individuación, que se orientaba a explicar la realidad del individuo en tanto individuo constituido, consideró como primordial abordar la operación de individuación a partir de la cual el individuo llega a existir. La operación de individuación en la perspectiva simondoniana nos lleva a captar al individuo como una realidad relativa, una cierta fase del ser que no agota sus potenciales en el proceso. Desde la perspectiva del filósofo francés, la individuación es considerada como una resolución parcial y relativa en un sistema que contiene potenciales y una incompatibilidad del individuo en la relación consigo mismo, una incompatibilidad compuesta por fuerzas en tensión. Por este motivo, en la operación de individuación, la información no está depositada en una forma dada, porque no hay unidad o identidad de información que presuponga una tensión. Dentro del esquema simondoniano, la información dejará de ser reducida a una cosa para ser definida como la operación de una cosa que llega a un sistema y que produce allí una transformación. Que la información no pueda ser definida más allá de este acto de incidencia transformadora y de la operación de recepción nos permite comprender por qué algunos fenómenos provenientes del azar son capaces de activar un receptor como si

se tratara de un emisor manifiesto. Como señala Luis Mérida, la información desde la perspectiva de Simondon es una relación operante, un modo de recurrencia, una vibración, un esquema. Gracias a la doble inversión del esquema simondoniano que establece el primado de la relación y de la operación en la naturaleza misma de la mediación es posible captar un movimiento intensivo y paradigmático (2023, 76).

Desde la perspectiva simondoniana la información es inicio de individuación porque es inherente a una problemática que emerge a partir de un estado de tensión presente en el individuo. La información deviene fórmula de individuación en tanto dimensión organizadora en la resolución de las incompatibilidades de un sistema a partir de un conjunto de relaciones y operaciones que nos permiten captar el carácter paradigmático de la comunicación en el proceso de individuación.

La comunicación como coronación de la individuación

Según Giovanni Carrozzini, en el pensamiento simondoniano la comunicación está ligada a la individuación y no puede operar sin ella y, a su vez, la comunicación ayuda a la individuación a coronarse. «Un'individuazione, a parere di Simondon, possiede la capacità di mettere in comunicazione costruttiva due stati, diremmo dunque due scale dotate di per se di regimi propri, e che entrando in relazione nel corso dell'individuazione (che è di per se relazione) organizzano le loro reciproche proprietà» (Carrozzini 2011, 40). Desde esta perspectiva la comunicación consiste en el fin último de la operación de individuación, constitución de mediación, acoplamiento, concatenación y de una organización de órdenes de magnitud. Simondon piensa la comunicación como idéntica a la resonancia interna de un sistema en proceso de individuación que considera al individuo como una realidad relativa, una fase del ser que contiene una realidad preindividual. Esta consideración le permitirá afirmar que el terreno pre-reflexivo del que parte la conciencia debe contener tensiones

internas e información suficiente para alcanzar una definición reflexiva de igual magnitud que el terreno pre-reflexivo del que forma parte. La individuación resulta de un tipo de necesidad más profunda que la necesidad lógica o física, a la que Simondon denominó allagmática⁸. Según este proceso, la información no se crea ex nihilo, sino que es producida por las conversiones sucesivas de operación en estructura y viceversa. La individuación no puede ser considerada como el resultado del encuentro entre una forma y una materia, este devenir no implica el producto, sino la resolución de una situación problemática en un sistema metaestable. Dentro de una dinámica donde forma, energía y materia preexisten como potenciales, la existencia de la comunicación depende de una pluralidad de sistemas que contengan múltiples transformaciones en potencia. Del mismo modo, para producir una síntesis que disminuya las operaciones o estructuras resultantes, se precisa de la información complementaria presente en el acto de conversión. Esta información se caracteriza por su capacidad de crear una diferencia de nivel entre el estado inicial y estado final de un sistema. Una capacidad que nos permite señalar la necesidad del devenir de las formas como una analogía de sus etapas sucesivas y no como una permanencia.

Con el propósito de reintroducir el ser en el devenir, el proyecto simondoniano se orientará al estudio de las formas, modos y grados de individuación. Su propósito será dar cuenta del proceso de individuación y resituar al individuo según los niveles físicos, vital y psicosocial. Para llevar adelante su objetivo, sustituirá las nociones de sustancia, forma y materia por las nociones de información primera, resonancia interna, potencial energético y órdenes de magnitud. Frente a la insuficiencia de la lógica clásica (principio de identidad y principio de tercero excluido) para pensar la operación de individuación, Simondon (2009) propondrá la noción de transducción. Juan Manuel Heredia (2016, 73) afirma que la noción de transducción será caracterizada por Simondon en tres textos. En primer lugar, podemos encontrar dos textos donde la noción de transducción se superpone con la idea de modulación: la introducción de *La individuación* (2015) y las conferencias “Forma, información y potenciales”

(2015). En segundo lugar, podemos identificar un texto *La amplificación en los procesos de información* (2016) donde se distinguen transducción y modulación como dos modos diferentes de amplificación. Esta distinción entre modulación y transducción le permitirá a Simondon caracterizar tres operaciones de amplificación. Primeramente, la amplificación transductiva, considerada como el modo más elemental a través del cual la operación de información pone en actividad la metaestabilidad del receptor. Luego, la amplificación moduladora, que se obtiene al controlar y alimentar la propagación transductiva, y producir en condiciones regulares. Finalmente, la amplificación organizadora, que emerge cuando se establece un régimen común de transducción y modulación.

Si aceptamos la operación de individuación como mediación entre la dualidad original de órdenes de magnitud es posible establecer la idea de un proceso de comunicación capaz de lograr un cierto nivel o grado de estabilización. La idea de comunicación propuesta por Simondon (2016) responde a su sentido más primitivo: la puesta en continuidad mediante acoplamientos, en general recíprocos, entre el individuo y el medio, entre el grupo y el medio y el subconjunto del individuo y el medio, entre otras relaciones posibles. Desde su perspectiva, en el círculo funcional de la comunicación la información no está dada, su existencia implica la tensión entre dos dispares y la operación de individuación para producir significación. Pero además de la información se necesita de la gnosis que nunca es solo informacional, también posee también un componente motivacional. En estos diversos niveles, los procesos de gnosis y de modulación de la gnosis por la motivación ponen en marcha procesos no-cognitivos ligados estrechamente a procesos cognitivos: «Por esta razón, ninguna teoría de la información (emisión, transmisión en canales, recepción), aún si contienen los efectos de codificación y la decodificación, basta para fundar un conocimiento de la comunicación» (Simondon 2016, 49). Desde esta perspectiva, la información dejará de ser considerada como el contenido de un mensaje para ser definida como una significación original vinculada a la resolución de un problema. Este esquema paradigmático nos abre la

posibilidad de pensar diversos modos operatorios a partir del nivel de organización y complejidad de un sistema.

Simondon aborda la comunicación como un proceso relacional en diversas escalas mediante la reelaboración del concepto de transmisión de información, y las nociones de metaestabilidad y de amplificación. Esta caracterización de la comunicación abarca tres niveles de organización a saber: ecológico, etológico y psicológico. En el nivel ecológico, las relaciones de información se dan en el interior de un organismo, bajo la forma de *estímulo-respuesta*, *estímulo-personalidad-respuesta*, *codificaciones de la memoria*, y las relaciones portadoras de información se encuentran vinculadas con la transmisión genética, ligada a la replicación y auto-replicación de información. En el nivel etológico, la comunicación se realiza a través de motivaciones de tipo instintivo que permiten usar las señales para situar las relaciones al interior de la especie (parejas, hijos y padres) y entre especies (grito de alarma). En este nivel, la motivación no es sólo biótica, implica distancia entre el medio y los esquemas innatos de acción y percepción, lo que permite suscitar acciones, encuentros, y ofrece criterios para reconocer, excluir y mantener a distancia lo ajeno. En el nivel psicológico, la comunicación emerge a partir de la información almacenada en el sistema nervioso central, el trabajo de la memoria y la función de simulación. Esto le permite a un individuo o un grupo de individuos producir organización y novedad, y establecer significaciones comunes. Se caracteriza por su tendencia hacia lo universal, para lo cual emplea una pluralidad de modos, ligados a expresiones de lo religioso, lo científico o lo técnico.

Como señala Mérida (2023) a propósito de Simondon, existen dos teorías distintas vinculadas a los procesos que implican el problema del signo y la significación. Una considera al signo como una señal, y por tanto, responde a una cuestión de transmisión. Esta teoría cae por afuera de la individuación al derivar en una ciencia estructural. En la otra, el signo se presenta como símbolo y el lenguaje no se reduce a medio analítico de transmisión sino a un medio sintético de comunicación como el objeto técnico.

Esta teoría no será otra que la misma teoría de la individuación, que es tanto una teoría no intensiva y no-probabilística de la información, una teoría paradigmática y no-matemática de la comunicación, como una teoría energética y no-hilemórfica de la información o adquisición de la forma (Mérida 2023, 118).

Para caracterizar los objetos técnicos a nivel comunicacional, Simondon distinguirá aquellos objetos que pertenecen al nivel industrial de aquellos que se ubican en el nivel preindustrial. En el nivel preindustrial, la comunicación es considerada de tipo ecológico, una organización que operaría de un modo elemental. Este tipo no necesitaría para su funcionamiento operativo de invención en un sentido estricto. En el nivel industrial, la comunicación es considerada de tipo enciclopédico, porque implicaría una relación de información capaz de compatibilizar estructuras y funcionamientos, a partir de un acto de invención que los instituye. La noción de invención se refiere aquí a la aparición de una compatibilidad extrínseca entre el medio y el organismo y entre subconjuntos de la acción. Durante la época industrial, la organización se orientará a generar un intercambio entre distintos individuos técnicos con la aspiración de lograr la mayor perfección posible.

Esta aspiración de perfección tiende a establecer la comunicación más elevada como esquema paradigmático del acto principal de organización. Para captar un modo de organización a partir de un *optimum* en la relación de umbrales de funcionamiento (comunicación elevada) se precisa la formación de una mentalidad técnica⁹. Un modo de relación capaz de reunir los aspectos cognitivos, afectivos y normativos que componen la realidad técnica más allá de todo reduccionismo utilitario. La máquina en su funcionamiento operativo nos ofrece una tecnología reflexiva basada en el criterio de apertura, en la puesta en relación, una comunicación paradigmática de los modos de organización del ser a diferentes escalas. Como refiere Luis Mérida, en un sentido simondoniano el paradigma es una operación a partir de la cual la imaginación puede conocer un modelo operatorio según un modo

de recepción particular (2023, 107). Desde esta perspectiva el paradigma nos ofrece un método, un sistema de transferencia de significaciones sin objeto o dominio de investigación privilegiado. Dentro de esta concepción, la comunicación paradigmática constituye una máquina de información con la capacidad de integrar un saber a la vez técnico, filosófico y científico a partir de un modelo operatorio.

La máquina como un ser allagmático

La mentalidad técnica puede comprenderse como un modo de conocimiento sui generis que emplea la transferencia analógica y el paradigma. Su funcionamiento operativo se basa en el descubrimiento de modos comunes de funcionamiento (régimen operatorio) en órdenes de realidad diferentes. «Estos modos comunes pueden ser seleccionados en lo viviente o lo inerte, en lo humano o lo no-humano. Simondon destaca dos esquemas a lo largo de la historia, por su poder de universalidad: el mecanicismo cartesiano y la teoría cibernética» (Ballabio 2020, 43). Por ejemplo, en el caso de las técnicas industriales, el artesano era la fuente de información y de energía para el trabajo. Bajo esta modalidad, todas las condiciones dependían del hombre, la fuente de la energía era la misma que la fuente de la información. En el caso de las técnicas industriales, la fuente de información y la fuente de energía se separan. Con esta nueva modalidad, el hombre quedará solo como fuente de información, y le demandará a la naturaleza el suministro de energía. Estas perspectivas de análisis sobre la transformación de la relación entre información, energía y las técnicas en el pensamiento simondoniano nos permiten identificar cómo la máquina se convertirá en forma progresiva en un nuevo tipo de objeto técnico diferente a la herramienta. [10] Una transformación que resulta de la adopción de una función de relevo que diferenciará la entrada de energía de la entrada de información. A partir de entonces, la máquina constituirá un sistema con capacidad de recibir información de parte de un sujeto, lo que le otorga la capacidad de extraer y acumular energía de la naturaleza, que luego podrá ser controlada y distribuida.

Siguiendo la línea de análisis de estos autores, Simondon encontrará en el mecanicismo de Descartes, los elementos que harán emerger la mentalidad técnica moderna en términos de transferencia, reversibilidad y conservación de la evidencia del razonamiento. Dentro de este esquema, los objetos técnicos se nos presentarán como análogos al pensamiento lógico y constituirán una mentalidad técnica que portará un esquema cognitivo particular. Su inteligibilidad de la transferencia sin pérdidas, que mecaniza ideal y analógicamente todos los modos de lo real, se aplicará no solo a la res extensa, sino también a la *res cogitans*. El problema en el mundo industrial radica en lo siguiente: el acto de suministro de información se disocia. Esta disociación separará, no sólo las fuentes de información de las fuentes de la energía y de la materia prima, sino los roles del inventor, el constructor y operario que antes estaban integrados en el artesano. Los esquemas cognitivos nos permitirán conocer ciertos aspectos específicos del objeto, pero en su especialización nos impedirán tener un acceso a su modo de ser como totalidad. Mientras la producción industrial permanezca separada del campo social de utilización de sus productos, fragmentados en grupos especializados, con diferentes funciones para el suministro de información (control, técnico, obrero), se obtendrá la conformación de un código de valores capaz de universalizarse. Por ello, Simondon propondrá una tercera vía para desarrollar la mentalidad técnica mediante la conformación de redes multifuncionales (redes de información) como nodos de conexión capaces de integrar esquemas de acción y de valores (2017, 45). Estos nodos de comunicación permitirían unir de nuevo las fuentes de información y de energía, para acercar la distancia que los procesos de industrialización provocaron en los roles de inventor, constructor y operario.

Para abordar el concepto de *allagmática* dentro del vocabulario de Simondon, Jean-Yves Chateau definirá la palabra *allagma*, un término que proviene de la familia del verbo *allatein*, que en griego significa cambio, intercambio, operación de intercambio o realidad intercambiada (2008, 11). Simondon define la *allagmática* como una teoría de las operaciones, de los

cambios y las modificaciones de estados (2015, 469). Según Chateau, la definición simondoniana de la *máquina como un ser allagmático* implica desbordar toda pretensión a reducirla a una realidad útil. No se caracteriza sólo por aquello para lo que sirve, ni por su eficacia para realizar una tarea, la máquina es una mediación entre el hombre y el mundo. Dentro de este vínculo relacional, la máquina aporta información al hombre sobre el mundo mientras realiza una tarea, su esencia es instituir esa comunicación. Es una realidad relacional, no meramente útil, que transforma a quien lo usa al mismo tiempo que transforma aquello a lo que lo aplica:

Una definición completa del acto allagmático, aparece a manera de suplemento al final de la Individuación a la luz de las nociones de forma e información, donde se presenta primero como una teoría de las operaciones, después como la ciencia de las operaciones, luego como un programa que aspira a ser una teoría cibernética universal. (Montoya Santamarina 2019, 136)

En su texto *Allagmática*, que forma para del conjunto de manuscritos preparatorios para la elaboración del libro la *Individuación a luz de las nociones de forma e información* (2015), Simondon reconocerá la dificultad para definir una operación o una estructura, sin recurrir al ejemplo, pero terminará por definir la estructura, como aquello que resulta de una construcción, y la operación como aquello que hace aparecer la estructura o la modifica. Ambas son complementarias, y se reúnen en el acto que contiene a la vez la estructura y la operación y, generalmente, se plantea un énfasis a cada vertiente (operatoria o estructural), dejando de lado el acto completo.

En el pensamiento simondoniano, la *allagmática* es una vertiente operatoria de la teoría científica. Desde su mirada, la ciencia de su época venía de una tradición que puso énfasis en la vertiente estructural, por lo tanto, sólo estaba realizada a medias. Su aspiración de complementariedad le llevará a buscar en la cibernética el aporte necesario para una sistematización de las estructuras (una operación es la conversión de una estructura a otra), que servirá como punto

de partida para la formulación de una cibernética universal. Las relaciones entre dos operaciones serán definidas como transoperatorias, y las relaciones entre estructura y operación serán definidas como conversión:

La allagmática comienza cuando se indaga aquello que estaría detrás del aparente doble vínculo de la complementariedad en la reflexión, la noción de información in nuce en el estudio de la propia cibernética, pero que la cibernética habría ignorado en favor de la noción probabilística propuesta por la teoría matemática de la comunicación. (Mérida 2023, 145)

El programa simondoniano de una cibernética universal no se refiere sólo a esos dominios objetivos que conforman el campo de las ciencias estructurales, también se refiere a esos espacios que las ciencias constituidas dejan abiertos. Simondon se interesa por esos intervalos descuidados por la ciencia que los cibernéticos denominaban *no man's land* (2018, 41). Como afirma Mills, la *allagmática* no se restringe sólo a ciencias como la física, la química, o la biología, también será relevante para las investigaciones de lo social, lo técnico y lo estético (2016, 32). Una epistemología *allagmática* se orienta a establecer la relación entre estructura y operación en el ser, es decir, organizar la relación entre la ciencia analítica (conocimiento estructural) y la ciencia analógica (conocimiento operatorio). En el caso de la ciencia analítica, todo es resumido a partes y a combinación de elementos, y en el caso de las ciencias analógicas, se privilegiará el funcionamiento hólico. Por lo tanto, esta teoría organiza y define la relación entre ambas ciencias, no solo como una teoría del saber, sino también como una teoría de los valores. Para Simondon, el conocimiento de esta relación será posible a partir de una mediación entre el esquematismo temporal y la sistemática espacial en el individuo. Esta mediación, en tanto condición común, no desplegada en un esquematismo o en una sistemática, se define como tensión interna, incompatibilidad, o sobresaturación de un individuo. Desde su perspectiva, la pareja operación-estructura es considerada como el equivalente

allagmático de la tensión. Un equivalente que nos permitiría redefinir los componentes de un acto comunicativo a la luz de una nueva figura: la máquina como ser *allagmático*.

A partir de estas consideraciones, un acto puede ser definido como el cambio de estado de un individuo. De este modo, tendríamos dos estados del individuo, uno unificado (estado de tensión), y otro analítico (distinción entre operación y estructura). Esto permitía definir dos partes en la *allagmática*, una vinculada al pasaje del estado de tensión al estado analítico, y otra, relacionada al pasaje del estado analítico al estado de tensión. El primer tipo de acto será definido como cristalización que reemplaza el estado sincrético del individuo por el estado analítico del individuo individuado, y el segundo tipo de acto, será definido como modulación, una síntesis entre una estructura y una operación que ordena una operación temporal según una estructura morfológica. Como hemos señalado, en la modulación, la fuerza de una operación es informada por una fuerza señal que la gobierna, en cambio en la desmodulación se opera el análisis de la relación de forma y fuerza:

Toda desmodulación, o detección, que separa la forma de la fuerza que ella separa, es una cristalización. Sólo puede producirse si la condición de tensión, sobresaturación e incompatibilidad es completada. De lo contrario, la fuerza modulada subsiste como elemento individuante, sin jamás descomponerse entre estructura y operación. (Simondon 2015, 479)

Montoya Santamarina ha señalado que la *allagmática* no debería pensarse como una ciencia, sino como una lógica, una lógica no clásica que adopta cierta visión sistémica. La teoría de la individuación de Simondon debería ser pensada como una teoría *allagmática*, análoga a un sistema abierto (2019, 147). Por tanto, su propuesta de axiomatización, si bien posee pretensiones de universalidad, no se erige a partir del triunfalismo de la ciencia. Frente a las posturas que analizan lo humano, la naturaleza y la tecnología en forma separada, la máquina como ser *allagmático* nos ofrece una tecnología reflexiva para

la formación de una nueva mentalidad técnica que nos permita integrar el saber a partir de una nueva figura epistémica.

Conclusión

La definición simondoniana de la máquina como ser *allagmático* nos otorga una tecnología epistemológica para comprender las relaciones entre humanos, tecnología y entornos no humanos en la producción y configuración del conocimiento. En primer lugar, mediante la conceptualización de la información como inicio de individuación arribamos a una teoría no probabilística y no determinista de la información. Esta concepción no determinista pondrá de relieve ese excedente-incalculable (contingente) y singular (histórico) presente en un sistema. La noción de información elaborada por Simondon nos aportó un instrumento metodológico (la transducción) para abordar la noción de sistema sin perder de vista su dimensión cualitativa (no cuantificable). De este modo, la información deviene fórmula de individuación en tanto dimensión organizadora en la resolución de las incompatibilidades de un sistema. Dicha operación nos permite captar el carácter paradigmático de la comunicación en el proceso de individuación. En segundo lugar, la definición de comunicación como coronación de la individuación nos sirvió para caracterizar la operación de individuación, la constitución de mediación, acoplamiento y de organización. Pudimos caracterizar su expresión más elevada como aquella que traduce el acto principal de organización a partir de un *optimun* en la relación de umbrales de funcionamiento. Para alcanzar esta optimización, Simondon promoverá el desarrollo de una mentalidad técnica a partir de un criterio único con la capacidad para reunir los aspectos cognitivos, afectivos y normativos que componen la realidad técnica: el criterio de apertura. A partir del criterio de apertura, basado en el logro de una comunicación elevada en los modos de organización, se pudo precisar el carácter operativo de la noción de máquina abierta como paradigma de inteligibilidad. A partir de esta concepción paradigmática de la comunicación la máquina se convierte en una

tecnología reflexiva con la capacidad de integrar un saber a la vez técnico, filosófico y científico a partir de un modelo operatorio. Finalmente, la definición de la máquina como ser *allagmático* nos condujo a la siguiente conclusión: postular la noción de máquina abierta como paradigma de inteligibilidad de las ciencias posthumanas implica desbordar toda pretensión a reducir la máquina a una realidad útil. La máquina no se caracteriza sólo por su función o por su eficacia para realizar una tarea sino por ser una mediación entre el hombre y el mundo. Aporta información al hombre sobre el mundo mientras éste realiza una tarea, su esencia es instituir esa comunicación más allá de un vínculo de utilización. Esta perspectiva nos permite comprender la interdependencia entre individuos y sistemas a partir de la pluralidad de formas de conocimiento y de ser, la relación entre humanos y no humanos como agentes epistémicos, y sus implicaciones éticas y políticas. De este modo, Simondon nos ofrece una tecnología reflexiva para la formación de una nueva mentalidad técnica que nos permita integrar el saber, a la vez técnico, filosófico y científico. Estos aportes contribuyen a precisar el potencial heurístico de la máquina como figura epistémica en las ciencias posthumanas.

Notas

1. El concepto de código hace referencia a los sistemas de signos que permiten la comunicación y la transmisión de información tanto en el ámbito biológico como en el tecnológico. La noción de programa podría definirse como una secuencia de instrucciones codificadas que una máquina puede seguir para realizar una tarea específica con ciertas distinciones entre programas biológicos y tecnológicos. Por último, la teleonomía es un término que se refiere a la aparente finalidad y dirección de los procesos biológicos y tecnológicos.
2. Por ejemplo, el filósofo italiano Rocco Ronchi (2008, 197) plantea que la teoría estándar de la comunicación es una hipersimplificación de la teoría aristotélica de la kinesis o movimiento, definida por Aristóteles en la Física (III, 1, 201a 10-12) como la actualidad de lo potencial en cuanto a tal, o la entelequia de lo que es en potencia. Según el filósofo italiano, dentro de esta teoría la comunicación es concebida como una especie de *phorá* (un movimiento), el mensaje pasa de la fuente al receptor, se mueve de aquí hacia allá. Desde esta perspectiva, la hipótesis instrumental del modelo standard implicaría una presuposición metafísica (tipos de movimiento desde el punto de vista aristotélico, tales como magnitud, afección, desplazamiento) que no está debidamente problematizada.
3. Malaspina considera que Shannon y Simondon operaron una revolución copernicana al reemplazar la centralidad del individuo (ser o mensaje) para atender la coevolución de la individuación de su contexto o medio (2018, 46).
4. Según Andrea Bardin, si quisiéramos ilustrar cómo Simondon intenta reformar el concepto de información deberíamos partir de la noción de código (2010, 29). Desde su perspectiva, el código nunca es arbitrario, ni modificable a partir de una señal cualquiera. La modificación está sujeta a las condiciones de voltaje diferencial o “disparidad” que el intercambio de producción de información debe hacer posible.
5. Por ejemplo, la cibernética obliga a la filosofía a modificar nociones como las de causalidad y de individuo, al considerar el término de causalidad como no unívoco. Si tomamos de la cibernética la expresión de relevo continuo, podríamos definir un sistema con una energía de alimentación (energía potencial) que se actualiza más o menos en un efector, tomando en cuenta que el pasaje de la energía potencial al efector está condicionado por una resistencia variable que es el modulador.
6. En la individuación, un modulador realiza el rol de comparador de formas, la amplitud temporal de una forma es su poder de gobernar, su poder modulador.
7. En su obra *La individuación a luz de las nociones de forma e información* (2015), para definir metaestabilidad, Simondon partirá de la noción energía potencial de un sistema, la noción de orden y de aumento de entropía. Dentro de este esquema, la noción de información de un sistema es tomada desde la física y la tecnología moderna pura, donde la información es recibida como neguentropía.
8. El proyecto simondoniano de una allagmática (cibernética universal), basada en un conocimiento de los procesos de intercambio energético y estructural en todos los dominios del ser, necesitaba de la noción de información por su carácter operativo, desligado de toda disciplina,

- y definido por su relación con un régimen energético y estructural.
9. Para desarrollar el concepto de mentalidad técnica, Simondon (2017) reconstruye el antagonismo entre las técnicas artesanales e industriales abordadas. Este antagonismo le permite identificar cómo confluyen los esquemas cognitivos (posibilidades de representación mental) y las modalidades afectivas (actitud del hombre) en las técnicas de una época, a partir de sus roles de inventor, constructor y operario. Desde su perspectiva, en las civilizaciones occidentales es el dominio teórico el primero en ser teorizado, sistematizado y formalizado. Esto impulsó la construcción de un método generalizable de descubrimiento e interpretación.
 10. Los aparatos son objetos técnicos que regulan la energía de manera estable; los instrumentos, órganos que recogen la información del medio; las herramientas, órganos que operan con el medio y lo transforman. Si en los apartados anteriores, Simondon los define como tipos de objetos técnicos, en cuanto comienza a elaborar una definición de la máquina, los redefine como órganos maquínicos (Sandrone 2022, 15).
- Heredia, Juan Manuel. 2016. «La invención de la individuación a la luz de una problemática histórico-epistemológica». *Páginas de Filosofía* 20: 59-82. <http://revele.uncoma.edu.ar/index.php/filosofia/article/view/975>
- Heredia, Juan Manuel. 2019. «Sobre la lectura y conceptualización simondoniana de la cibernética». *Tópicos* 56: 273-310. <http://dx.doi.org/10.21555/top.v0i56.998>
- Latour, Bruno. 2011. *¿Dónde estoy? Una guía para habitar el planeta*. Alcalá de Henares: Taurus.
- Malaspina, Cecile. 2018. *An Epistemology of Noise*. Londres: Bloomsbury.
- Merida, Luis G. 2023. *Campos de forma. La axiomatización de la ontogénesis en Gilbert Simondon*. Granada: EUG.
- Mills, Simón. 2016. *Gilbert Simondon: Information, Technology, and Media*. Maryland: Rowman & Littlefield International.
- Montoya Santamarina, Jorge William. 2019. *La individuación y la técnica en la obra de Gilbert Simondon*. Oviedo: Aula abierta.
- Ronchi, Rocco. 2008. *Filosofía della comunicazione*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Rodríguez, Pablo. 2019. *Las palabras en las cosas. Saber, poder y subjetivación entre algoritmos y moléculas*. Buenos Aires: Cactus.
- Rodríguez, Pablo. 2019. «La importancia de la obra de G. Simondon para la filosofía contemporánea». *DoisPontos* 16, no. 3: 3-12.
- Sandrone, Darío. 2022. «Marx y Mumford: Dos miradas sobre la maquinaria industrial y su génesis». *Revista Iberoamericana De Ciencia, Tecnología Y Sociedad* 18, no.54: 287-305. <https://doi.org/10.52712/issn.1850-0013-358>
- Simondon, Gilbert. 2019. *La individuación*. Buenos Aires: Cactus.
- Simondon, Gilbert. 2015. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Buenos Aires: CACTUS,
- Simondon, Gilbert. 2016. *Comunicación e información*. Buenos Aires: Cactus.
- Simondon, Gilbert. 2017. *Sobre la técnica*. Buenos Aires:
- Simondon, Gilbert. 2018. *Sobre la Filosofía*. Buenos Aires: Cactus
- Weaver, Warren. 1984. «La matemática de la comunicación». En *Comunicación y Cultura. Teoría de la comunicación humana*. Compilado por Alfred Smith, 33-46. Buenos Aires: Nueva Visión.

Referencias bibliográficas

- Bardín, Andrea. 2010. *Epistemología e política in Gilbert Simondon. Individuazione, tecnica e sistemi sociali*. Milán: Edizioni Fuoriregistro.
- Ballabio, Alessandro, Sonia Cristina Gamboa y German Vargas Guillén. 2020. «Modus essendi y cognoscendi del individuo y del sistema cibernético en Gilbert Simondon». *Folios* 52: 37-50. <https://doi.org/10.17227/folios.52-10664>
- Braidotti, Rosi. 2020. *El conocimiento posthumano*. Barcelona: Gedisa.
- Carrozzini, Giovanni. 2011. *Simondoniana. Commento storico-critico analitico de L'individuazione alla luce delle nozioni de forma e d'informazioni*. Milán: Mimesis Edizioni.
- Carrozzini, Giovanni. 2015. «Sobre el logos de la tecnología a la luz de algunos escritos de Gilbert Simondon». En *Amar a las máquinas. Cultura y técnica en Gilbert Simondon*. Coordinado por Javier Blanco, Diego Parente, Pablo Rodríguez y Andrés Vaccari, 79-83. Buenos Aires: Prometeo.
- Chateau, Jean Yves. 2008. *Le vocabulaire de Gilbert Simondon*. París: Ellipses.
- Haraway, Donna. 2016. *Manifiesto de las especies de compañía*. Vitoria-Gasteiz: Sans Soleil Ediciones.

Hector Ariel Feruglio Ortiz (haferuglio@huma.unca.edu.ar) es Profesor en Filosofía. Diplomado en Tecnología, Subjetividad y Política (CLACSO). Doctor en Ciencias Humanas en la UNCa con la tesis el ciber espacio como escenario. Profesor visitante del grupo PASTIS (Universidad de Padova-Italia). Posdoctorado en CEA-UNC sobre Ciberespacio y Subjetividad, Realizó estudios posdoctorales de Filosofía de la Universidad de Oviedo- España sobre El sentir en las redes sociales. Actualmente se desempeña como director de Investigación de la FH-UNCA. Es profesor e integrante del comité académico del Doctorado en Ciencias Humanas (UNCA, Argentina), del Doctorado en Ciencias de la Educación (UNISIMON, Colombia), y del Doctorado en Estudios Sociales y Políticos Regionales (UNSE, UNLAR, UNCA Y UNT, Argentina). Ha escrito varios artículos sobre filosofía, estética, tecnología y cultura, en revistas nacionales e internacionales. Ontología del devenir y pensamiento técnico. *La filosofía del quiasmo de Merleau-Ponty como germen estructural de la*

reflexión paradigmática en Gilbert Simondon Vorágine Revista Interdisciplinaria de Humanidades y Ciencias Sociales Vol. 3 Núm. 6. *Tecnologías culturales y economía de la información. Tres perspectivas críticas sobre el capitalismo digital a la luz del proyecto filosófico de Gilbert Simondon.* Revista Hipertextos, 9(15), 25-45. *Espíritu enciclopédico y mentalidad técnica: Aportes para una reflexión sobre los procesos de industrialización en la provincia de Catamarca - Argentina en la segunda mitad del siglo XIX.* (2023). Culturas Científicas, 4(1), 03-17| Ha compilado los libros *El Efecto Black Mirror* (2019) y *Medios, comunicación y sensibilidad* (2022) en la editorial Teseopress. Ha publicado *Uso poético del diccionario* (El Guadal-2022) y *Tecnopoética de los árboles* (El Guadal - 2023). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4503-9868>

Recibido: 11 de abril, 2024.

Aprobado: 10 de mayo, 2024.

Ignacio Cognigni

Trabajo abstracto, mediación y conocimiento historiográfico

Resumen: *La naturaleza del trabajo abstracto en la obra de Marx es ampliamente discutida desde la publicación del Libro I de El Capital. Su centralidad en la explicación del valor y la explotación del trabajo asalariado la constituyen no solo como una dimensión central del capitalismo, sino como una dimensión con potencialidades significativas para la interpretación de las relaciones sociales en otros modos de producción. En este sentido, éste trabajo pretende discutir desde algunos aportes teóricos actuales la potencialidad del trabajo abstracto como una categoría articuladora –entre otras posibles y coexistentes– del conocimiento historiográfico. Para ello, luego de una introducción que presenta las bases del problema, haremos una breve revisión histórica de las formas que adquirió el trabajo en las formaciones sociales precapitalistas, para compararlas con las formas capitalistas. Finalmente, plantearemos algunas consecuencias teóricas de esta revisión, a saber, que el trabajo abstracto constituye una vía interpretativa del cambio y la transformación de las relaciones sociales de producción en las distintas formaciones sociales.*

Palabras clave: *Trabajo Abstracto, Mediación, Historia*

Abstract: *The nature of abstract labor in Marx's work has been widely discussed since the publication of Volume I of Capital. Its centrality in explaining value and the exploitation of wage labor establishes it not only as a central dimension of capitalism but also as a dimension with significant potential for interpreting social relations in other modes of production. In this regard, this paper aims to discuss, from some current theoretical contributions, the potential of abstract labor as an articulating category—among other possible and coexisting ones—of historiographical knowledge. To this end, after an introduction that presents the foundations of the problem, we will conduct a brief historical review of the forms that labor took in precapitalist social formations to compare them with capitalist forms. Finally, we will propose some theoretical consequences of this review, namely, that abstract labor constitutes an interpretative pathway for the change and transformation of social relations of production in different social formations.*

Key words: *Abstract labor, Mediation, History*



«¡Historicemos siempre!»
*Jameson, Documentos de cultura,
 documentos de barbarie*

1. Introducción

El objetivo de este texto será problematizar un supuesto presente en los análisis marxistas de la realidad social, que sostiene la existencia de ciertas mediaciones materiales, propias de cada periodo histórico, entre nuestra percepción y la realidad social. Estas mediaciones son parte constitutiva de las relaciones sociales que entablan los seres humanos en la reproducción de sus condiciones de existencia, por lo cual son específicas de sus condiciones históricas de emergencia. Para ello, analizaremos las particularidades que adquiere el *trabajo abstracto* en el capitalismo, poniendo en foco la historización radical que Marx y Engels hacen de todas las relaciones sociales que entablan los seres humanos. Finalmente, esto nos permitirá sopesar las potencialidades de los abordajes marxistas en el estudio de sociedades precapitalistas y su comparación con la actual sociedad capitalista y las formas que esta ha adquirido a lo largo del tiempo.

De acuerdo a Marx, el trabajo abstracto refiere al aspecto común a todas las formas de trabajo humano en una economía capitalista, independientemente de las características específicas de la labor realizada o los bienes producidos. En otras palabras, el trabajo abstracto es el valor universal que subyace en todas las mercancías en una sociedad capitalista. Marx argumenta que, en una economía capitalista, el valor de una mercancía se determina por la cantidad de trabajo abstracto necesario para producirla. Este trabajo abstracto se mide en términos de tiempo de trabajo socialmente necesario, es decir, el tiempo promedio que se requiere para producir un bien utilizando las tecnologías y habilidades disponibles en una sociedad dada. Por lo tanto, el trabajo abstracto, para Marx, es una abstracción social que no tiene en cuenta las características específicas del trabajo individual, como las habilidades del trabajador, las condiciones de trabajo o los aspectos cualitativos de

la producción. En cambio, se trata de una forma de medición abstracta que subyace a la determinación del valor en una economía capitalista y que está intrínsecamente ligada al sistema de producción y distribución de mercancías. En este trabajo, plantearemos la posibilidad de extender esta categoría para el análisis de sociedades precapitalistas, algo que aparece insinuado como una posibilidad en los textos de Marx y en las discusiones posteriores del marxismo del siglo XX (Astarita 2016). Esto va en sintonía con los proyectos de historias globales del trabajo y estudios antropológicos del trabajo (van Der Linden 2019), que proponen articular una mirada de conjunto que capte las particularidades del trabajo en cada formación social a partir de una óptica que permita la comparación de las investigaciones empíricas y de caso.

Como producto de la modernidad ilustrada, el pensamiento de Marx y Engels comparte numerosos elementos de las tradiciones filosóficas decimonónicas, como un sesgo eurocéntrico marcado, así como una visión teleológica de la historia. Sin embargo, en tanto fuertes críticos de la racionalidad burguesa moderna, emprenden una historización radical (Jameson 1989) de esas tradiciones –con sus respectivas formas de conocimiento- y el planteo de la necesidad de superar sus límites, estrechados por el capital y la naturalización de las relaciones sociales de este modo de producción (Marx y Engels 1999). En este sentido, Marx y Engels no hacen más que prolongar el proyecto hegeliano de dilucidar una lógica (o más bien, en los términos actuales, una ontología) a partir de la cual reproducir el movimiento de lo real, desde la necesidad contenida en sus determinaciones.

En este sentido, partimos de la consideración de que hay una tensión irresuelta en Marx y Engels, dado que la crítica radical que elaboran pareciera oradar las mismas bases de su propio método. Esto abre una importante ambivalencia a partir de la cual plantearemos nuestra propuesta. Por un lado, considerar que el método dialéctico es histórico y específico de un objeto, el proceso de acumulación de capital, y por lo tanto irreductible a las formas de comprensión precapitalistas. Por otro lado, considerar que las relaciones sociales de producción constituyen

una realidad transhistórica, dotando al género humano de una unidad que posibilita su auto comprensión a lo largo de la historia. Estos dos postulados son compatibles, pero son diferentes, siendo el primero abarcable por el segundo. Es decir, existirían ciertas determinaciones históricas que posibilitan el conocimiento de la realidad, sea cual fuere el momento histórico en que se inscriba, y otras formas específicas de conocimiento propias de la etapa del capital; formas entre las cuales habría una traducibilidad, y no una irreducibilidad. Aquí nos inclinamos por desarrollar esta perspectiva, en tanto se desprende de los trabajos de Marx la voluntad de reconstruir una totalidad histórica que en su despliegue habilita y permite comprender la enormidad de variaciones históricas posibles, y en ningún sentido agotar las explicaciones en la formulación de un principio general.¹

Muchos trabajos han retomado esta problemática para abordarla en función de los debates filosóficos de su tiempo, como es el caso de Jürgen Habermas en *La Reconstrucción del Materialismo Histórico* (1986), Alan Badiou (2003) y Lucio Coletti (1977), entre muchos otros. Entre estos aportes, vemos en los trabajos de Jameson (1989, 1991) un proyecto intelectual que asume el desafío que el Giro Lingüístico plantea a las teorías críticas, las grandes narrativas y el marxismo; dando cuenta de sus aportes fructíferos para la construcción de criterios interpretativos de la realidad pasada, así como de sus aspectos más controversiales y problemáticos. Si bien el planteo de Jameson recupera la idea de una continuidad histórica basada en una «yuxtaposición de modos de producción sedimentados», consideramos que este punto de partida nos remite a las lecturas más tradicionales del marxismo, fundamentalmente basadas en el Prefacio a la *Contribución para la Crítica de la Economía Política* y que sostienen relaciones mecanicistas entre fuerzas productivas y cambio histórico. En esta perspectiva histórica, el principio que subyace es el del constante y lento desarrollo de las fuerzas productivas, que conducen a la expansión de las capacidades del trabajo social. En cuanto este desarrollo plantea nuevas formas de organización social del trabajo más eficientes, se

produce un desacople entre las relaciones sociales de producción y su base técnica. Numerosos pasajes de Marx dan sustento a esta lectura mecanicista: «El molino movido a brazo nos da la sociedad de los señores feudales; el molino de vapor, la sociedad de los capitalistas industriales» (Marx 2007, 102). Sin embargo, esta concepción no repara en los momentos de retroceso en las fuerzas productivas (como puede ser la caída del Imperio Romano), ni nos dice nada acerca de las sociedades precapitalistas, solo nos explica el paso de una a otra.

Al mismo tiempo, otros textos o intervenciones del Marx maduro dan cuenta de una lectura más compleja en relación al desarrollo histórico. Es el caso del intercambio epistolar que sostiene con Vera Zasulich, donde sostiene que el mundo rural ruso no necesariamente tiene que atravesar una fase capitalista, ya que la comunidad rural rusa, el *mir*, presenta una base de organización social compatible con la de un modo de producción socialista.

Por eso, proponemos recuperar categorías que dan cuenta de la interrelación de los sujetos históricos como constructores de las relaciones sociales de producción, de manera no mecánica o sujeta al desarrollo inexorable de las fuerzas productivas. De esta manera, creemos posible aportar a la construcción de una mirada histórica que contemple la necesidad y la contingencia, articulando una explicación histórica que no le asigne un fin determinado y arbitrario al desarrollo histórico, pero que le otorgue un principio de inteligibilidad común a sus diversos estadios y que permita explicar el paso de uno a otro. Para ello, recuperaremos la noción de trabajo abstracto que Marx despliega en *El Capital*, para luego observar cómo podría operar como elemento analítico en diferentes formas históricas de organización del trabajo: la antigua, la feudal y la capitalista. Finalmente, propondremos algunas claves a partir de las cuáles la indagación sobre el trabajo abstracto en diferentes formaciones sociales lleva en sí la potencialidad de tender puentes comparativos que no subsuman las realidades pretéritas a la mirada propia de las sociedades capitalistas.²

2. Desarrollo

Totalidad y contingencia

La cuestión del método en el marxismo ha tendido a centrarse en las breves exposiciones que Marx hace de sus procedimientos analíticos, centralmente, en las que se observan en la introducción a los *Grundrisse* y los prólogos de *El Capital*. Algunas líneas de investigación novedosas y más actualizadas buscan reconstruir de manera sistemática el método dialéctico en base al análisis de aquellos movimientos implícitos que Marx realiza al estudiar el capital y su desarrollo, generando dos hipótesis: el análisis del movimiento de lo real ya está plenamente realizado en *La Lógica* de Hegel, o, por el contrario, fue necesario que Marx pusiera la dialéctica «sobre sus pies» para dar con las categorías que rigen el despliegue de lo real (Caligaris y Starosta 2015).

Al mismo tiempo y a raíz del surgimiento de los estudios decoloniales y del desarrollo de nuevas epistemologías críticas y «del sur», la universalidad del método marxista ha sido duramente puesta en cuestión. Sin embargo, sostenemos que esta evaluación es errónea, dado que, si bien la expansión del capital en las periferias genera formas históricas específicas -que deben ser analizadas a partir de la investigación empírica basada en diversas fuentes-, estas no dejan de estar contenidas en las determinaciones generales del modo de producción capitalista desplegado por Marx en *El Capital*, sintetizadas conceptualmente en los primeros capítulos y desplegadas históricamente en el capítulo XXIV. Un pensamiento basado en la obra de Marx tiene potencialidades no solo para indagar los procesos históricos no-europeos dando cuenta de sus especificidades, sino que además puede dar cuenta de manera crítica de la *totalidad* en los cuales estos procesos se insertan. En este sentido, recuperamos aportes como los de Jameson, en relación a que la totalidad no es una esencia previa y exterior a los procesos históricos mismos, sino que existe solo y se expresa a través de ellos:

La totalidad, para Jameson, (...) no es algo dotado de una naturaleza propia que pre-existe a sus manifestaciones y que solo posteriormente viene a imprimirse en ellas, sino una causa inmanente a sus mismos efectos, constituye el sistema de sus relaciones. Aquella, por lo tanto, nunca se nos revelaría sino en estos, es decir, en sus propias contingencias. Es así que totalidad y parcialidad, identidad y diferencia, necesidad y arbitrariedad se implican y presuponen mutuamente. (Palti 1998, 92-93)

En el mismo sentido, las perspectivas periféricas reciben los modelos «clásicos» de desarrollo formulados en los centros, pero además tienen la posibilidad de contrastarlos con las experiencias locales, abordando la totalidad desde una mirada más amplia que a las perspectivas del centro les cuesta acceder (Schwarz 2005).³

Considero que como base de estas formulaciones hay una serie de «actitudes» intelectuales que es necesario rescatar para comprender los posteriores desarrollos. En primer lugar, el reparo en la necesaria y evidente incompleción de la obra de Marx. No solo en lo que respecta a la no publicación de buena parte de *El Capital* en vida, o de los libros que se propuso escribir y ni siquiera llegó a esbozar. Sino también a la dificultad para elaborar una síntesis de sus posturas filosóficas y el relativamente escaso desarrollo de sus pensamientos en este sentido. De esto se desprende que necesariamente hay que avanzar más allá de lo legado por Marx y Engels, incluso en aspectos fundantes de sus obras. Esto implica salir de los lugares comunes, de las obras canónicas y considerar el conjunto de la obra intelectual de Marx, lo cual conlleva pensar en un trabajo de largo alcance y a un plazo temporal mucho más extendido que lógicamente aquí no podemos realizar.

El Trabajo Abstracto y formaciones sociales precapitalistas

Por otra parte, sí nos parece interesante y productivo plantear la viabilidad de indagar realidades precapitalistas en base a las categorías y el método de Marx, un problema caro a la

tradición marxista. Para ello, nos parece central indagar la tensión abierta en los propios escritos de Marx (tanto en obras tempranas como *La Ideología Alemana* y maduras como *El Capital*) donde se observa que la categoría de trabajo abstracto constituye una intermediación fundamental y siempre presente entre las personas y su medio:

El proceso de trabajo tal como lo hemos presentado en sus elementos simples y abstractos, es una actividad orientada a un fin, el de la producción de valores de uso, apropiación de la naturaleza para las necesidades humanas, condición general del metabolismo entre el hombre y la naturaleza, eterna condición natural de la vida humana y por tanto independiente de toda forma de vida, y común, por el contrario, a todas sus formas de sociedad. (Marx 1999; 223)⁴

El carácter transhistórico del trabajo abstracto estaría dado por el hecho de que siempre existió como una actividad que permitió reproducir la vida y que siempre fue mensurable. Es decir, es posible abstraerlo como trabajo humano «indiferenciado» a partir de medidas socialmente establecidas que evidentemente serán propias de cada etapa histórica, establecidas socialmente según las formas de organización del trabajo, la apropiación y disponibilidad del excedente, las formas de dominación política:

En todos los tipos de sociedad necesariamente hubo de interesar al hombre el tiempo de trabajo que insume la producción de los medios de subsistencia, aunque ese interés no fuera uniforme en los diversos estadios de desarrollo. Finalmente, tan pronto como los hombres trabajan unos para otros, su trabajo adquiere también una forma social (Marx 1999, 87-88)

Entonces, un interrogante que se plantea es el de si el trabajo abstracto se manifiesta como una esencia indiferente a las relaciones sociales en las cuáles está inscripto, o si, por el contrario, el contexto histórico lo dota de particularidades que lo hacen irreductible a otros periodos históricos. Desde nuestra perspectiva,

el trabajo abstracto no es una mediación que haga referencia a una esencia biológica o espiritual del ser humano –entendidas como condiciones antropológicas siempre presentes de la misma forma-, sino a una mediación social fundamental de la producción de la vida, que necesariamente está articulada en torno a las formas económicas, políticas ideológicas y culturales de una formación social dada. La naturaleza del trabajo abstracto ha sido un problema ampliamente debatido desde los trabajos de Rubin (1987) que lo considera una relación puramente histórico-social, objetivada por el capital y por ende exclusiva del modo de producción capitalista. Sin embargo, identificar su validez inter-histórica nos permite establecer comparaciones que hacen inteligibles las diferentes formaciones sociales, sin absolutizar las características que adquiere el trabajo en la sociedad actual.

El trabajo pre-capitalista es organizado en torno a vínculos de dominación directos y personales, mientras que el capital organiza el trabajo en torno a relaciones sociales impersonales e indirectas. Esto altera no solo las formas de medición de ese trabajo, sino también las representaciones sociales en torno a este. El trabajo de un siervo se presenta discontinuo, porque determinados días se dedica a su parcela y otros días a la de su señor. En cambio, el trabajo de un obrero está organizado en una jornada indiferenciada donde se reproduce a sí mismo y produce plusvalor que es apropiado por el burgués. Implica dos formas completamente opuestas de pensar el trabajo y su apropiación.⁵

Podemos ver que, en las diferentes formaciones sociales pre-capitalistas, el trabajo fue un eje organizador de la producción de la vida material, y las reflexiones intelectuales se abocaron a entender su naturaleza. En el caso del mundo Antiguo (Perelman Fajardo 2022), existía un desdén por el trabajo manual y físico, exceptuando parcialmente la agricultura; mientras que se resaltaban las virtudes de la actividad intelectual, la participación en la vida política y el cultivo de las virtudes. Al parecer existía un tipo de trabajo asalariado o por jornal, pero que ocupaba un rol más marginal que el del propio esclavo. Ser un hombre libre y trabajar para otro ciudadano era considerado un extremo de

la pobreza, como el mismo hecho de no poseer esclavos. En todos estos momentos, el trabajo, fuera cual fuera su forma de organización social, era algo medible y *explotable*, en tanto produce un excedente disputado y apropiado socialmente. Sin embargo, esto no debe llevarnos apresuradamente a trazar un hilo de continuidad entre explotados: esclavos, siervos y asalariados, unidos por una narrativa metahistórica que plantea la existencia de una misma «guerra» o «lucha» que se pelea entre diferentes grupos sociales a lo largo de la historia universal. Las narrativas marxistas han abonado a estas lecturas en muchas ocasiones, pasando por encima de la complejidad que presentan estas etapas.

Para el caso del mundo medieval, hubo una valoración ambivalente del trabajo. Inicialmente se lo consideró un producto del pecado original, por el cual se produjo el castigo divino que condenó a la humanidad a vivir sobre la tierra, fuera del paraíso donde todo era provisto sin ningún esfuerzo. Sin embargo, el trabajador paulatinamente fue integrado como uno de los tres pilares de la comunidad cristiana, en tanto permitía la subsistencia de los oradores (clero) y guerreros (nobleza). La idea de los tres órdenes permeará las concepciones sobre el trabajo y permitirá que se valore en términos religiosos, pero también en términos profanos.

En el marco de estas relaciones sociales de producción también se producía un excedente, que era apropiado a través de mecanismos políticos: los tributos señoriales en especie, la corvea, los impuestos reales y el trabajo esclavo. De esta manera, el excedente no circulaba a través de medios mercantiles, sino que lo hacía a través de la apropiación por exacción de un estamento sobre el otro. La existencia de un excedente no implica que en toda ocasión se buscara su maximización, como es el caso de los gremios artesanales que se dotaban de una compleja normativa que prohibía la utilización de materiales de menor calidad, el trabajo nocturno y otras formas de búsqueda del lucro. Al mismo tiempo, en oposición al obrero cuya mercancía se le opone como algo ajeno, el artesano se veía realizado en el fruto de su labor. De esta forma, la idea de un trabajo abstracto en tanto medible y apropiable, no conlleva necesariamente las

mismas representaciones sociales en sociedades capitalistas y precapitalistas.

El Trabajo Abstracto en el abordaje comparativo de las formaciones sociales

Consideramos que algunos de estos aportes en torno al trabajo abstracto y su rol articulador de las relaciones sociales de producción nos permiten consolidar algunas bases para el conocimiento histórico que no son tan ambiciosas como las tradicionalmente sostenidas desde el marxismo, pero que generan una plataforma desde la cual avanzar a la par de estudios historiográficos más actuales y sustentados. Así, constituye un nudo desde el cual desenredar las claves de una explicación histórica procesual de largo plazo, fundada en las teorías y métodos de la historiografía pos-giro lingüístico, como lo puede ser la historia de las prácticas sociales (Spiegel 2006).

Una aplicación clásica del herramental marxista ha sido el de la utilización del concepto de clase social en sociedades no capitalistas, en consonancia con el planteo del *El Manifiesto* que entiende la historia como «la historia de la lucha de clases». Esta idea reduce las formas de organización del trabajo social y de articulación de las relaciones sociales de producción a las formas impersonales que tiene el capital y que son específicas de su etapa. Supone que puede entenderse a los esclavos o siervos como clases sociales, cuando en realidad estos constituyen más bien estamentos, donde la movilidad social está imposibilitada y dónde no encontramos una ficción jurídica de igualdad. La apropiación del excedente social no se produce mediante formas económicas, sino políticas, y en ocasiones, el trabajador puede disponer del producto de su propio trabajo. Es el caso del campesino que dispone del alimento que produce, o del artesano, que vende el fruto de su propia labor. En cambio, el obrero nunca dispone de las mercancías que fabrica bajo el comando del capitalista. Frente a estas lecturas, se ha hecho reconocido el trabajo de Jon Elster (1989), dónde «pone a prueba» el concepto de clase social y su aplicabilidad al pasado romano, encontrándose con la dificultad

de entender las redes de solidaridad establecidas entre plebeyos y patricios desde el concepto de clase social. Quizás, partiendo de las propias nociones jurídicas y las relaciones sociales establecidas en esa época, el conflicto político entre *optimates* y *populares*, el análisis marxista pueda reformular sus herramientas y hacerlas operativas a esta realidad histórica. En última instancia, esto es lo que hace la historiografía actual al momento de analizar una sociedad, entendiéndola en sus propios términos a través del análisis de los restos materiales, escritos, arqueológicos u orales que dejó.

En este sentido, sostenemos las potencialidades de un análisis historiográfico que parta de la historicidad de las diferentes formaciones sociales, el modo en el que se desarrollan las relaciones sociales de producción en ellas y cómo estas se superponen con viejas y nuevas formas de organizar el trabajo social. De esta manera, a través de las formas históricas que el trabajo abstracto adquiere en cada formación social, podemos dar cuenta de un «hilo de continuidad histórica mínimo» (Palti 1998, 100) que subyace al desarrollo de los diversos modos de producción, en una articulación compleja, no mecanicista, y atenta a las especificidades históricas de cada etapa, planteando preguntas en este sentido: ¿de qué forma se organiza el trabajo social? ¿qué grupos o divisiones sociales implica esta organización? ¿en qué representaciones o visiones se fundamenta? ¿de qué manera se sostienen y reproducen a lo largo del tiempo? ¿qué conflictos acogen en su seno estas relaciones sociales de producción? ¿qué contradicciones llevan a su transformación? Estas preguntas no nos llevan a recaer en la búsqueda de una esencia humana, sino al encuentro de una vía para construir un marco de inteligibilidad del desarrollo histórico que no imponga una dirección predeterminada, y que reconozca en la práctica humana una clave explicativa significativa (Vásquez, 2005).

3. Conclusiones

Este breve desarrollo analítico tuvo por objetivo plantear la posibilidad de articular una historiografía de las distintas formaciones sociales

capitalistas y precapitalistas —trazando un hilo mínimo de continuidad—, a partir de un análisis del trabajo abstracto como una mediación fundamental en las relaciones sociales de producción. El problema entrecruza dos debates ampliamente desarrollados a lo largo de siglos XX y que aún hoy encuentran ecos y poseen gran significancia teórico-política. Por un lado, aquellos surgidos en el seno del marxismo, que discuten la forma adecuada de reconstruir la historia universal desde una perspectiva crítica. Por otro lado, los debates desarrollados a partir de los cuestionamientos del Giro Lingüístico a las grandes narrativas y a las bases mismas del conocimiento historiográfico.

Desde este abordaje crítico de las bases fundamentales del marxismo, esperamos haber contribuido al desarrollo de un problema relevante para la economía política y la historiografía. En este sentido, creemos que el trabajo abstracto se constituye como una realidad histórica fundamental, una mediación primaria, entre otras, que incide en las formas en las cuales accedemos y hacemos inteligible la realidad social. Debemos aclarar que esto no implica recaer nuevamente en posturas prometeicas que absolutizan el trabajo humano en un sentido esencialista y cargado de las representaciones actuales⁶, sino que consideramos fundamental situar el trabajo abstracto en el marco de las relaciones sociales de producción, y cómo estas están configuradas política, ideológica, cultural y económicamente.

A partir de nuestro recorrido, observamos que el trabajo adquiere una especificidad histórica que lo articula en determinadas relaciones sociales de producción. En cada formación social, la división del trabajo lleva a que este adquiera un carácter inherentemente social, y que por lo tanto sea relevante establecer los tiempos de trabajo que requiere cada tarea necesaria para el grupo social. De esta forma, creemos que el trabajo abstracto permite señalar importantes continuidades y diferencias entre múltiples formaciones sociales y establecer un trabajo comparativo fundamental para entender el devenir histórico de cada una de ellas.

Así, se puede dar cuenta de un marco histórico común que sustente una narrativa de las diferentes formaciones sociales y las maneras

en las que estas han organizado el trabajo social. Esta propuesta debe ser conjugada con un abordaje de otros problemas propios de la Teoría de la Historia, como el del acceso al pasado siempre mediado por los textos y los límites que esto conlleva; o el del lugar que tiene la experiencia en la (re)construcción del pasado.

Notas

- Incluso si uno quisiera estudiar los procesos de industrialización de los países centrales encontraría particularidades y diferencias significativas en los caminos recorridos, haciendo inaplicable «el modelo británico». A pesar de que todos puedan ser casos englobados en los desarrollos de Marx, su conceptualización nos habilita a comprender la complejidad y singularidad de cada proceso, al mismo tiempo que los entendemos como formas específicas del desarrollo de la acumulación de capital a nivel global en su fase industrial. En este sentido avanzan los estudios de historia económica que parten de la teoría del desarrollo desigual y combinado (Trotsky 2015), que reconoce las diferentes vías que recorre el desarrollo del capitalismo en cada región de acuerdo a las formaciones sociales previas, al mismo tiempo que no pierde de vista la necesaria vinculación con la expansión capitalista global desde los centros como Inglaterra.
- El debate en torno a las grandes narrativas constituye un problema político de primer orden, si se parte de que la constitución de la historia universal no es más que una operación ideológica que concibe a la occidentalidad burguesa como la consumación de un desarrollo pretérito que desemboca en la resolución de todas sus contradicciones (Acha 2019). Superar esa ideologización es tan importante como dar cuenta de una articulación que no subsuma la interpretación de las realidades pasadas a los esquemas impuestos por la dominación capitalista. Así, podemos reconocer la variedad histórica desde un prisma que no anula su singularidad al concebirlas como «desvíos» de un único curso de los acontecimientos.
- En un sentido similar, Acha (2018) plantea que hablar de «los lugares del universalismo» implica posicionarse críticamente frente a las lecturas monológicas de los centros, pero también frente a las formas de pensamiento de-colonial que reniegan de la existencia de un entramado que agrupe a las particularidades y le dé sentido a la diferencia.
- En el mismo sentido: «Todo trabajo es, por un lado, gasto de fuerza humana de trabajo en un sentido fisiológico, y es en esta condición de trabajo humano igual, o de trabajo abstractamente humano, como constituye el valor de la mercancía. Todo trabajo, por otra parte, es gasto de fuerza humana de trabajo en una forma particular y orientada a un fin, y en esta condición de trabajo útil concreto produce valores de uso.» (Marx 1999, 57).
- «El capital no ha inventado el plustrabajo. Dondequiera que una parte de la sociedad ejerce el monopolio de los medios de producción, el trabajador, libre o no, se ve obligado a añadir al tiempo de trabajo necesario para su propia subsistencia tiempo de trabajo excedentario y así producir los medios de subsistencia para el propietario de los medios de producción, ya sea ese propietario un aristócrata atenienses, el teócrata etrusco, un ciudadano romano, el barón normando, el esclavista norteamericano, el boyardo valaco, el terrateniente moderno o el capitalista.» (Marx 1999, 282)
- Acha (2021) lo observa, por ejemplo, en la teoría kantiana de las categorías del entendimiento, que no hace más deshistorizar el trabajo científico universalizando la subjetividad burguesa. Consideramos que pensar el trabajo intelectual requiere recuperar las coordenadas históricas desde las cuales opera, y que condiciones posibilitan y habilitan esas formas de comprensión de la realidad.

Referencias bibliográficas

- Acha, Omar. 2018. «The places of critical universalism: postcolonial and decolonial approaches in context». *Phylosophy of globalization*. Boston: De Gruyter.
- Acha, Omar. 2019. *La soledad de Marx, estudios filosóficos sobre los Grundrisse*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: RAGIF Ediciones.
- Acha, Omar. 2021. «Marxismo e historia intelectual en la Argentina (y más allá): notas para una investigación». *Archivos de Historia del Movimiento Obrero y la Izquierda*, no. 18: 15-36.
- Astarita, Rolando. 2016. «Trabajo Abstracto y Trabajo Concreto (1)». Recuperado de: <https://rolandoastarita.blog/2016/09/11/>

- trabajo-concreto-y-trabajo-abstracto-1/ (Consultado el 29/02/2024)
- Badiou, Alain. 2003. *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial.
- Caligaris, Gastón y Guido Starosta. 2015. «La crítica marxiana de la dialéctica hegeliana. De la reproducción ideal de un proceso ideal a la reproducción ideal de un proceso real». *Praxis filosófica* no.41: 81-112.
- Coletti, Lucio. 1977. *El marxismo y Hegel*. México: Universidad Autónoma de Puebla.
- Elster, Jon. 1989. «VII. Tres desafíos al concepto de clase social». En *El marxismo: una perspectiva analítica*. Compilado por John E. Roemer. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Jameson, Frederic. 1989. *Documentos de cultura, documentos de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico*. Madrid: Visor.
- Jameson, Frederic. 1991. *Posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Madrid: Paidós.
- Habermas, Jürgen. 1986. *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus.
- Luchía, Corina 2022. «Reflexiones en torno del trabajo en la Edad Media». *Archivos de historia del movimiento obrero y la izquierda* no.21: 101-115.
- Marx, Karl. 2007. *Miseria de la Filosofía*. Buenos Aires: Gradifco.
- Marx, Karl. 2009. [1857/8] *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857 ~ 1858*. Tres volúmenes. México D.F.: Siglo XXI.
- Marx, Karl. 1999. [1867]. *El Capital. Crítica de la economía política. Libro Primero*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Marx, Karl y Engels, Frederich. 1999. [1848] *Manifiesto del partido comunista*. MIA. Recuperado de: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/48-manif.htm>
- Palti, Elías. 2012. *Giro lingüístico e historia intelectual*. Bernal: UNQ.
- Perelman Fajardo, Marcelo. 2022. «La cuestión del trabajo en el mundo clásico». *Archivos de historia del movimiento obrero y la izquierda*, no. 21: 85-99.
- Rieznik, Marina. 2005. «La objetividad en la ciencia». En *El mundo no empezó en el 4004*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Rubin, Isaac. 1987. *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*. México: Pasado y Presente.
- Schwars, Roberto. 2005. [1973] «Las ideas fuera de lugar». Traducción de Ana Clarisa Agüero y Diego García. Recuperado de: <https://culturasinteriores.ffyh.unc.edu.ar/docs/Las%20ideas%20fuera%20de%20lugar-trad%20Schwarz.pdf>
- Spiegel, Gabrielle. 2006. «La historia de la práctica: nuevas tendencias en historia tras el giro lingüístico». *Ayer. Revista de Historia Contemporánea* 62:19-50.
- Trotsky, León. 2015. *Historia de la Revolución Rusa*. Buenos Aires: RyR Ediciones.
- Van Der Linden, Marcel. 2019. *Trabajadores y trabajadoras del mundo. Ensayos para una historia global del trabajo*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Vásquez, Eduardo. 2005. La filosofía postidealista (materialista) de la historia. En Reyes Mate. *Filosofía de la Historia*. España: Trotta.

Ignacio Nicolás Cognigni (ignacognigni@hotmail.com) es profesor y Licenciado en Historia. Está afiliado a la Universidad Nacional de Córdoba. Sus publicaciones más recientes incluyen: Reseña publicada en Revista Izquierdas N° 50, 2do semestre 2020: “Lasoledad de Marx, estudios filosóficos sobre los Grundrisse” Acha, Omar (et al.) RAGIF Ediciones. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/7905498.pdf>; Reseña publicada en Revista Archivos de historia del movimiento obrero y la izquierda, n°19, año X: “Althusser y Sacristán. Itinerario de dos comunistas críticos” Dal Maso y Petrucci, 2020, Buenos Aires: IPS. <https://www.archivosrevista.com.ar/numeros/index.php/archivos/article/view/334/341>; Artículo publicado en Cuadernos de Economía Crítica: “Las Teorías de la Dependencia: marxistas y latinoamericanas”, Vol. 7, n° 14, pp. 17-37. <https://sociedadeconomicacritica.org/ojs/index.php/cec/article/view/247/654>

Recibido: 3 de junio, 2024.
Aprobado: 19 de julio, 2024

Jesús Peña

Separación gradual y categórica en el *Fedón*

Resumen: *Uno de los problemas para la teoría de las Ideas de Platón es la «separación». Y que esta tiene un significado único. Propongo que Platón vio la «separación» de manera no-unívoca creyendo que se presenta de dos maneras importantes. Una que llamaré «gradual» y otra más fuerte que llamaré «categórica», y que el Fedón muestra estas dos distintas maneras de separación cuando se habla del alma. Esto deja abierta la puerta a una interpretación moral de la separación, lo que contribuye a diluir el problema mente-cuerpo, pudiendo abonar a una interpretación no unívoca de la separación de las Formas.*

Palabras clave: *Formas, Platón, alma, modalidad, separación.*

Abstract: *One of the problems for Plato's theory of Ideas is «separation». And that this has a unique meaning. I propose that Plato saw «separation» non-univocally, believing that it occurs in two important ways. One that I will call «gradual» and another stronger that I will call «categorical», and that the Phaedo shows these two different types of separation when talking about the soul. This leaves the door open to a moral interpretation of separation and contributes to diluting the mind-body problem. Also, it could support a non-univocal interpretation of the separation of the Forms.*

Keywords: *Forms, Plato, soul, modality, separation.*

Introducción

Uno de los problemas principales que enfrenta la teoría de las Ideas de Platón es la separación de las Formas o Ideas respecto de los particulares sensibles que las instancian. Tanto Aristóteles como Platón señalaron la dificultad que supone explicar cómo dos entidades esencialmente distintas pueden compartir algo o pueden tener un efecto de causalidad entre sí¹. Esta dificultad es vigente en cuestiones como el problema mente-cuerpo, es decir: si son sustancias distintas, ¿cómo pueden relacionarse mínimamente? En el *Fedón*, Platón habla de la separación de las Formas respecto de sus instancias y también de la separación del alma respecto al cuerpo. Normalmente se cree que Platón habla de «separación» en un sentido unívoco. Aristóteles, por su parte, sí propone diferentes sentidos en los que podemos entenderla, lo que permite comprender mejor su sistema metafísico. Es probable, como intento demostrar, que Platón pensara en dos sentidos importantes de «separación» en el *Fedón*. Uno referido al alma y otro referido a las Formas. El primero posibilita la relación entre alma (o mente) y cuerpo. Es necesario aclarar dicha noción porque me parece una noción metafísica valiosa para esclarecer cuál es la relación



entre alma y cuerpo y porque podría aportar algo nuevo a la lectura del pensamiento platónico. Parece que esto puede aceptarse naturalmente en función de las tesis más importantes que plantea el diálogo: la teoría de las Ideas (llamaré Formas o Ideas, en mayúsculas, a las formas separadas o ideas separadas, para diferenciar el término técnico platónico) y el papel que tiene el alma en su sistema filosófico.

La distinción que propongo explica cómo el alma puede ser separada categóricamente según Platón, y también estar unida de manera importante mientras se vive, permitiendo que el «filósofo»² pueda «separar» el alma gradualmente en tanto busca el conocimiento.³ Para esto, utilizo una interpretación moderna que implica modalidad (separabilidad), propuesta por Gail Fine (1984, 1986 y 1993), y que detallo más adelante. Esto armoniza con la idea de que el alma tiene prioridad natural según dice Aristóteles explícitamente en *Metafísica* V 11. También explica por qué las Formas no tienen este tipo de separación nunca.

Platón dice que las Ideas o Formas son separadas de los particulares sensibles; que el alma tiene un tipo de separación respecto al cuerpo cuando se está vivo y otro tipo de separación cuando se muere. Y no parece ser el mismo tipo de separación en todos los casos. Opino que Platón postula en el *Fedón* al menos dos tipos de separación relevantes: las llamo «separación gradual» y «separación categórica». De la primera solo participa el alma, y no las Formas o Ideas separadas. De la segunda, el alma en algún momento y las Formas siempre, respecto de cualquier instancia. Además, propongo que estos dos tipos de separación están relacionados ontológicamente y de manera importante por la idea de vitalidad. En la separación que llamaré gradual hay una separación ontológica que permite una relación de dependencia, de prioridad natural, una unión espacial, temporal, y causalidad.

La separación que llamaré categórica es más fuerte en tanto que no es solo una separación ontológica, sino que tampoco hay ninguna otra relación (ni espacial, ni causal, etc., al menos de manera directa), y esta separación es la que tienen, el alma en algún momento, y las Formas. Aceptar esto explica por qué se habla en

este diálogo de Formas separadas y de almas separadas con distinta intención, pues el alma tiene o puede tener ambos tipos de separación substancialmente, en distintos momentos, como intentaré mostrar.

Separación categórica

Problemáticamente, Platón dice en el *Fedón* que el alma y el cuerpo están o estarán separados, pero ¿de qué manera? Parece afirmar al mismo tiempo que alma y cuerpo están unidos en algún sentido, pero separados en otro, y dice que la muerte no es nada más que la separación del alma y el cuerpo:

¿Consideramos que la muerte es algo? - y mucho -dijo Simmias contestando. - ¿Acaso es otra cosa que la separación del alma del cuerpo? Y el estar muerto es esto: ¿que el cuerpo esté solo en sí mismo, separado (χωρίς) del alma, y el alma se quede sola en sí misma, separada (χωρίς) del cuerpo? ¿Acaso la muerte no es otra cosa sino esto? (Fed. 64 c)⁴

¿Cómo se entiende esta separación y cómo la unión? Normalmente la interpretación suele ser que el alma es «separable» del cuerpo, lo que sería aceptar que la separación es modal, es decir, el alma tiene la capacidad de existir independientemente del cuerpo, de ser separada, aunque está unida al cuerpo mientras está vivo.

¿Es esto correcto? O, ¿hay otros tipos de separación a los que Platón se refiere respecto del alma? ¿Por qué sería importante notar esta distinción de separación en Platón y no sólo suponer que la separación es de un solo tipo, a saber, modal y que esta sucede o se actualiza categóricamente al morir? Creo que hay dos razones importantes 1) por que, de otra manera, no se explica cómo en el *Fedón*, Sócrates pide al filósofo en tanto filósofo, separar al máximo el alma del cuerpo mientras se vive, y 2) porque la separación de las Formas y la separación del alma parecen tener naturaleza distinta, y esto explica por qué las Formas no están en las cosas, como sí lo está el alma en el cuerpo (como una entidad

prioritaria en naturaleza según la terminología aristotélica), lo cual implica una tesis ontológica importante (explico esto más adelante).

Esto es explicativo de la manera en que Platón entiende la vida, o lo que es estar vivo, tanto para el cuerpo como para el alma, aspecto relevante para la tesis sobre la inmortalidad del alma, como intentaré mostrar más adelante. Por lo pronto, me parece suficiente establecer esta diferencia. En principio, Platón propone que el cuerpo es distinto del alma en un sentido esencial. Muestra esta primera tesis, p. ej. al definir la muerte. El testimonio de Cebes muestra que Sócrates cree que el alma no es algo corpóreo, contra la opinión popular, no es humo, aliento, aire exhalado, y tampoco se adhiere a la creencia de que el alma deja de existir en cuanto es separada del cuerpo:

...Pero lo que dices acerca del alma le produce a la gente mucha desconfianza en que, una vez que queda separada del cuerpo, ya no exista en ningún lugar, sino que en aquel mismo día en que el hombre muere se destruya y se disuelva, apenas se separe del cuerpo y saliendo de él como aire exhalado o humo se vaya disgregando, voladora, y que ya no exista en ninguna parte. Porque, si en efecto existiera ella en sí misma, concentrada en algún lugar y apartada de esos males que hace un momento tú relatabas, habría una inmensa y bella esperanza, Sócrates, de que sea verdad lo que tú dices. Pero eso, tal vez, requiere de no pequeña persuasión y fe lo de que el alma existe muerto el ser humano, y que conserva alguna capacidad y entendimiento. (*Fed.* 70 a-b)

En el *Fedón*, Platón también dice en qué consiste la teoría de las Formas. Ha sido debatido qué tipo de separación podrían tener las Formas respecto de sus participantes, debido a que utiliza el mismo término para referirse a la separación del alma que a la separación de las Formas.

Sorprendentemente, como señalan Gail Fine (1984) y R. M. Dancy (1991), Platón nunca o casi nunca utiliza el término $\chi\omega\rho\acute{\iota}\varsigma$ (que significa «separado») al referirse a las Formas, respecto de sus participantes. Quien lo hace es Aristóteles al criticar las Formas platónicas. Esto da pie a

distintas interpretaciones de la «separación» en función de las distintas acepciones de «separación» en Aristóteles. Pero en el caso de la separación entre alma y cuerpo, Platón sí utiliza el término $\chi\omega\rho\acute{\iota}\varsigma$ para expresar la «separación» de ambos (*Fed.* 64 c). Sin embargo, este tipo de «separación» se da solamente en la muerte.

El problema en todo caso es plantear esto cuando se está vivo. Platón señala que el filósofo es aquel que busca separar al máximo el alma del cuerpo mientras vive (*Fed.* 81a, 82e, 84a), pero también afirma que el alma está unida al cuerpo mientras vive, aunque el alma sea ontológicamente distinta del cuerpo. ¿Esto implica otros tipos de separación? Luego, ¿qué entendía Platón por separación? Parecería que la separación del alma cuando se muere es necesariamente categórica, pero ¿hay otros tipos de separación que podría tener el alma respecto del cuerpo? Si es así, ¿la separación del alma es del mismo tipo que la separación de las Formas? ¿Habría que reconsiderar la interpretación de separación de las Ideas y sus participantes?

Es común en la tradición aceptar un tipo de separación de las Formas respecto de las instancias particulares. Esta es una separación en un sentido fuerte que incluye una separación ontológica, substancial. Es decir, que esencialmente son tan distintas respecto a sus participantes, que no pueden estar unidas de manera substancial. A este tipo de separación le llamo «separación categórica» [SC]. La SC sería entonces una separación radical: A está separado de B en todos los sentidos posibles y no solo en un sentido ontológico. Esta separación es una separación simétrica en la que A está separado de B lo mismo que B está separado de A, y es la que tiene el alma respecto del cuerpo cuando se muere. Y presuntamente sería también, la que tienen las Formas respecto de los particulares que las instancian⁵. Creo que hay muchos argumentos para creer que la separación de las Formas es SC. Esta es la interpretación clásica de la separación de las Formas. En *Parm.* (130b1-9), dice, p. ej., respecto de las Formas:

Pero respóndeme (Sócrates) lo siguiente: ¿tú mismo haces la distinción que dices, separando, por un lado, ciertas Formas en

sí, y poniendo separadas, a su vez, las cosas que participan de ellas? ¿Y te parece que hay algo que es la semejanza en sí, separada de aquella semejanza que nosotros tenemos, y, asimismo, respecto de lo uno y los múltiples, y de todas las cosas de las que hace un poco oíste hablar a Zenón? –Así me lo parece, repuso Sócrates –¿Y acaso, también –siguió Parménides–, cosas tales como una Forma en sí y por sí de justo, de bello, de bueno y de todas las cosas de este tipo? –Sí, respondió⁶.

Daniel Devereux (1999) nota que el término $\chi\omega\rho\acute{\iota}\varsigma$ para Platón es lo mismo que la expresión referente a la existencia (del alma o el cuerpo) «por sí mismo», como se puede ver en el pasaje 64c del *Fedón*, arriba transcrito. La SC entonces es una separación parecida a la del alma respecto del cuerpo cuando se muere, donde el alma está en sí misma por sí misma⁷. Argumenta que hay un paralelismo evidente en los diálogos platónicos entre la separación del alma y la separación de las Formas. A fin de cuentas, la causa de la existencia separada del alma respecto al cuerpo es la muerte, como dice el *Fed.* (64c4-8). Luego en 67a1 afirma que al morir el alma existirá por sí misma consigo misma y separada del cuerpo.

Sería muy difícil pensar que la separación no es una característica central en el entendimiento de la teoría de las Ideas y que por sí misma no implique una propuesta metafísica. Hay quienes sí lo ven así, como, p. ej., Renato Matoso (2017) cree que separación ($\chi\omega\rho\acute{\iota}\varsigma$) solamente significa estar «aislado», en contraste con las demás cosas sensibles y relacionales. Que son lo que son solo en función de sus relaciones con otras cosas. Una Forma está separada en el sentido de que es «sí misma por sí misma» ($\alpha\acute{\upsilon}\tau\acute{o}\ \kappa\alpha\theta\ \alpha\acute{\upsilon}\tau\acute{o}$) sin relación con cualquier otra cosa. Y dice que el término sólo refiere esto, que no es un término técnico que exprese alguna idea complicada como prioridad ontológica, independencia ontológica o trascendencia, sino que simplemente muestra la distinción entre entidades relacionales y no-relacionales como parte del núcleo metafísico en Platón. Ser separado es «estar aparte, desconectado de todo lo demás, aislado, y solamente eso». Según Matoso (*op. cit.*), solo en *Parménides* (130b2-5; 130c1-d2) hay una referencia a

la separación⁸. Esta referencia está identificada, al igual que en el caso del alma y el cuerpo en el *Fedón*, con el ser «sí mismo por sí mismo» y al parecer solamente hace una distinción de categorías «separadas»: lo que es «por sí» (las Formas), y lo que participa de las Formas. En esta discusión, el papel de Aristóteles como crítico de su maestro será fundamental.

Aristóteles señala en *Met.* 1078 b 30 y 1086 a 31b-11, que la separación es un problema fundamental para los platonistas. Podríamos, con relación a la interpretación de Aristóteles, tomar dos caminos en función de que Platón no menciona explícitamente el término para entender esta separación de manera importante: 1) Aristóteles ha malinterpretado la teoría de las Formas al conferirle un tecnicismo que no posee⁹, o 2) aclara lo que Platón ha dejado oscurecido en sus diálogos. Optaré por la segunda, debido a que como señalamos arriba, Aristóteles dice que la separación es una tesis medular y problemática para Platón. Las críticas de Aristóteles no tendrían sentido si la separación no fuera tan problemática como él la entiende, y creo que sería indeseable tener que aceptar una interpretación que haga ininteligibles las críticas de Aristóteles en tanto es una fuente importante y sólida del pensamiento platónico.

Luego, si Aristóteles critica la separación de las Formas, ¿qué quiere decir con «separado»? Gail Fine (1984) señala que Aristóteles tiene distintas concepciones de «separado» y que para él hay tres sentidos relevantes de «separación»: local (espacial); en definición; y la que llama separación ontológica que es capacidad de existencia independiente (EI) (255-6). Esta última también la llama «separación modal» o lo que normalmente llamamos «separabilidad», es decir, capacidad de existir separado, la cual revisaré en el siguiente apartado.

Fine cree que las Formas tienen este último tipo de separación (EI). Creo, al igual que algunos autores¹⁰, que no se trata de la separación que Platón postula para las Formas, sin embargo, que parece que esa interpretación de separación explica muy bien el tipo de separación que podría tener el alma. Por lo cual seguiré su propuesta, pero solo respecto al alma cuando se está vivo. Sostiene que la separación modal o capacidad de

existencia independiente (EI) es una separación ontológica, pero no necesariamente espacial o en definición como una cuestión de lenguaje, sino que se refiere a cómo son las cosas.

Aunque algunos han considerado que esta separación no es la de las Formas, es posible que sí sea la del alma respecto al cuerpo. Este es el punto más importante que trato de defender en este trabajo, pues como he mencionado, parece allanar el camino a un dualismo menos problemático (al menos para el alma y el cuerpo) mediante la modalidad. En el caso del alma, la separación categórica se da en la muerte, cuando el alma «es sí misma por sí misma». Sin embargo, resulta problemático determinar, en todo caso, si la separación del alma es siempre igual, y qué consecuencias tiene esto, pues como hemos señalado antes, Platón también habla de una separación «en vida» que el filósofo debe buscar. Así, al parecer, Platón considera al menos dos tipos de separación: categórica y gradual (modal). Que la primera sería la que poseen las Formas siempre y el alma cuando muere; y la segunda es la que tiene el alma como una «capacidad de ser separada», de existencia independiente o separabilidad, pero con un cuerpo por naturaleza dependiente de ella.

Separación gradual

El segundo tipo de separación que parece postular Platón es la que llamo separación gradual (SG), que implica modalidad, es decir, capacidad de separación. En distintas ocasiones señala que el filósofo debe intentar separar al máximo el alma del cuerpo. Al inicio del *Fedón* (61c-d), Sócrates antes de morir, señala que el filósofo busca la muerte, pero al mismo tiempo, sabe que está prohibido auto-infligirla (*Fed.* 62b y 63b explican el porqué). Esta separación del alma y el cuerpo (SG) parece fundamentalmente distinta a la SC pues en una el filósofo está vivo y, en la otra, está muerto. En la afirmación de que el alma debe separarse al máximo, parece obvio presuponer, por lo tanto, que es una separación tal, que el filósofo no muere:

...la ocupación de tal individuo no se centra en el cuerpo, sino que, en cuanto puede está apartado de éste, y, en cambio, está vuelto hacia el alma. (64e)

¿Es que no está claro, desde un principio, que el filósofo libera su alma al máximo de la vinculación con el cuerpo, muy a diferencia de los demás hombres? (65a)

Más adelante, Sócrates señala que el conocimiento solo es posible «mientras vivimos», cuando el alma está «en sí misma» separada del cuerpo, y que estaremos más cerca del saber en tanto no nos asociemos con el cuerpo. Nos dice que lo puro, distinto del cuerpo, es lo verdadero (67a). Afirma que la purificación es:

(...) «el separar al máximo el alma del cuerpo» y el acostumbrarse ella a recogerse y concentrarse en sí misma fuera del cuerpo, y a habitar en lo posible tanto en el tiempo presente como en el futuro, sola en sí misma liberada del cuerpo como de unas cadenas. (67c)

Por lo tanto:

(...) eso es lo que se llama muerte es «la separación y liberación del alma del cuerpo» (...) Y en liberarla como decimos, se esfuerzan continuamente y ante todo los filósofos de verdad, y ese empeño es característico de los filósofos, la liberación y la separación del alma del cuerpo. (67d)

¿Qué significa la «separación al máximo»? Parece que implica una separación que se puede presentar en grados. Pakaluk (2003), afirma que la gradualidad consiste en reconocer una dualidad substancial, y que los argumentos para la inmortalidad del alma en el *Fedón* se entienden mejor si aceptamos que esta es inmortal porque es substancialmente distinta del cuerpo. Esa substancialidad dual está dada precisamente en la parte inicial del diálogo donde Sócrates habla de la graduación de separación del alma y el cuerpo. Señala (89) que la parte del *Fedón* donde se hace la defensa de Sócrates, revela un argumento para distinguir entre alma y cuerpo

de manera substancial y que permite afirmar la inmortalidad de ella¹¹ por su naturaleza. Pero si la separación solo la entendiéramos como categórica o en un sentido unívoco, ¿cómo podría actuar el alma sobre el cuerpo? Pakaluk parece no advertir que esto implica la posibilidad de que el alma nunca esté unida al cuerpo de manera importante, como para poder lograr, p. ej., una influencia necesaria en cómo actúa éste, algo necesario en la vida del filósofo.

Intuímos que hay dos tipos de separación: una es la categórica, como la que sucede en la muerte; y la segunda es una separación distinta, que se presenta aunque no se muera. Creo que la SG puede entenderse bien si seguimos la propuesta de modalidad de Fine a la separación del alma con el cuerpo, pues es congruente con las evidencias textuales y señalamientos de Aristóteles y Platón. Fine cree que Aristóteles identifica la separación modal, a la que también llama «ontológica» o EI, con la prioridad natural de la substancia¹², misma que, según Aristóteles, utilizaba Platón¹³. Dice en *Met.* V 11 1019a 1-4:

Algunas cosas se dice que son anteriores y posteriores en este sentido, y otras que lo son según la naturaleza y la entidad: así, todas las cosas que pueden existir sin otras, pero no éstas sin ellas, distinción esta que utilizaba Platón.

Ella define esta separación (1984, 254) como la que sucede cuando A es separable de B, en el sentido de que A puede existir sin B. Pero, además, B depende para su existencia de A. Esta relación de dependencia es una relación asimétrica donde A no depende de B para su existencia, aunque B sí depende de A. Por lo tanto, tal vez podamos afirmar que Platón pensó en dos tipos de «separación»: la categórica y la «modal» (capacidad de ser separado o «separabilidad»), siendo esta última la del alma cuando está en el cuerpo.

Luego, ¿en qué consiste dicha prioridad natural? La prioridad natural de la substancia es según *Met.* V 11 1019a 2-14, asimétrica en el sentido antes mencionado. Además, la existencia es anterior o posterior según la potencia o actualización:

Y puesto que ‘ser’ se dice en muchos sentidos, tenemos, en primer lugar, que el sujeto es anterior y, por tanto, la entidad es anterior y, en segundo lugar, que ‘anterior’ y ‘posterior’ se dicen de distinta manera según la potencia y según el estado de actualización: en efecto, ciertas cosas son anteriores según la potencia y otras según el estado de actualización. Así, según la potencia, la semilínea es anterior a la (línea) entera, y la parte al todo, y la materia a la entidad, mientras que atendiendo al estado de actualización son posteriores, puesto que alcanzan este estado de actualización cuando el compuesto está disgregado. Y en cierto modo todas las cosas que se dice que son «antes y después» se dice que son tales según estos significados: y es que ciertas cosas pueden existir sin las demás en el momento de la generación —por ejemplo, el todo sin las partes— y otras, a su vez, en el momento de la destrucción, por ejemplo, la parte sin el todo. Y de modo semejante en los demás casos. (*Met.* 1019a 4-14)

Otra muestra de esta interpretación es que, en distintas partes, Aristóteles se opone a la idea de que el alma sea naturalmente prioritaria al cuerpo, al parecer con una intención anti-platónica, pero utiliza la misma distinción de prioridad natural o relación de dependencia asimétrica, solo que tal vez de manera inversa a como lo haría su maestro. Dice en *De An.*:

...entidades son de manera primordial los cuerpos y, entre ellos, los cuerpos naturales: éstos constituyen, en efecto, los principios de todos los demás. Ahora bien, entre los cuerpos naturales los hay que tienen vida y los hay que no la tienen (*De An.* 412a 11-14) (14).

Estos reciben la vida del alma, pero en potencia tienen vida. Dice:

Luego el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. (*op. cit.* 412a-20-21)

Antes, en 412a 5-10, ha dicho que la substancia puede ser compuesta de materia y forma, donde la primera es indeterminada, la segunda le da estructura a la primera y la unión de ambas es el compuesto. La materia es potencia y la forma es entelequia¹⁵ entendida como ciencia (lo racional o inteligible, en tanto que ciencia: «es, pues, evidente que el alma lo es como la ciencia» (412a 24)). La prioridad natural entonces, está relacionada con la potencia en la substancia material. La materia es anterior naturalmente a la entidad. La materia en el ser humano es, en todo caso, anterior por naturaleza a su conformación. Para Aristóteles el alma en ese sentido es posterior al cuerpo y es la forma de este porque depende de él para existir:

Por tanto, si cabe enunciar algo en general acerca de toda clase de alma, habría que decir que es la entelequia primera de un cuerpo natural organizado. (*De An.*, 412b)

La prioridad natural no implica necesariamente una relación de jerarquía sino de causalidad. Lo que es prioritario naturalmente es causa de un efecto. La semilla es anterior a la planta porque es causa de que se produzca. Platón probablemente pensará distinto sobre la causalidad, pero lo importante aquí es que nos permite interpretar la relación de dependencia que existe en la idea de separación modal. Platón cree que el alma es anterior respecto del cuerpo. Pero, además, el alma tiene capacidad de existencia independiente, es separada en potencia, es decir, es separable, mientras que Aristóteles encontraría (tal vez) imposible dicha tesis, pues sería aceptar que puede vivir o existir después de la muerte¹⁶. El alma según Aristóteles, no tendría separación modal¹⁷. Para Platón sí.

La prioridad natural en el caso de Aristóteles está en el cuerpo, y no en el alma, como en el caso de Platón. A mi juicio, Fine tiene razón en suponer que hay una separación modal en Platón, aunque probablemente su equivocación radica en que piensa que solo propone un tipo de separación, mientras que, al parecer, Platón considera al menos separación de dos tipos: categórica y gradual, y que la primera sería: la que poseen las Formas siempre y el alma cuando muere, y la

segunda es la modal, que tiene el alma como una «capacidad de ser separada», de existir independientemente o separabilidad, siempre y cuando el filósofo no muera.

Ella propone que la unidad del alma es ontológica y explicativa. Si usamos nuevamente esta propuesta de Fine (REF), no se cancela la posibilidad de ser espacialmente, no-unitaria o múltiple, y por lo tanto tener partes y ser un compuesto. La unidad entendida según Fine está referida a la prioridad epistemológica y ontológica que tienen las Formas para el conocimiento y la definición. El alma podría participar de esta cualidad en tanto es semejante a las Formas por ser una entidad no sensible, y por tener en su esencia poderes fundamentales para conocer¹⁸ dichas Formas. Fine presenta varios argumentos para la separación modal entendida como EI. Esta tesis descarta que la separación sea separación espacial o local, aunque sí existe una relación de dependencia ontológica. Afirma (257) que la EI platónica no es separación espacial porque, p. ej., mi sombra y yo estamos en distintos lugares, pero esta no puede existir independientemente de mí; y en el sentido opuesto, la materia que me constituye puede existir independientemente de mí, pero localmente no está separada de mí mientras vivo.

Fine además dice que, en ninguna parte, Aristóteles (al criticar la separación de las Formas), afirma explícitamente que la separación de las Formas sea espacial (260-261), y que cuando dice que las Formas no están «en» sus participantes, hay mucha probabilidad de que el «en» no tenga un sentido espacial o local. Además, señala que, al reconocer una dependencia ontológica entre una y otra entidad, aceptamos que estamos ante una separación ontológica y no espacial donde hay una relación asimétrica por ser una relación de dependencia. Mientras que en la separación espacial estamos ante una separación simétrica donde ambas entidades están igualmente separadas entre sí, lo que no es el caso. Por lo tanto, la separación puede no ser local.

Adoptar la idea de que hay una SG además de una SC en Platón, puede evitar algunas objeciones a Fine y además parece reunir su interpretación con los textos platónicos y aristotélicos. Una objeción común a la interpretación

unívoca¹⁹ de separación como EI o separación modal (que implica una relación asimétrica de prioridad natural), es que Aristóteles no cree que esta sea la separación a la que se refiere Platón. La crítica se sustenta básicamente en que la separación como EI no puede aplicarse a cómo entiende Aristóteles la relación entre sustancias, por un lado, y entre sustancias y accidentes, por otro. Pues Fine propone que cuando Aristóteles habla de los problemas que genera la idea de separación en Platón, se refiere a la separación entendida como EI²⁰.

Donald Morrison (1985, 128) advierte que si la separación de cosas substanciales fuera EI (con la dependencia de prioridad natural), tendríamos que aceptar conclusiones tan absurdas como decir que Aristóteles creía que dos sustancias como Sócrates y el Sol tienen una relación de dependencia, y por lo tanto Sócrates es un accidente del Sol por lo siguiente: 1) debido a que para Aristóteles el Sol es un sustento de vida y si este desapareciera, también Sócrates. 2) luego, el Sol es naturalmente prioritario a Sócrates y se sigue que la separación entre ambos es EI. 3) no puede ser separable del Sol de la misma manera que el Sol lo es de Sócrates. 4) dicha separación es asimétrica y el Sol tendría que ser la substancia y Sócrates un accidente.

Devereux (1999, 205 y ss.), también piensa que es equivocado creer que, como propone Fine, la separación de la substancia sea EI. Aunque está de acuerdo en que Aristóteles liga la prioridad natural a Platón porque parece el tipo de prioridad de las Formas en relación con sus participantes, dice que no es congruente entender la EI como la relación entre sustancias y no-sustancias aristotélicas. Muy seguramente tampoco sería la separación de las Formas. Pues parece que precisamente está relacionado con la crítica que hace Aristóteles de Platón: la substancia no está separada de sus cualidades. Las sustancias no existen por sí mismas sin atributos, cree que para Aristóteles las sustancias no podrían existir incluso si nada más existiera, ni que los atributos podrían existir sin un sujeto (a diferencia de las Formas). La substancia aristotélica es separada sin ser separada de algo, dice Devereux (207).

La EI entonces no es la SC que tienen las Formas ni la SC del alma, pero puede ser una

cualidad de la SG. Tampoco es la separación de la substancia aristotélica, pero sí podría ser una cualidad de la SG del alma, pues parece ajustarse a este caso específico, tanto en la evidencia textual platónica como en la de Aristóteles cuando habla de la dependencia o prioridad natural de alma y cuerpo. ¿Qué es lo que hace tan especial este caso en particular, es decir, de la «substancia» del ser humano, respecto a otras «sustancias»? Creo que es la vida que implica la posesión del alma.

Sócrates afirma que el alma está entretejida con el cuerpo en *Fed.* 87b–e. Tendríamos que imaginar que lo sensible y lo no-sensible pueden entretejerse como un suéter, p. ej. Si creemos que la separación no es espacial, tal vez los hilos de lo no sensible correspondan con los de lo sensible, pero para que el suéter tenga su forma específica, este necesita de la presencia de los hilos del suéter no-sensible. En el caso de los cuerpos vivos, estos necesitan de la presencia del alma para vivir²¹.

De esta manera, podemos identificar que en la separación de alma y cuerpo estamos en una relación de este tipo, donde el cuerpo depende del alma para existir. La unidad del alma entonces no es una unidad espacial, como la de las Formas, sino de otro tipo; y así, puede ser compuesta de partes. También podemos afirmar que el alma, para Platón, está “en” el cuerpo de una manera no material²². Con estas características, podríamos empezar a entender cómo está en el cuerpo y cómo se separa gradualmente de él. Tendríamos que desestimar todas las propuestas que impliquen que el alma está «en» el cuerpo de manera material, sensible en tanto que podemos aceptar que se entretejen, y se mezclan lo sensible y lo no sensible, lo visible y lo invisible. Que hay una relación asimétrica de dependencia ontológica en función de la vida. Esto aplica, claro, para todas las almas y todos los cuerpos, pues parece que la calidad de filósofo es posible para cualquiera, en tanto que es una cuestión de decisión personal. Es decir, en la interpretación que venimos proponiendo, Platón ofrece en el *Fedón* un ejercicio para separar el alma del cuerpo, según señalamos antes es la opinión de Broadie (op. cit., 307). Ya que la unión al cuerpo refleja la necesidad del alma en su equivocación de

reconocer la naturaleza de su felicidad, el *Fedón* ofrece un ejercicio para salvar el alma.

Vitalidad y separación

Creo que una tesis fundamental que conecta de manera importante los dos tipos de separación que hemos perfilado, es la vitalidad. Los dos tipos de separación están condicionados por la vida. En el caso de la SC, esta se presenta cuando uno se muere. En el caso de la separación gradual o SG, el filósofo puede o debe buscar separar su alma del cuerpo al máximo, mientras se mantiene vivo. La presencia de la vida determina entonces el tipo de separación a la que se refiere Platón. La SG solamente se da en referencia a la vida. La SC implica el no vivir del cuerpo.

Pero nos encontramos con un primer acertijo a la hora de definir qué es la vida para Platón, pues nunca lo dice explícitamente. Creo que tenemos tres posibles vías de respuesta: 1) la vida, opuesta a la muerte (lo cual sí define), es cuando el alma está unida al cuerpo, o 2) es algo distinto a la unión del alma y el cuerpo, o 3) es una conjunción de las dos primeras. Si optáramos por 1), tendríamos una respuesta parecida a lo que Sócrates ha llamado, la «respuesta segura», que aclaro enseguida. Si optamos por 2) aunque podríamos optar por una respuesta más parecida a lo que ha llamado «respuesta inteligente» o «sabia», y al hacer esto, creo que también terminaremos aceptando 3). ¿En qué consisten estas respuestas «segura» y «sabia»? Cuando Sócrates en el *Fedón* trata de explicar por qué algo es como es, es decir, cómo es que las cosas F son F, dirá que una respuesta segura es decir que gracias a la F-idad, o lo F «en sí mismo». Así, p. ej., lo grande es grande por la grandeza en sí misma o la pequeñez es pequeña por la pequeñez en sí, las cosas bellas lo son por la belleza, etc. (100c-e). Sin embargo, reconoce más adelante que esta respuesta no es suficiente en muchos casos, entre los cuales está el por qué el alma es inmortal (en el argumento de la inmortalidad):

...lo que digo no es nada nuevo, sino lo que siempre una y otra vez y también en el coloquio no he dejado de exponer. Voy, enton-

ces, a intentar explicarte el tipo de causa del que me he ocupado, y me encamino de nuevo hacia aquellos asertos tantas veces repelidos, y comienzo a partir de ellos, suponiendo que hay algo que es bello en sí, y lo bueno y lo grande, y todo lo demás de esa clase. Si me concedes y admites que eso existe. Espero que te demostraré, a partir de ello, y descubriré la causa de que el alma es inmortal. (100 b)

Posteriormente, a partir de 103d, y una vez que reconoce que las cosas sensibles tienen en su constitución co-presencia de opuestos²³, es decir, a veces son de una manera y a veces según otra manera opuesta, dirá que no todo puede explicarse por la «F-idad» correspondiente, es decir, la nieve es fría, pero cuando se derrite es porque pierde frío y gana calor, p. ej. Así sucede que, aunque la «F-idad» de lo frío (la Forma de lo frío o lo frío en sí), esté en la nieve, puede «retirarse» o «desaparecer» si la forma opuesta se presenta en la nieve.

Pero creo que esto, al menos, te parece también a ti, que jamás la nieve, mientras exista aceptará lo caliente como decíamos en la charla anterior, para mantenerse en lo que era, nieve y a la vez, caliente, sino que, al acercársele el calor, o cederá su lugar ante él o perecerá. (103d).

Empieza ahí a perfilar lo que será la respuesta «sabia» o «inteligente» que resulta ser más compleja, menos simple que la respuesta «segura». Ahora presupone que varias Formas afines explican el ser F de algo. De esta manera, lo impar, p. ej., es una cualidad que trae la Forma del número tres, pero no la del cuatro (103e-104b). De esta manera:

Así que si me preguntaras qué se ha de producir en el cuerpo para que se ponga caliente, no te daré aquella respuesta segura e indocta, que será el calor, sino una más sutil, de acuerdo con lo hablado ahora, que será el fuego. (105b)

Más adelante al explicar qué es la vida, Sócrates y sus compañeros aceptan que el alma

es lo que da vida al cuerpo (105c) porque el alma «lleva» la vida y por lo tanto no acepta su contrario, la muerte, y es por eso que esta es inmortal (105d-e). Estamos vivos porque tenemos alma, pero el alma es solo el vehículo de la vida. El alma, siendo el vehículo de la vida, puede explicar en el sentido de 1), la vida. Pero ahora tenemos que la vida en sí misma es una Forma (la vida «en sí») que podría entenderse mejor si entendemos qué otras Formas están «unidas» a ella o le son afines o contrarias (como lo impar o lo par respecto del entendimiento de los números 3 o 4, p. ej.), y esta investigación está más en el camino de entender qué es la vida según 2) y 3), y en concordancia con la respuesta más «inteligente».

¿Qué es entonces la «vida en sí»? Responder esta pregunta podría darnos una idea de aquello en lo que consiste la graduación en separación del alma cuando se está vivo, al ser el alma un vehículo de la vida. Thomas (2003) señala que sí parece haber una distinción clara en distintos diálogos de Platón entre alma y vida, y que la presencia de un alma en una entidad es obviamente un indicador muy claro de la presencia de vida, pero que «vida y alma son distintas, y el análisis de la vida se dará en la definición real de la forma de la vida en sí misma. Esa definición no es idéntica con la definición de vida» (45)²⁴.

La separación gradual entonces parece subsumir la «vida», mientras que la categórica no. La separación gradual permite que el cuerpo siga vivo mediante la presencia del alma como un vehículo de la vida. Lo anterior conduce a varias interrogantes, ¿hay una parte del alma que está «atada» al cuerpo inseparable mientras se está vivo? ¿O el alma lleva la vida como un principio organizador de lo material y luego puede separarse temporal y espacialmente mientras no se aleje demasiado? ¿Cómo está el alma «en» el cuerpo como vehículo de vida y cómo actúa en él?²⁵.

Aquí es donde los platonistas encontrarán más problemas. Para intentar resolver este enredo, podríamos regresar a lo que dice Platón respecto a la inmanencia y a la inmortalidad. ¿Cómo es la inmanencia, o cómo están las cualidades formales en las cosas particulares? Es

decir, depende de nuestra interpretación de si las Formas instanciadas son las Formas o si son otro tipo de entidad, y si existen Formas inmanentes o no. Debemos regresar al argumento de la inmortalidad del alma. ¿Por qué es inmortal el alma? Después de que Sócrates explica qué son las respuestas seguras e inteligentes, parece referir que varias Formas afines pueden explicar el ser «F» de algo. Recordemos que al explicar qué es la vida, dice que es el alma, aquello que da vida al cuerpo (105c) pero no solo porque está en él, sino porque «acarrea» la vida, y que es inmortal porque no acepta su contrario, la muerte (105d-e). Pero entonces, ¿por qué no acepta su contrario?

Esto no es claro. Hay al menos dos opciones: que la vida (de la que es vehículo) sea la Forma de la vida (si aceptamos que la Forma en sí de algo puede estar en las cosas particulares), o que no sea la Forma de la vida sino un carácter inmanente como los que se encuentran en las cosas particulares que instancian a las Formas, y podemos entender que es por ello que el alma no acepta la muerte. Si son las Formas puras, esas entidades únicas e impasibles, tendremos problemas, porque hay solo una de cada una y ¿qué pasa con la multiplicidad de casos? Anularían dicha unicidad.

Si aceptamos que son entidades similares a las Formas que aceptan destrucción y pueden estar en múltiples instancias, tal vez no tendremos esos problemas, pero hay otros. Además, la inmortalidad del alma no depende de que sea la Forma de vida la que es transportada por ella, sino de cierta cualidad del alma de no aceptar a la muerte. En esta segunda opción, la muerte puede entrar al alma lo mismo que la vida, como sucede con los particulares que instancian cualquier otra Forma. Pero ha dicho que el alma es inmortal porque no acepta su contrario y la Forma de la vida no sale del alma. Esto deber ser causado por la naturaleza del alma entonces. El alma en esta segunda opción parece tener necesariamente cierta naturaleza propia por la que la vida no se aleja nunca. Pero no es inmortal porque la vida «en sí» esté en ella.

Conclusiones

Es posible aceptar que Platón propuso dos tipos importantes de separación, según muestra el *Fedón*. Que estos dos tipos de separación tienen una justificación exegética y que también hay un sustento textual tanto en Platón como en Aristóteles.

Además, que aceptar ambos tipos de separación es congruente con la propuesta de Gail Fine que propone que, según Aristóteles, Platón utilizaba una separación modal (EI) donde hay una relación asimétrica de dependencia y prioridad natural. Pero que al mismo tiempo parece haber otra más problemática que coexiste con esta, que es más fuerte y tajante. Esto se explica si aceptamos que, como propongo aquí, el alma puede tener dos estados distintos respecto del cuerpo: SG o SC (categorías propuestas en este trabajo para explicar dicha posibilidad). Además, por la necesidad de aceptar solamente SC para las Formas platónicas. Mi propuesta evita también a las objeciones que se hacen a la propuesta de Fine en la que propone una interpretación unívoca de la separación.

Propongo también que las dos distintas separaciones que tiene o puede tener el alma están fundadas en la relación vital que tiene el alma con el cuerpo. Que la vitalidad determina o condiciona el tipo de separación que el alma tiene, lo que es muy claro en el *Fedón*, visión que también parece tener una posible justificación desde alguna interpretación al *De Anima* de Aristóteles.

Creo que la SG tiene una relación ontológica con la SC desde el momento que señala que el filósofo «anda como muerto», cuando busca el conocimiento, o que hay una relación entre lo vital y no vital, y por ello son ontológicamente muy relevantes. Otra razón a favor de la SG frente a la SC es: si SC es sólo de las Formas y el alma, y SG del alma mientras el cuerpo tiene vida, hace coherente la idea platónica de que los más semejante a las Formas sea el alma (aunque no idénticos). La diferencia podría ser precisamente la SC.

Además, pensar que hay SG en el alma-cuerpo, puede extinguir el problema moderno

mente-cuerpo, donde existe una separación que permite la comunicación entre alma y cuerpo.

Notas

1. El concepto de separación es crucial para Aristóteles en la interpretación de Platón. En *Met.* 1078 b 30, p. ej., dice que Platón, erróneamente, y no Sócrates, separó los universales que son la definición de las cosas, de las cosas que intentaba explicar y que la separación es la causa de las dificultades que enfrenta la teoría de las Ideas. Según *Met.* XIII 1086 a31- b11: « En cuanto a los que afirman las Ideas, puede considerarse a la vez el modo en que las explican y el problema que afecta a éstas. En efecto, toman las Ideas por universales, y a la vez como separadas e individuales... En efecto, sin lo universal no es posible alcanzar la ciencia, pero separarlo es la causa de las dificultades que sobrevienen acerca de las Ideas ».
2. De aquí en adelante, cuando hablo del “filósofo”, entiendo a cualquier ser humano y no solo al filósofo-rey de la República sino también al filósofo socrático. Platón creía que cualquiera es o debe ser un filósofo o filósofa en tanto que la actividad que realice debe ser en función de los mejores fines, del “bien”, y para ello hacerlo de manera racional. Broadie (2001, 305-7), p. ej., opina que el *Fedón* propone que cada alma corporeizada es, en principio y por su naturaleza original, separable. Y que esta separación se logra por una elección racional, consciente, del alma cuando busca perfeccionarse y llega al punto de desdenñar lo que puede ofrecerle el cuerpo: el *Fedón* es, dice, un ejemplo de ejercicio intelectual para separar el alma del cuerpo para mostrar al alma su equivocación sobre la verdadera naturaleza de la felicidad. Además, dice el *Car.* (166d) que el conocimiento de la verdad es un bien común para toda la humanidad; como señala Vlastos (1982) sobre la dialéctica socrática.
3. Este último tipo también lo identifico con la separación “modal” o capacidad de existencia independiente. Aunque es distinta a una separación solamente modal en la que se tiene la posibilidad de separación, la «separabilidad», ya que incluye la idea de que esta separación permite además que el cuerpo siga vivo. Para ello explicaré en algún momento que esta tesis

- es fundamental para entender la relación entre alma y Formas.
4. Utilizo la traducción de Carlos García Cual.
 5. En *Fed.* 64c ha hablado de este tipo de separación, luego lo vuelve a hacer en 66e6-67a2 cuando lo relaciona con la capacidad de conocimiento del alma: “pues si no es posible por medio del cuerpo conocer nada limpiamente, una de dos: o no es posible adquirir nunca el saber, o sólo muertos. Porque entonces el alma estará consigo misma separada del cuerpo, pero antes no”. En *Parm.* 133c 3-6, dice p. ej.: « (...) creo, Sócrates, que tanto tú como cualquier otro que sostenga que de cada cosa hay cierta realidad que es en sí y por sí, estaría dispuesto a acordar, ante todo, que ninguna de ellas está en nosotros. —No, puesto que, ¿cómo podría en ese caso seguir siendo en sí y por sí misma?, dijo Sócrates »
 6. Traducción de Ma. Isabel Santa Cruz, Gredos.
 7. Él sostiene que la interpretación tradicional de la separación es consistente y clara en Platón, quien a partir del *Fedón* niega que las Formas sean inmanentes en sus participantes y se compromete con que todas son ontológicamente independientes de los particulares sensibles (op. cit. 93). Devereux (1999) cree incluso que la separación de las Formas es la misma que la del alma cuando se muere, y muestra que textualmente hay muchas referencias que muestran este paralelismo (*Parménides*, *Banquete* y *Timeo* al menos). Lo mismo cree Gregory Vlastos (1987), quien dice que cuando Platón dice que algo es «sí mismo por sí mismo» es equivalente a la existencia del alma cuando se separa del cuerpo al morir (op. cit., 190-192).
 8. Devereux (1999, 203), también refiere que esta mención es la misma que se usa en el *Fedón* cuando se habla de una existencia separada del alma (203) y que este ser «sí mismo por sí mismo» es opuesto a la inmanencia, a ser en los participantes.
 9. Este es el camino que toma, p. ej., Matoso al afirmar que, aunque se acepta que Aristóteles estaba en una posición privilegiada para entender la filosofía platónica y que además creía que el concepto de separación es central, no deberíamos entender el concepto de «separación» en base a la crítica de Aristóteles, y que debemos evitar los tecnicismos que impone Aristóteles (184).
 10. Vlastos (1987), Devereux (1999), Donald Morrison (1985), entre otros.
 11. Cree que esto es así, p. ej., a diferencia de Descartes que solamente muestra que alma y cuerpo tienen actividades distintas. Incluso es notorio, dice, que Descartes cambia el subtítulo de sus *Meditaciones*, y en lugar de decir que prueban la inmortalidad del alma, en una edición posterior señala que solo prueban que son distintos el alma y cuerpo (95). Pero es posible tal vez decir más, que para Descartes son tan substancialmente distintos que resultan incompatibles, generando así el problema mente-cuerpo.
 12. Hay varios tipos de prioridad de la substancia, natural, en definición y en conocimiento según *Metafísica* Z1 1028a31-b2.
 13. Este es un testimonio importante para nuestro trabajo.
 14. Utilizo en lo siguiente la traducción de Tomás Calvo Martínez, Gredos.
 15. Según W. D. Ross (1997, n. 30, 245): «entelequia significa lo resultado de la actualización o perfección».
 16. Normalmente se cree que Aristóteles no aceptaría separación modal (posibilidad de existencia independiente), del alma respecto del cuerpo, pero esto es cuestionable respecto a una parte del alma: la racional. Aunque este punto es muy cuestionable, hay una interpretación en la que para Aristóteles la parte intelectual que nos diferencia de los animales podría entenderse como no relacionada con parte corporal alguna y, por lo tanto, «separable» en un sentido platónico. Esto opina p. ej., Cohoe (2022, 230), quien propone que en *De An.* Aristóteles se pregunta si el *nous* (entendimiento o razón) es separable y presenta una condición de separabilidad y que el alma es separable si tiene alguna actividad propia que no comparte con el cuerpo. Cohoe piensa que para Aristóteles la razón sería independiente del cuerpo de una manera que no lo es ningún otro poder del alma. Sólo el *nous* es divino y separable. En *DA* III.5 dice que hay una parte del alma que es separable del cuerpo y por lo tanto, parece que «hay algún tipo de entendimiento humano que él piensa que puede continuar aparte del cuerpo» (241).
 17. Independientemente de lo problemática que pueda resultar la tesis, lo que importa en nuestro caso, es que al parecer sí es el tipo de separabilidad que Platón ha pensado que tiene el alma y que Fine identifica también con prioridad natural para Platón. Esto parece apoyar la idea de que Platón sí cree que el alma tiene capacidad de existencia independiente en la manera en que Aristóteles la entiende y que le adjudica en *Metafísica* V 11 1019a 1-4, cuando dice que

- es la distinción que normalmente utilizaba su maestro.
18. Recordemos que el argumento de la inmortalidad del alma en la segunda parte de *Fedón* (84c-107b) se sostiene en la aceptación de la tesis de la reminiscencia por parte de Cebes y Simias, y es fundamental para responder sus objeciones a Sócrates.
 19. En el sentido de que Platón solo habría pensado en un tipo de separación. O que el término «separado» es unívoco.
 20. Aquí propongo que la separación de las Formas no es EI, pero que la SG es compatible con la EI.
 21. Esto más o menos es lo que cree Sarah Broadie (2001). Ella dice que seguramente Platón «no quiere decir que el alma tiene manos y mueve una lanzadera de un lado a otro. La idea presumiblemente es que el alma informa ciertos materiales que en su presencia crecen y se organizan en el cuerpo requerido. Un alma previamente encarnada puede comenzar con alguna materia anterior» (traducción mía), como dice en *Fed.* 80c-81c.
 22. Recordemos que Sócrates acepta la afirmación de Cebes de que el alma no es algo corpóreo contra la opinión popular de que es humo, aliento, aire exhalado, y que no es verdad que el alma deja de existir en cuanto es separada del cuerpo (*Fed.* 70a).
 23. A partir de 102 y hasta 105, Sócrates expone en el diálogo esta tesis, en la que se explica cómo es que algo puede tener Formas opuestas en su constitución. Estas Formas se «mueven» en tanto que son opuestas entre sí o afines entre sí. De esta manera, los particulares sensibles pueden ser F y no-F en algún sentido (a diferencia de las Formas), se puede ser grande y pequeño, p. ej.: «¿Si dices que eso es así, cuando afirmas que Simias es mayor que Sócrates y menor que Fedón, entonces dices que existen en Simias las dos cosas: la grandeza y la pequeñez?» (102 b).
 24. La traducción es mía.
 25. Thomas (op. cit., 60), defiende la tesis de que las distintas maneras en que Platón se refiere a la vida, indican una doctrina «proto-aristotélica» en la que el cuerpo humano está construido para acomodar los movimientos respectivos de la razón, y que un alma tripartita califica como proto-aristotélica o muestra algún tipo de anticipación rudimentaria de la hipótesis de que los cuerpos vivos deben estar organizados en la manera en que lo están, de manera

correspondiente a los movimientos específicos de sus respectivas almas.

Referencias bibliográficas

- Aristoteles. 1978. *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. 1995. *Física*. Madrid: Gredos.
- Aristoteles. 1998. *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Broadie, Sarah. 2001. «Soul and Body in Plato and Descartes». *Proceedings of the Aristotelian Society* 101, no. 1: 295-308.
- Carone, Gabriela Roxana. 2005. «Mind and Body in Late Plato». *Archiv für Geschichte der Philosophie* 87, no. 3: 227-269.
- Clark, Stephen. 1975. «Death». En *Aristotle's Man: Speculations upon Aristotelian Anthropology* <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198245162.003.0011>
- Cohoe, Caleb. 2022. «The Separability of Nous». En *Aristotle's On the Soul: A Critical Guide* (Cambridge Critical Guides: 229-246). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/9781108641517.013
- Cornelli, Gabriele. 2019. «Separation of Body and Soul in Plato's *Phaedo*: An Unprecedented Ontological Operation in the Affinity Argument». En *Psychology and Ontology in Plato. Philosophical Studies Series*, vol. 139. Editado por Keeling Pitteloud. https://doi.org/10.1007/978-3-030-04654-5_3
- Devereux, Daniel. 1999. «Separation and Immanence in Plato's Theory of Forms». En *Plato I Metaphysics and Epistemology*, Gail Fine. New York: Oxford University Press.
- Fierro, María Angélica. 2013. «Alma encarnada-cuerpo amante en el Fedón de Platón». En *Tras las huellas de Platón y el platonismo en la filosofía moderna. De su simiente griega a la Ilustración*. Laura Benítez Grobet y Alejandra Velázquez Zaragoza. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Fine, Gail. 1984. «Separation». *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2: 31-87.
- Fine, Gail. 1986. «Immanence». *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 4: 71-97.
- Fine, Gail. 1993. *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*. Oxford: Clarendon Press.
- Harte, Verity. 2002. *Plato on Parts and Wholes: The Metaphysics of Structure*. New York: Oxford University Press.

- Johansen, Thomas Kjeller. 2017. «The Separation of Soul from Body in Plato's Phaedo». *Philosophical Inquiry* 41: 17-28.
- Matoso, Renato. 2017. «Separation and its language in Plato». *Filosofia Unisinos* 18:184-188.
- Morrison, Donald. 1985. «Separation in Aristotle's Metaphysics». *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3: 125-157.
- Pakaluk, Michael. 2003. «Degrees of separation in the Phaedo». *Phronesis*, 48: 89-115.
- Platón. 2008. *Fedón*. Madrid: Gredos.
- Platón. 2008. *Parménides*. Madrid: Gredos.
- Platón. 2008. *República*. Madrid: Gredos.
- Ross, William David. 1924. *Aristotle's Metaphysics. A Revised text with Introduction and Commentary Vol II*. New York: Oxford University Press.
- Thomas, Christine. 2003. *Colloquium 2: Plato on the Nature of Life Itself. Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy*, 18: 39-73. doi:10.1163/22134417-90000038
- Vlastos, Gregory. 1982. «The Socratic Elenchus». *The Journal of Philosophy*, 79, no. 11: 711. doi:10.2307/2026548
- Vlastos, Gregory. 1987. «Separation in Plato», *Oxford Studies in Ancient Philosophy Vol. V*: 187-197.
- Woolf, Raphael. 2004. «The practice of a philosopher». *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 26: 97-129.

Jesús Peña Raigoza (praigoz@hotmail.com) es Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Actualmente está afiliado a la Universidad Juárez del Estado de Durango (UJED), México. Entre sus publicaciones más recientes se encuentra «La separación de las Formas platónicas: una crítica a la interpretación de Gail Fine». *Praxis Filosófica*, núm. 54. 131-152. 2022. Universidad del Valle. DOI: <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i54.11937>

Recibido: 25 de abril, 2024.

Aprobado: 8 de septiembre, 2024.

Arturo Rojas Alvarado

Entre orden y justicia: Goethe ante la violencia¹

Resumen: *El presente artículo plantea el posicionamiento de Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), respecto a la violencia, principalmente desde su experiencia en el Sitio de Mainz, mediante las nociones de orden y justicia que se presentan en algunos pasajes de su obra.*

Palabras clave: *Violencia, Revolución, Orden, Justicia, Goethe.*

Abstract: *The present article discusses Johann Wolfgang von Goethe's (1749-1832) stance on violence, primarily based on his experience during the 'Siege of Mainz', through the notions of order and justice presented in some passages of his work.*

Keywords: *Violence, Revolution, Order, Justice, Goethe.*

...en el estado natural no hay nada que pueda decirse justo o injusto. Mas sí en el estado civil, donde se decide en virtud de un común consenso qué es de uno y qué de otro.

Spinoza, Ética²

1. Introducción

En el presente escrito, se aborda una cuestión que ha sido controvertida en los estudios goethianos: la conocida anécdota de Mainz respecto al desorden y la injusticia³. Esta aproximación se realiza aquí, primeramente, mediante el señalamiento de cierto debate sobre la actitud de Goethe ante la política. Esto debido a que hay quienes consideran que existe una dificultad en el pensador alemán de posicionarse políticamente, mientras que otros conciben que su obra está sumamente politizada. A partir de este descuerdo, se busca reconocer las condiciones en las cuales Goethe participó en ciertos acontecimientos, como la Revolución francesa, sin quedarse como simple espectador a la distancia. Interesa entender cómo su actividad política se encuentra vinculada a su forma de concebir la política y la violencia revolucionaria.

Si bien es importante saber que Goethe no es un pensador que escribiera grandes tratados políticos como algunos de sus contemporáneos, son reconocibles pasajes que expresan claridad respecto a sus posiciones sobre estos temas en sus trabajos literarios y biográficos. De esta manera, se puede encontrar en la anécdota mencionada de su *Sitio de Mainz*, una priorización política del orden a la justicia.

Una vez señalado esto, es posible realizar una interpretación respecto a la prioridad que da Goethe al orden, la cual impide concebir a la



revolución y a la violencia como fines, planteándolos como medios últimos para la liberación de regímenes opresivos. La situación deseable estriba en una búsqueda del bienestar común que permita la convivencia en sociedad, la cual se da mediante el orden. En este sentido, la búsqueda del bienestar parece fundamental, privilegiando los medios para alcanzarlo mediante la formación (*Bildung*) de la personalidad.

De igual forma se señala que dicho posicionamiento respecto a la violencia resulta coherente con la concepción goethiana de la naturaleza y su transformación armónica. De esta manera se reconoce que su postura por la no-violencia no resulta un pasaje aislado de su obra.

2. La actitud de Goethe ante la Revolución: La prioridad del orden a la justicia

Existe cierto debate sobre la actitud política de Goethe. Por un lado, Benjamin llega a manifestar que «ni una sola de las creaciones literarias en las que durante diez años [Goethe] trató de aclarar su relación con la Revolución pudo conquistar un lugar central en el contexto total de su obra» (2000, 153)⁴. Por otra parte, Lukács sostiene que «las obras del joven Goethe significan una culminación revolucionaria del movimiento ilustrado europeo, de la preparación ideológica de la Gran Revolución Francesa» (1968, 75).

Este debate puede surgir de la pluralidad de declaraciones y escritos que Goethe legó, recopilados en numerosos tomos, los cuales se componen de autobiografías, diarios y cartas, así como de las opiniones de sus contemporáneos, permitiendo recomponer casi día con día la mayor parte de la existencia octogenaria de un pensador tan prolífico y diverso como este⁵. Así, parece que se simplifica el panorama cuando se muestra a un joven Goethe de espíritu revolucionario, quien en su madurez no logró comprender las consecuencias de sus posiciones juveniles, y que en la vejez intentó recopilar todo aquello para sacar una conclusión.

Contra esta simplificación, se sostiene que existe cierta continuidad en su concepción de la

naturaleza, desde su juventud hasta su vejez. Esta propuesta es análoga al órgano que se mantiene tras el cambio en la morfología de las plantas, imagen que permite entender su posicionamiento político, al menos, para el caso de la violencia.

Pero Benjamin insiste:

No sólo a causa de sus lazos íntimos con el régimen feudal ni a causa de su rechazo fundamental de toda conmoción violenta de la vida pública [Goethe] no había podido reconciliarse con la Revolución, sino sobre todo porque se resistía, más aún, le era imposible alcanzar alguna opinión fundamental en asuntos de la vida estatal. (2000, 152)

Goethe se encontraba en sus cuarenta años en la década de los años 1789 a 1799. No era ese el joven del *Sturm und drang*. Por su edad podría suponerse madurez suficiente para analizar los acontecimientos políticos y posicionarse respecto a estos, lo cual nos lleva a preguntarnos por qué Benjamin señala que a Goethe “le era imposible alcanzar” esa opinión fundamental.

Tampoco podemos alegar distancia de la parte de Goethe, pues acompañó al duque Karl August a las campañas bélicas contra la revolución francesa. Pasa hambre, duerme en el piso, se encuentra frente a la devastación de la guerra y la violencia. Aun así, lo vemos proponer sus aproximaciones sobre arte, pensar en su teoría de los colores, recoger piedras y huesos para su colección o conversar alegremente con quienes se encuentra. Muestra simpatía tanto por los prusianos como por los franceses. Como indica Cansinos, Goethe no es nacionalista ni va por patriotismo o fervor bélico a la campaña, sino como un recluta (1991)⁶.

Respecto a su vida privada, en efecto Goethe se mostraba renuente a la discusión política. Así se puede ver reflejado en sus *Conversaciones de los emigrados alemanes*, donde la baronesa se molesta por el debate político en su casa e invita en su lugar al relato de historias fantásticas para pasar el rato (1991a). Esto parece estar acorde con la actitud de Goethe en 1793, cuando le escribe a Jacobi:

Mi andar errabundo por la vida y el estado de ánimo de todos los hombres en materia política me empujan a casa, con el propósito de trazar un círculo a mi alrededor, en el que entrarán la vida y la amistad, el arte y la ciencia, y nada más. (Safranski 2015, 357)⁷

Goethe no escribe un *Discurso a la nación alemana*, sino una sátira en *Reineke el zorro* (c. 1794), y se resguarda en su casa. Aun así, siguiendo el consejo de Lukács, no debemos quedarnos con ese Goethe dudoso y hasta perplejo por la Revolución. En su ancianidad, Goethe le confiesa a Eckermann que no logró prever las implicaciones beneficiosas del movimiento revolucionario (Eckermann 2023, 622; 04/01/1824). Con esto quiere decir que los ideales revolucionarios no eran ajenos a su sentir, sino solo su ejecución violenta:

Porque ¿quién negará que sintió levantarse el pecho y latir más desembarazadamente con más limpio impulso al ver despuntar los primeros rayos de ese nuevo sol, al oír hablar de los derechos del hombre, a todos comunes, de la alentadora libertad y de la igualdad codiciable? (1991b, 42)

Lo anterior lo expone Goethe en *Hermann y Dorothea* (1797), agregando líneas más abajo lo siguiente:

...Mas no tardó en nublarse el cielo. Una generación corrompida, indigna de granjearse el bien, luchaba por el medro del poder. Matábanse y oprimíanse unos y otros los flamantes vecinos y hermanos, echando por delante a las egoístas masas. (42-43)

Es en esta última cita donde se encuentra la posición de Goethe sobre la Revolución. La oposición es tajante en lo referente a la violencia. Junto a Alfonso Reyes se puede decir que Goethe «odia la guerra, la guerra que rebaja a los hombres [sic], que recluta en su favor todas las hipocresías, que arruina a los humildes, que no engendra más que la guerra» (2014, 98).

Su postura puede servirnos para realizar un análisis más allá de Goethe. Para ahondar al respecto, encuentro especialmente interesante

un pasaje del conjunto autobiográfico titulado *La campaña de Francia. El sitio de Mainz*. Acá se relatan las memorias mencionadas más arriba referentes a su experiencia con el duque Karl August en el conflicto entre prusianos y franceses. En 1793, tras sitiar Mainz y bombardearlo, se llega a un acuerdo de rendición por parte de los franceses. Goethe relata que los pobladores originales del lugar no dudaron en arremeter contra los revolucionarios en su salida. Cuando tuvieron la oportunidad, los lincharon, dejándolos malheridos.

De este modo, la salida de los revolucionarios fue conflictiva. Goethe cuenta, con fecha del 25 de julio, que presenciaba dichos actos cuando vio una incipiente revuelta frente al cuartel del duque. Allí el tumulto señaló a uno de los franceses que salían de la ciudad, acusándolo de saquear una catedral e incendiarla (1991c, 1552). Los ánimos se caldearon y estuvo a punto de estallar el conflicto. Entonces Goethe relata haber respondido interviniendo la situación para que la entrada del cuartel del duque no terminara ensuciada. Es así como hace un llamado a obedecer la disposición del rey por liberar a los sitiados, amonestándolos de la siguiente forma:

Y que, por tanto, todos los que allí se encontraban fueren quienes fueren, no tenían otra cosa que hacer, en medio del ejército alemán, sino atenerse al papel de meros espectadores pacíficos, pues su desventura y su odio no les daban derecho alguno en aquel lugar y yo estaba firmemente decidido a no tolerar allí la menor violencia. (1991c, 1552)

Luego de esto, se dirige a uno de los espectadores, con quien había conversado días anteriores, y le increpa: «¿No ha pensado usted en que al tomarse uno la venganza por su mano se hace culpable (...)?» (1991c, 1552). Es entonces que el tumulto se calma. El francés le agradece y Goethe regresa a su ventana. Allí uno de los suyos, sorprendido, le reclama las razones de haberse metido en una situación tan riesgosa. La respuesta de Goethe refiere aspectos superficiales vinculados a la limpieza de la calle y al malhumor del duque con tal desarreglo. Su interlocutor insiste, no satisfecho con dicha

respuesta. Ante esto, Goethe cierra el relato de forma contundente, diciendo: «Bueno, es algo que forma parte de mi naturaleza; antes prefiero una injusticia que el desorden» (1991b, 1553).⁸

Esta anécdota parece mostrar a un Goethe extravagante, que antojadizamente se pone en riesgo por las razones más superficiales. También, da la impresión de que Goethe prioriza su orden feudal ante cualquier razón de justicia que pueda sobrellevar la oposición, especialmente si esta resulta en el desorden. Eugenio Trías, por ejemplo, concibe esta prioridad del orden a la justicia en Goethe como otra de sus actitudes egoístas, «lo único que desea es un orden objetivo externo que le permita gozar individual, íntimamente de la vida. Era egoísta» (2006, 32)⁹. De nuestra parte, se propone una interpretación distinta de este pasaje, especialmente de la prioridad del orden a la justicia.

Primeramente y como una clave de lectura, es importante recordar que Goethe escribe sus memorias años después de los sucesos, alrededor de treinta años después (en 1822)¹⁰, tomando de diarios propios y ajenos, entre otras fuentes, para dar una unidad a la historia (Cansinos Asséns 1991, 1414). Adicional a esto, hay que considerar que Goethe tiende a modificar los hechos en sus autobiografías. El título de su principal autobiografía, *Poesía y verdad*, remite principalmente a esa combinación entre realidad y ficción, con la intención de brindar una dirección formativa a su vida y de plantear un atractivo literario al relato. Por ejemplo, coloca la escritura de algunos relatos y poemas en momentos cruciales, intentando brindarles un origen distinto al real, pero más significativo, como *El nuevo París* del libro segundo de *Poesía y verdad* y la *Nueva Melusina* en el libro X (Sala Rose 2017, 457; nota 71).

Respecto a esto, precisamente Trías refiere esa actitud goethiana de tergiversar los hechos, pero no a su favor, sino muchas veces posicionándose en situaciones desfavorables (2006). Al respecto, y sin querer tardar en la digresión, cabe recordar ese romance con Friederike Brion que nos relata el pensador alemán en *Poesía y verdad*. Brion es «abandonada en el momento en que la relación amorosa abandona la esfera de lo maravilloso para transformarse en un compromiso real» (Sala Rose 2017, 467 nota 71). Respecto

a los motivos, Goethe no ahonda en el libro XI, simplemente se marcha dramáticamente, pero sin gran explicación.¹¹

De esta forma, puede llamar la atención que, aunque se emplee el recurso ficcional, no apele a este para crear una típica figura heroica de sí, ni dar razones elevadas para decisiones como estas, sino más bien refuerza esa figura del gran egoísta que ha recaído sobre él. En este sentido, Trías lo sigue considerando héroe: «Goethe era un héroe. Su heroísmo fue el más difícil, el más arriesgado, el más peligroso: el que consiste en borrar de su vida—y de su obra—cualquier rastro de heroísmo» (2006, 27).

Según esto, podríamos llegar a pensar que ese mismo recurso es empleado en la comentada anécdota de Mainz. La situación resulta esencialmente heroica, por lo cual intenta alejar los motivos heroicos, reduciéndolos a banalidades, como la limpieza de la calle. Por esto, dejando de lado los aspectos aparentemente secundarios, encontramos que, desde la posición de Goethe, toda noción de justicia individual está sometida al orden. Esto puede comprenderse desde quien reconoce la posibilidad de la barbarie en la bandera de la justicia por ejecución con la mano propia. Acorde a esto, podemos sostener, junto a Trías, que Goethe no reconoce a las diosas Justicia, Libertad e Igualdad (2006, 27)¹²; pues finalmente no rige nada ante el desenfreno de las masas descarriadas en la indignación.

Con ello, Goethe nos plantea una perspectiva distinta. No es la justicia la que está por encima y rige el orden político, sino que es el orden político el que permite que haya justicia.¹³ Así, tampoco es concebido el orden político como sinónimo de control opresivo, sino como condición de posibilidad para las comodidades de la vida en sociedad.

Esto último se refuerza también en cuanto Goethe reconoce que las revoluciones «son la consecuencia de las injusticias de las [clases] superiores» (Eckermann 2023, 621; 04/01/1824). Y de esta forma, como señala Safranski, «La codicia, el afán de dilapidación y la arbitrariedad de la aristocracia eran para Goethe las auténticas causas de la Revolución, y así su oposición a ella no podía fundarse en la simple defensa del antiguo régimen» (2015, 343).

La perspectiva goethiana nos aleja de concebir la revolución y la violencia como fines en sí mismos. Una priorización de la justicia, desde esta perspectiva, nos remite al desorden en cuanto está sujeta al antojo individual de quien la esgrime. De igual forma, el desorden puede venir desde quienes detentan el poder en el abuso, pero en ese caso el sistema se desploma y la prioridad entonces debe ser construir un nuevo orden que permita nuevamente una estabilidad social. Dicha construcción no puede producirse desde la irracionalidad y, en ese sentido, Goethe se acerca a los ideales Ilustrados: «¡Que no vuelva a oírle yo hablar de libertad, cual si fuese capaz de gobernarse a sí solo!» (1991b, 43).¹⁴

En este sentido puede esbozarse una posición goethiana respecto a los asuntos de la vida estatal, a diferencia de lo que señalaba Benjamin. Podría decirse más bien que esta creencia parte de que Goethe no manifestó lo que se esperaba que dijese, o sea, no tuvo una posición más revolucionaria. Ya diría a Eckermann: «Tanto en asuntos religiosos como científicos o políticos, siempre me ha causado problemas el hecho de no fingir y de tener el valor de expresarme tal como me sentía» (2023, 620; 04/01/1824).

Aún más, para Salmerón, Goethe trató de llevar a la práctica su perspectiva política en su labor como administrador público en Weimar:

Weimar fue para Goethe un experimento, un modelo de una posible buena gobernanza y una alternativa a la irracionalidad política de potencias estatales que era predominante en su tiempo. En Weimar Goethe intentó un experimento que pretendía mostrar una perspectiva nueva válida y aplicable en términos generales. La irracionalidad tenía una manifestación mayúscula, la guerra. (2017, 42)

En este sentido, y en algunos otros, Goethe veía su concepción de mundo no tener éxito. El mismo destino sufrieron sus estudios naturales y del color, que intentaban posicionarse desde una perspectiva holística y vitalista contra las posiciones analíticas y mecanicistas. Así también su panteísmo acorde con una noción de transformación armónica¹⁵ caía ante esa desmitificación

del mundo que Weber¹⁶ adjudicaba al pensamiento ilustrado y que justifica una apropiación burguesa de la naturaleza para transformarla en mercancía. Esa desmitificación de la naturaleza parecía que hubiese concluido en una erupción volcánica revolucionaria, mientras que Goethe teme a «toda producción violenta, de tal modo que no pudo entender nunca ni a Kleist ni a Beethoven, ni quiso creer en el vulcanismo en la naturaleza, pese a los volcanes» (Bloch 2007, 73) y estaba más bien inclinado al neptunismo (i.e. la transformación armónica de la corteza terrestre mediante el flujo de los océanos) (Safrański 2011, 81).¹⁷

Goethe llegó incluso a comparar la Revolución con el terremoto de Lisboa, a lo cual Sala Rose nos advierte sobre el peligro de la vinculación goethiana entre sucesos naturales y políticos (2010). Esto también es posible reconocerlo en la vinculación del término demoníaco¹⁸ con sucesos y personajes políticos, siendo especialmente relevante para este tema su adjudicación a Napoleón. En estos casos Goethe concebía que lo demoníaco llegaba al límite de nuestra comprensión, resultando en fuerzas terribles y sobrenaturales. De esta forma, se puede mostrar cómo estos sucesos llegan a desgarrar los parámetros con los cuales Goethe explica la naturaleza y lo sobrepasan.

Es de este modo que, a mi parecer, *Fausto* tiene un cierre pesimista respecto a la política. La aspiración última de Fausto es realizar una barrera que desplace el mar y que abra nueva tierra para que un nuevo pueblo pueda vivir libre en ella. Así se exclama la gran frase: «Solo merece la libertad y la vida, / quien ha de conquistarlas cada día» (*Fausto*, vv. 11575-76).¹⁹ Si bien esta actitud manifiesta una perspectiva optimista respecto a la fuerza humana para labrarse un destino, muestra un desgano por la convivencia política con sus contemporáneos. Es preferible, según esta perspectiva, enfrentarse a la fuerza de la naturaleza (la cual, según Mephisto, juega a su favor), que hacer frente a la fuerza política del ser humano. Pero puede decirse que, aun así, Goethe prefiere esta confrontación con la naturaleza y el aislamiento del resto de la humanidad cuando cae la posibilidad del orden, antes que el enfrentamiento violento con otros seres humanos²⁰.

Consideraciones finales

A modo de consideraciones finales, podemos referir de manera más concisa lo que Goethe concibe por (des)orden y por (in)justicia, así como la forma en que se relacionan y concuerdan con su posición respecto a la violencia.

Para analizar la relación entre los dos términos en cuestión, se regresa a la anécdota de Mainz, cuyos hechos se pueden reconocer de la siguiente forma: 1) El revolucionario francés en cuestión había actuado de manera delictiva, 2) se llega a un acuerdo con los sitiados franceses para dejar Mainz pacíficamente, 3) los ciudadanos exaltados quieren contrariar la decisión del gobierno y linchar al francés, 4) el linchamiento incumpliría la finalidad de la directriz del gobierno (i.e. el orden público mediante un acuerdo pacífico) e irrumpiría en un desorden violento.

En este sentido, es posible comprender qué se entiende por injusticia en ese pasaje: la injusticia se piensa desde la concepción de los ciudadanos que consideran que el francés no va a tener lo que se merece, en cuanto generó un mal y no recibió castigo. De igual forma, puede verse que, por desorden, Goethe concibe un mal mayor, pues degenera nuevamente en los actos violentos, los cuales habían cesado gracias al acuerdo del gobierno con los franceses.

Según esto, la situación nos muestra, primero, que Goethe rechaza las nociones de justicia del tumulto porque, a pesar de su carácter colectivo, responden a una individualidad exaltada de lo que consideran injusto sin mirar un bien mayor. Segundo, que se prioriza el orden porque precisamente permite alcanzar ese bien mayor que aspira a la convivencia, lo cual es acorde con las finalidades del Estado. [21]

Mediante esto, reconocemos que una posición goethiana no prioriza el orden a la justicia por una situación individual o por egoísmo, ni por la defensa de un régimen político específico, sino por una cuestión de bienestar común. Las nociones individuales de justicia, desde esta perspectiva, no garantizan los fines del Estado. Mientras que, por otra parte, el orden sí parece identificarse con ese bienestar común. Ahora

bien, lo anterior no implica una aceptación sumisa a cualquier directriz o acto realizado por los gobernantes, pues Goethe reconoce los abusos de poder y los actos opresivos de estos en determinadas circunstancias.

Esto último es comprensible en cuanto parece corresponder a la adecuación de las ideas de quien cree mirar por el bienestar. Tanto los gobernantes, así como los ciudadanos, pueden tener ideas inadecuadas al respecto. La anécdota de Mainz sugiere que Goethe consideraba que los ciudadanos tenían ánimos exaltados por el fanatismo, pudiendo llegar a generar una idea imaginaria de la justicia, cuya carga política es alta y su supuesto detrimento suele degenerar en indignación popular. Pero tampoco consideraba que en Francia la situación previa a la Revolución favoreciera el orden, aunque el abuso llegara desde las clases altas. Sobre lo cual se puede adicionar lo dicho por Goethe a Knebel:

Como sabes, cuando los pulgones se han instalado en las ramas y han engordado de tanto chupar el verde, llegan las hormigas y extraen de su cuerpo el jugo filtrado. Así prosiguen las cosas; y nosotros hemos llegado tan lejos, que arriba se consume en un día más de lo que abajo puede producirse. (Safranski 2015, 343) [22]

De esta forma, no parece que el orden venga necesariamente de las clases sociales altas, ni el desorden de las bajas, o bien la primera necesariamente de los gobernantes y la segunda de los gobernados. Parece más bien que el orden responde a la correspondencia con su finalidad y no de quién lo dicta. En este sentido es que la formación toma un carácter relevante para el alcance del orden. La cuestión reside en la manera de formarse individual y colectivamente para alcanzar la verdadera libertad humana para gobernarse a sí mismos. De esta forma, queda abierta aquí la cuestión acerca de los medios para alcanzar esa formación que reconozca lo que corresponde al orden, los cuales son ejes centrales de sus *Wilhelm Meister* [23] y que amerita un abordaje investigativo individual que permita desarrollar sus implicaciones más detalladamente. [24]

Por todo esto también Goethe se preocupaba porque los alemanes quisieran replicar la actitud francesa cuando, según su parecer, las condiciones eran distintas. De ahí también ese rechazo a los «amigos de la Revolución», como Herder (Safranski 2015, 344), que al final de cuentas se encontraban alejados del conflicto y, como diría Schiller de él mismo, en su *cáscara de avellana* (Safranski 2011, 79). Mas Goethe había sufrido las consecuencias bélicas de manera directa, por lo cual la cercanía con el conflicto revolucionario le provocó un deseo de resguardarse de las discusiones de filosofía política al respecto. En este sentido también puede concedérsele un posicionamiento más despectivo sobre las consecuencias violentas de las revoluciones y en general de toda manifestación bélica.

Notas

1. Artículo derivado de la ponencia del mismo nombre presentada en las *XXX Jornadas de investigación filosófica* de la Universidad de Costa Rica el 11 de setiembre del 2024.
2. E4p37s2.
3. Cfr. Josep Pla (2017), cuya entrada sobre el tema es excelsa.
- 4.. Aquí y en las demás citas, los corchetes son por mi cuenta.
- 5 Ver Sala Rose (2010).
6. Aunque con ciertos beneficios por su posición y debido a que acompañaba al duque.
7. WA IV 10, 104 ss.; 19 de agosto de 1793.
8. «Es liegt nun einmal in meiner Natur: ich will lieber eine Ungerechtigkeit begehen, als Unordnung ertragen.»
- 9.. También lo remite a cierta petulancia al referirse a su labor como administrador público en Weimar, al respecto de su «complicadísimo artefacto burocrático (...) [o] descomunal aparato ordenancista» (Trías 2006, 42).
- 10 30 años en el caso de *La campaña de Francia* (1792) y 29 de *El sitio de Mainz* (1793).
11. Sala Rose alimenta el drama, relatándonos que Brion nunca logra superar el amor hacia Goethe y muere sin casarse nunca (2017, 510 nota 77). Véase Eva Parra (2001, 370).
12. Señala Trías: «Tampoco [puede encontrarse] nada que implique una idea demasiado encumbrada de la Diosa Justicia. Era, pues, un tipo que

iba contra la corriente: entraba en la cuarentena cuando Europa se agitaba en la veneración revolucionaria de la Igualdad, la Justicia, la Libertad. Goethe aborrecía la Revolución» (2006, 27).

13. O mejor, en el orden, y no fuera de él, es solo donde hay justicia.
14. Similar a Schiller (cfr. Safranski 2011, 87).
15. Ver Rojas Alvarado (2022).
16. Como explica Weber, en este desencantamiento o desmitificación no existe «en torno a nuestra vida poderes ocultos e imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser *dominado mediante el cálculo y la previsión*» (1979, 200).
17. Cfr. Salmerón (2021, 161).
18. Cfr. Nicholls (2024).
19. Versión propia del original: «Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben, / Der täglich sie erobern muß» (2018, 818; vv. 11575-76).
20. Una lectura distinta (mas no necesariamente antagónica) a este pasaje de Fausto puede encontrarse en Salmerón (2021).
21. Respecto a la razón del Estado en el orden ver Salmerón (2021, 157).
22. WA IV, 5, 312 (17 de abril de 1782).
23. Ver Goethe (2019) y (2017). Según Safranski, Goethe se aterrorizaba de que las masas se apoderaran del escenario de la historia, precisamente porque tienen incapacidad de alcanzar una madurez política y son fácilmente manipulables por parte de los demagogos (2011, 81). En este sentido, es importante también considerar en Goethe la diferenciación entre «pueblo (la multitud no formada y susceptible de formación) y (...) plebe (la multitud indigna de la que nada bueno puede salir)» (Salmerón Infante 2021, 156), que también parece reconocer Safranski.
24. De forma similar amerita una investigación individual la vinculación entre la concepción de la naturaleza goethiana y la ilustrada respecto a la cuestión de la violencia y sus consecuencias políticas.

Referencias bibliográficas

- Benjamin, Walter. 2000. *Dos ensayos sobre Goethe*. Traducido por Griselda Mársico y Graciela Calderón. Barcelona: Gedisa.
- Bloch, Ernst. 2007. *El principio esperanza*. Editado por Francisco Serra. Traducido por Felipe González Vicén. Vol. 3. Madrid: Trotta.

- Cansinos Asséns, Rafael. 1991. «Recopilación, traducción, estudio preliminar, prólogo y notas». En *Obras completas III*. México: Aguilar.
- Eckermann, Johann Peter. 2023. *Conversaciones con Goethe en los últimos años de su vida*. Traducido por Rosa Sala Rose. Barcelona: Acantilado.
- Goethe, Johann Wolfgang von. 1991a. «Diálogos de los emigrados alemanes». En *Obras completas II*, traducido por Rafael Cansinos Asséns, 2:1349–1426. México: Aguilar.
- Goethe, Johann Wolfgang von. 1991b. «German y Dorothea». En *Obras completas II*, traducido por Rafael Cansinos Asséns, 2:7–62. México: Aguilar.
- Goethe, Johann Wolfgang von. 1991c. «La campaña de Francia. El sitio de Maguncia». En *Obras completas III*, traducido por Rafael Cansinos Asséns, 3:1411–1559. México: Aguilar.
- Goethe, Johann Wolfgang von. 2017. *Los años itinerantes de Wilhelm Meister*. Traducido por Miguel Salmerón Infante. Madrid: Cátedra.
- Goethe, Johann Wolfgang von. 2018. *Fausto*. Traducido por Pedro Gálvez. Madrid: Penguin Random House.
- Goethe, Johann Wolfgang von. 2019. *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*. Traducido por Miguel Salmerón Infante. Madrid: Cátedra.
- Lukács, György. 1968. *Goethe y su época*. Traducido por Manuel Sacristán. Barcelona: Grijalbo.
- Nicholls, Angus. 2024. «The deamonic». *Goethe-lexicon of philosophical concepts* 4. <https://goethe-lexicon.pitt.edu/GL/article/view/70>
- Parra, Eva. 2001. «Las mujeres de Goethe: De Ifigenia a Marta Schwerdtlein». En *Encuentros con Goethe*, editado por Luis Acosta, 369–88. Madrid: Trotta.
- Pla, Josep. 2017. *Diccionario Pla de literatura*. Traducido por Jorge Rodríguez. Barcelona: Austral.
- Reyes, Alfonso. 2014. *Trayectoria de Goethe*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rojas Alvarado, Arturo. 2022. «El panteísmo en los estudios de la naturaleza de Johann Wolfgang von Goethe». *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica* LXI (160): 39–51. <https://doi.org/10.15517/revfil.2022.51451>
- Safranski, Rüdiger. 2011. *Goethe y Schiller: Historia de una amistad*. Traducido por Raúl Gabás. Madrid: Tusquets.
- Safranski, Rüdiger. 2015. *Goethe. La vida como obra de arte*. Madrid: Tusquets.
- Sala Rose, Rosa. 2010. *Goethe y su tiempo*. Madrid: Fundación Juan March. <https://canal.march.es/es/coleccion/goethe-su-tiempo-37016>.
- Sala Rose, Rosa. 2017. «Traducción, introducción y notas». En *Poesía y verdad*. Barcelona: Alba.
- Salmerón Infante, Miguel. 2017. «Introducción». En *Los años itinerantes de Wilhelm Meister*, 9–65. Madrid: Cátedra.
- Salmerón Infante, Miguel. 2021. «El pueblo libre como anulación de lo trágico en Goethe». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 10 (17): 153–67. <http://hdl.handle.net/10486/701976>.
- Trías, Eugenio. 2006. *Prefacio a Goethe*. Madrid: Acantilado.
- Weber, Max. 1979. «La ciencia como vocación». En *El político y el científico*, 180–231. Madrid: Alianza.

Arturo Rojas Alvarado (arturo.rojasalvarado@ucr.ac.cr) es Bachiller en Filosofía (UCR) y Licenciado en Administración Pública (UCR). Ha publicado también «El panteísmo en los estudios de la naturaleza de Johann Wolfgang von Goethe». 2022. *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica* LXI (160): 39–51. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2085-9889>

Recibido: 18 de septiembre, 2024.
Aprobado: 9 de octubre, 2024.

III. RECENSIÓN

Peggy von Mayer Chaves

Perspectivas de la imaginación.
Las sociedades gaseosa. María Noel Lapoujade.
México: UNAM, 2022. 223 páginas.

Perspectivas de la imaginación. Las sociedades gaseosas y el impulso vital de una sana imaginación

Perspectivas de la imaginación. Las sociedades gaseosas (2022) tiene la virtud de ser un repaso conceptual de los postulados filosóficos, estéticos y epistemológicos más relevantes de la connotada filósofa uruguaya María Noel Lapoujade, en los cuales destacan dos importantes ejes temáticos: el tema de la imaginación, los imaginarios y las imágenes, que ha sido motivo de estudio y reflexión por unos cuarenta años; y otro tema que ha venido desarrollando desde hace ya algún tiempo: las sociedades gaseosas y sus implicaciones en la sociedad actual.

En su obra *Filosofía de la imaginación* (1988), Lapoujade efectuó un análisis riguroso del pensamiento kantiano sobre la función creadora, mediadora y sintética de la imaginación respecto de todo lo pensable, hasta llegar a la imaginación trascendental, y postuló que la filosofía crítica de Kant constituye un momento de crisis de la razón en la filosofía moderna. En esta obra, Lapoujade complementa, y aun supera el pensamiento del maestro con sus propias concepciones sobre la filosofía de la imaginación.

La filósofa destaca que los nexos entre imaginación y razón colaboran en los procesos epistémicos; entiende la imaginación como una función dialéctica que funge como instrumento para

penetrar en la ética, la estética, la epistemología y la ontología.

Desde la perspectiva psicológica, afirma que la imaginación contribuye a poner los límites del yo, pero también a transgredirlos. Una de las funciones esenciales de la imaginación consiste en «figurar», esto es, crear imágenes, que además están regidas por «un orden muy variable, que puede ser normal o patológico, consciente o inconsciente, voluntario o no, creativo o redundante; puede colaborar con la invención y el descubrimiento o proponer ficciones». Lapoujade considera que en la actividad de la imaginación, el sujeto ejerce su libertad para «darse el objeto», que «puede estar más o menos próximo a lo real, reproducirlo, recrearlo o entrar de lleno en la ficción (mundos ficticios)».

En *La filosofía como saber en crisis* (1992, 15) María Noel Lapoujade había formulado una original metáfora, un concepto nuevo que, al parecer, no figuraba hasta entonces en los estudios filosóficos: la **filosofía líquida** (aplicado después en el 2000 por Zygmunt Bauman desde una perspectiva sociológica): «filosofía en devenir, en proceso, en metamorfosis; cambiante, multifacética, no dogmática, siempre creando y recreándose». Años después, en 2016, elabora el concepto de **sociedades gaseosas** para referirse al transcurrir



de la vida de los individuos en las sociedades contemporáneas, quienes se comportan, metafóricamente hablando, de manera semejante a las moléculas y átomos de los gases, que se mueven a altas velocidades y en cualquier dirección, separados entre sí con escasa o nula cohesión:

Este ser bio-psico-socio-cósmico imaginante, desde su carácter psicosocial está amenazando su supervivencia biológica como especie, y alterando su ser cósmico. En el paisaje del mundo actual, las sociedades se comportan como sociedades gaseosas mayormente enfermas, en que la especie está en gran medida enferma. (Lapoujade 2022, 220)

Estas sociedades gaseosas, «pobladas por las etnias más diversas, en diversas geografías, culturas, sistemas políticos, religiosos, educativos, etc.», con escasa cohesión social, con altos índices de destrucción: «atentados, violaciones, torturas y crueldades diversas», resultan del poder de la imaginación que es a la vez creadora y destructora.

Enriqueciendo la afirmación de Lacan de que «el hombre deviene humano cuando simboliza», Lapoujade declara que «el hombre simboliza cuando y porque imagina», y concluye que «el hombre deviene humano cuando imagina».

Fueron estas reflexiones sobre la concepción del hombre en sus funciones de la subjetividad e intersubjetividad, las que condujeron a la filósofa a elaborar el concepto de *Homo Imaginans* u hombre imaginante, que reconoce a la imaginación como un rasgo primordial de la psique como la fuente de la cual emergen todos los demás procesos.

En contrapeso con «la propagación gaseosa de imaginarios al servicio de la destrucción del planeta, de la especie en general, de los pueblos, de la mujer y los niños en particular, así como el exterminio, asesinatos de todo tipo y una ciega crueldad de los humanos entre sí y hacia los animales», la visión humanista de Lapoujade plantea una salida fundamentada en la aplicación de los imaginarios como impulsos de vida, haciendo énfasis «en los aspectos luminosos, generosos, ético-estéticos del ser humano», por lo que propone «realizar un giro hacia la imaginación sana», constructiva, la armonía, la vida, poniendo el acento en los aspectos creadores más favorables y

positivos de la especie humana «bio-psico-socio-cósmica imaginante», de modo que viva una vida libre y digna, en su condición de ser cósmico. Propone que la condición *sine qua non* para que la humanidad logre salir del estado caótico y gaseoso es «recobrar la memoria de la cosmicidad perdida», para que pueda «mirar al Cielo» —es decir, conectarse con el cosmos, para comprender las leyes de orden, equilibrio, armonía, unidad del Universo, puesto que «la belleza cósmica enseña con su transcurso ejemplar la Verdad y la Bondad».

Resulta reconfortante y necesaria esta propuesta humanista de la Dra. Lapoujade, en medio de tantas situaciones conflictivas que estamos viviendo por todas partes del planeta. La claridad de su pensamiento crítico se yergue como una antorcha de luz y esperanza. La propagación de la «imaginación sana» como panacea para las sociedades enfermas podría ser un recurso paliativo y transformador. Quizás este planteamiento de María Noel Lapoujade sea uno de los aportes más valiosos de su larga y fructífera carrera profesional.

Referencias bibliográficas

- Lapoujade, María Noel. 1988. *Filosofía de la Imaginación*. México: UNAM.
- Lapoujade, María Noel. 1992. «La filosofía como saber en crisis». *Relaciones* 101: 15.
- Lapoujade, María Noel. 2017. «Imaginarios de vida en el paisaje actual de destrucción generealizada». *Intexto* 40: 152-164.
- Lapoujade, María Noel. 2022. *Perspectivas de la imaginación. Las sociedades gaseosas*. México: UNAM.

Peggy von Mayer Chaves (vonmayer@yahoo.es) es profesora pensionada de la Escuela de Filología y Literatura de la Universidad de Costa Rica.

Recibido: 26 de agosto, 2024.

Aprobado: 2 de septiembre, 2024.

Requisitos para la presentación de manuscritos

Los trabajos presentados para ser evaluados deben cumplir todos los requisitos de esta lista. Se devolverán las propuestas de publicación que incumplan cualquiera de estas disposiciones.

1. Envíe la versión electrónica del texto, preferiblemente en MS Word para Windows, a través de la página de envíos.
2. Si su artículo introduce notas, incorpórelas como parte del texto, entre paréntesis, e.g., (1), esto es, **sin usar los comandos específicos del procesador de texto**. Coloque el texto respectivo de las notas al final del documento.
3. Las partes del artículo deben aparecer en el siguiente orden: nombre del autor, título del trabajo, resumen, palabras claves, texto, notas, referencias bibliográficas, datos biográficos e información adicional (ver del punto 10 al 12).
4. Envíe únicamente trabajos originales e inéditos. El Consejo Editorial determinará si acepta o no traducciones de textos previamente publicados en otra lengua.
5. Se aceptarán trabajos escritos en lengua castellana, en inglés o en portugués. En caso especiales, se aceptarán escritos en otros idiomas.
6. Los textos no deberán exceder 55000 caracteres, contando espacios, e incluyendo notas y referencias bibliográficas. Use el contador de caracteres del procesador de texto para determinar la extensión.
7. No utilice subrayados. Si desea dar énfasis o escribir palabras en otra lengua, utilice cursivas (itálicas). El tipo en negrita se reserva para títulos y subtítulos. Si hace citas literales, póngalas entre comillas dobles si las escribe dentro del texto; no utilice comillas si las coloca en párrafo aparte.
8. El texto deberá estar antecedido de un resumen de no más de 150 palabras.
9. Anote, después del resumen del texto y antes del comienzo del mismo, no más de 5 palabras claves, con el fin de que el trabajo sea más fácilmente catalogado.
10. Anote, al final del documento, su afiliación académica o institucional, su grado, y un muy breve listado de sus publicaciones más importantes o recientes.
11. Incluya también, después de este breve currículum, su dirección postal y su correo electrónico.
12. Cite las referencias bibliográficas de acuerdo con las disposiciones descritas a continuación.
13. Las revisiones se trabajan con el modelo de pares ciegos: los pares académicos que evalúan los artículos son anónimos para los autores; asimismo, los autores son anónimos para los pares.
14. Incluya una versión del resumen y las palabras clave en un segundo idioma, preferiblemente lengua inglesa. Los artículos cuyos resúmenes en inglés (abstract) no estén redactados correctamente serán rechazados ad portas.

Referencias bibliográficas

Se usará el modelo basado en las disposiciones de **Chicago 17^a edición modalidad autor-fecha**, esto es, **con citas entre paréntesis**.

Este modelo se caracteriza por ser más breve. Dentro del texto se hará referencia a la obra entre paréntesis, anotando únicamente el apellido del autor, el año de la publicación y la página. En la lista de referencias bibliográficas debe anotar la referencia completa, de acuerdo con las siguientes disposiciones.

Anote el nombre de la persona autora y coloque los apellidos tal y como aparecen en el texto (sea uno o dos apellidos), seguidamente, inserte el año sin encerrarlo en paréntesis. Por ejemplo:



Murillo Zamora, Roberto. 1987. *La forma y la diferencia*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Dentro del cuerpo del artículo aparecerá, cada vez que se cite este texto, a modo de cita parentética: (Murillo Zamora 1987, 34)

Si opta por la cita narrativa, entonces no repita los datos que ya están en el texto:

El profesor Murillo Zamora piensa que eso es un error (1987, 34).

Por ejemplo, si menciona el año de la publicación, tampoco debe repetirlo:

En 1987 el profesor Murillo Zamora escribía, con énfasis, que eso era un error (p. 34).

Cuando una cita parentética aparezca al final del párrafo, coloque el punto posterior a la cita:

La luz es el hilo que eleva al hombre desde el terreno de la apariencia hasta el del ente (Murillo Zamora 1987, 27).

Si la misma oración fuera a citarse, incompleta, dentro del texto, la referencia quedaría así:

En su texto de 1987, Roberto Murillo Zamora recordaba cómo se ha considerado, siempre, que la luz nos eleva “desde el terreno de la apariencia hasta el del ente” (27).

Después del título del libro, puede colocar otra información relevante, como los datos de la persona editora o traductora. Recuerde **no** poner abreviaturas, una referencia correcta sería:

Butler, Judith. 2010. Marcos de Guerra: Las vidas lloradas. Traducido por Bernardo Moreno Carrillo. Barcelona: Paidós.

Si, en este modelo, debe anotar referencias del mismo autor con la misma fecha, distíngalas de este modo:

Gadamer, Hans-Georg. 1998a. Arte y verdad en la palabra. Traducido por Arturo Parada. Barcelona: Paidós.

_____. 1998b. El giro hermenéutico. Traducido por José Francisco Zúñiga García & Faustino Oncina. Madrid: Cátedra.

Si decide citar el compilador o editor en lugar del autor, esta información, en las referencias bibliográficas debe ir abreviada y sin paréntesis, como se observa a continuación:

Avanessian, Armen y Reis, Mauro, comps. (2017). *Aceleracionismo: Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*. Buenos Aires: Caja Negra.

Los títulos de artículos de revista deben ir entre comillas, debiendo poner el nombre la revista en *itálica*; los demás datos se abrevian de la siguiente manera:

Brenes Vargas, Alonso. 2022. “Subjetividad afectiva e infancia queer: Un análisis de la película *Wild Tigers I Have Known*”. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 39, no. 161: 11-24.

Solo debe anotarse el nombre de la editorial; de modo que en lugar de escribir, por ejemplo, “Editorial Grijalbo” o “Editorial Gredos”, debe apuntar solamente “Grijalbo” o “Gredos” (a menos de que en su nombre como tal incluya la palabra “editorial”).

En la bibliografía el ordenamiento se hará por orden alfabético del apellido de las personas autoras. Las referencias de un mismo autor se anotarán por año, primero el texto más antiguo y de esa manera sucesivamente; aquellas publicaciones de un mismo año, se siguen por orden alfabético según el título de las obras y aquellas publicaciones que aún no estén publicadas (es decir, en prensa) se colocan de último.

Cuando introduzca citas dentro de las notas, recuerde que deben ir igual que en el cuerpo del texto, por ejemplo:

1. José Carlos Mariátegui ha sostenido que Perú, a pesar de la minería, mantiene el carácter de país agrícola (2007, 20).

Recuerde, que en castellano no se usa capitalizar todas las palabras de los títulos; escriba, por ejemplo, *Teoría de la acción comunicativa*, y no *Teoría de la Acción Comunicativa*. En inglés y otros idiomas sí se debe capitalizar.

Si en el texto hace una traducción propia de una cita de idioma extranjero, entonces debe seguir el lineamiento propio de las paráfrasis: debe colocar la fuente, ya sea a través de una cita narrativa o parentética, y omitir las comillas.

Favor utilice lenguaje no sexista en su(s) artículo(s), para lineamientos al respecto puede consultar la *Guía de uso del lenguaje inclusivo de género en el marco del habla culta costarricense* (2015) de Lillyam Rojas Blanco y Marta Eugenia Rojas Porras: <http://lenguajeinclusivo.ucr.ac.cr/guia-de-uso-del-lenguaje-inclusivo>

Portal DE LA Investigación

Ciencia universitaria a su alcance

Información

- Noticias de ciencia y tecnología
- Proyectos de investigación
- Agenda de investigación
- Nuevas publicaciones

Opinión

- Vox populi
- Opinión
- Foro

Plataforma de medios

- Programa En la Academia
- Serie televisiva Girasol
- Revista Girasol digital
- Cápsula Girasol



Esta revista se terminó de imprimir en la Sección
de Impresión del SIEDIN, en Enero 2025.

Universidad de Costa Rica
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica

Volumen LXIV

Número 168 / Enero - Abril 2025

Motivo de portada: Ignacio Quirós Salgado. Sin título. 7-9

I. Monografía

1. *Luis Diego Cascante*. "La alegorización platonizante. Estudio interpretativo de la gnosis como primera filosofía cristiana" 13-103

II. Artículos

1. *Nicolás Leandro Fagioli*. "La vía de la sensación. Anotaciones sobre la estética de la pintura de Merleau-Ponty" 107-118
2. *Héctor Ariel Feruglio Ortiz*. "La máquina como ser allagmático. Contribuciones epistémicas a las ciencias poshumanas desde la filosofía de la individuación simondoniana" 119-131
3. *Ignacio Cognigni*. "Trabajo abstracto, mediación y conocimiento historiográfico" 133-141
4. *Jesús Peña*. "Separación gradual y categórica en el *Fedón*" 143-156
5. *Arturo Rojas Alvarado*. "Entre orden y justicia: Goethe ante la violencia" 157-164

III. Recensión

1. *Peggy von Mayer Chaves*. "Perspectivas de la imaginación. Las sociedades gaseosa". María Noel Lapoujade. México: UNAM, 2022. 223 páginas." 167-168