

Quandoque bonus dormitat Homerus: educación y teología en la República de Platón y la Oratio ad adolescentes de Basilio el Grande

Andrés Casallas-Villate

Unicervantes

Dirección: Calle 209 No. 104 - 15, vía Arrayanes

Bogotá D. C. - Colombia.

Correo electrónico: andres.casallas@unicervantes.edu.co

Teléfono: (+57) 3193262636

ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0003-3851-0268>

Recibido: 12.03.2024 - **Aceptado:** 10.08.2024

Resumen: El vínculo entre el platonismo y el cristianismo de los primeros siglos ha sido ampliamente estudiado sobre todo en cuanto a la influencia de aquél sobre éste. Influencia esta notoria en los términos filosóficos aparecidos primero en Platón, después acuñados por los pensadores cristianos. También se ha visto una analogía casi perfecta entre algunas construcciones del “sistema filosófico platónico” y el edificio de especulación teológica que empezara a desarrollarse con la muerte de Dios en la Cruz. Sin embargo, la analogía no es perfecta ni todos los elementos de la filosofía de Platón son trasladables a la doctrina de Cristo. Este artículo trata de algunas connivencias y otras tantas diferencias que hay entre la metafísica, la teología y la política platónica de la *República* (libros II y III) y la teología cristiana apenas esbozada en la *Oratio ad adolescentes* de San Basilio de Cesarea; en especial, trata del rol que debe tener Homero como educador y las consecuencias morales y políticas de los relatos de los poetas griegos. De allí la necesidad para la *polis*, en el caso de Platón, de relatos que expresen principios teológicos verdaderos y la conveniencia de relatos que ayuden a la juventud cristiana a practicar las virtudes, en el caso de Basilio Magno.

Palabras claves: Platonismo – política – moral – educación – teología natural – cristianismo – Homero – teología apofática.

QUANDOQUE BONUS DORMITAT HOMERUS: THEOLOGY AND EDUCATION IN PLATO'S REPUBLIC AND THE ORATIO AD ADOLESCENTES OF SAINT BASIL

Abstract: The link between Platonism and early Cristian thought has been noted amply in so far the influence the former has had on the latter. This tremendous influence is evident in the philosophical platonic vocabulary that the Cristian thinkers will use. It has also been established an almost perfect analogy between some constructions of the platonic “philosophic system” and the speculative theological edifice that began to be developed after God’s death in the Cross. However, the analogy is not perfect and not all of Plato’s philosophical elements are compatible with the doctrine of Jesus Christ. This article discusses some points in common and some differences that seem to be present between platonic metaphysics, theology and politics in *The Republic* (books II and III) and the sketch of Christian theology in Basil’s *Oratio ad adolescentes*. Especially, those with respect to Homer’s role as an educator and the moral and political results of the mythological works of the Greek poets. Thus, the necessity for the *polis*, in the case of Plato, of stories that reflect true theological principles and the convenience of stories that encourage Christian youth to practice virtue, in the case of Basil.

Keywords: Platonism – politics – moral – education – natural theology – christianism – Homer – apophatic theology.

Introducción

El objeto de la retórica es mover el alma del oyente hacia los pensamientos que el orador apenas insinúa, de ahí la importancia capital de que este arte gozó en el mundo antiguo¹. Pero atender solamente a las palabras

¹ Basta con recordar que el Estagirita dedicó una obra entera a definir lo que era el *ars rhetorica* y delimitar sus propósitos (Aristó. *Rheto.*, 1990, L.I, 1, 1354a-1356b, 161-173).

es, valiéndose de clásica expresión, un juego necio. Por eso, al afrontar cualquier clase de discurso oratorio es menester atender también, y principalmente, diríamos, al contenido, a los pensamientos. Con esto en mente como criterio interpretativo, este artículo ha de abordar los ejes temáticos de la *Oratio ad adolescentes* de Basilio Magno, santo y orador, en comparación con la *República* de Platón, en especial los libros II y III². El problema de la educación es como el telón de fondo donde se desarrollan los argumentos y, también, los silencios elocuentes, de estos dos grandes pensadores, que, aunque separados por poco más o menos siete siglos, comparten inquietudes y afrontan dificultades similares³.

Las figuras que están en el centro de la educación literaria y moral de ambos van a ser los poetas griegos más ponderados, uno, poeta padre de los pueblos griegos y el otro discípulo de éste y pintor de la vida del hombre común: Homero, el primero; el segundo, Hesíodo. Tanto para Platón como para Basilio estos dos poetas son figuras eminentemente educadoras porque la juventud estaba, tanto en la Antigüedad clásica como en la tardía, abocada a tener contacto con ellos⁴. Pero la postura de Platón con respecto al papel de estas figuras no será idéntica a la de san Basilio. Ambos comparten una parte de la crítica al politeísmo, esto es, las falsas nociones teológicas que envuelven los relatos inmorales de la poesía; ambos rechazan

² La importancia política de las escuelas de retórica y la de los maestros de retórica como Libanio, en la Antigüedad tardía, no se debe desestimar al considerar el auditorio de jóvenes cristianos a los que se dirigía Basilio. (Schouler, 2004: 100).

³ Platón desde que fundó la Academia aparece en Atenas como reformador de la educación. Se inscribe dentro de la gran tradición de la cultura homérica en que lo físico va de la mano con lo intelectual y por eso recomienda la gimnasia, pero acentúa el carácter intelectual de la enseñanza por medio de la aritmética, la geometría, la música y la dialéctica (Marrou, 1985: 58-110).

⁴ En el Bajo Imperio, las escuelas imperiales, protegidas y sustentadas por el Emperador, tenían una fuerte formación retórica, por lo que Homero y Hesíodo, en el Oriente, eran, junto con los grandes oradores griegos como Isócrates y Demóstenes, los modelos literarios *par excellence* (Marrou, 1985: 383-402).

la inmoralidad que se deriva de estas notas falsas de la divinidad, pues para el uno la ciudad tiene necesidad de guardianes y, para el otro, el cielo no se ha de conquistar con la iniquidad; ambos, en fin, condenan al paganismo en lo que tiene de impío y blasfemo, al ignorar las verdaderas notas de Dios, a saber, la belleza, el bien y la verdad absolutos. Empero, Basilio encomia los ejemplos virtuosos que aparecen aquí y allá en los relatos poéticos y, lo que es más llamativo, guarda silencio ante las prácticas místicas de los paganos. Parece, entonces, que Platón, quien lleva la crítica a toda *praxis* religiosa no fundada en principios positivos, es mucho más severo en su condenación que el mismo Basilio, cristiano y todo. Estos son, pues, los temas que se han de tratar en este artículo.

Dos visiones sobre los efectos de los poetas

Dos cualidades, aparte de la imprescindible profunda religiosidad, nos atrevemos afirmar, distinguen a los Padres de la Iglesia: por un lado, son hombres de alto vuelo intelectual y, por el otro, escritores de pluma acorada. No podemos dejar de mencionar a san Agustín, hábil rétor, pero, más que nada, cualidad esta llevada a lo sublime por su eximia pluma, escritor consumado. Que las figuras retóricas hayan sido en estos santos un medio adecuado para suscitar en el alma de los fieles el deseo de la divinidad es lugar común. Mas, no siendo despreciable el lugar común, debemos decir de una vez, así sea de paso, que la oración de estudios que nos ocupa hoy, la *Oratio ad adolescentes* de Basilio el Grande, cumple a cabalidad con los preceptos del arte del buen decir y, como si hubiera leído a Horacio, aunque no era menester que lo hiciera pues los mandamientos de la retórica eran sabidos entre los griegos desde el siglo V antes de Jesucristo, por lo

menos⁵, que justamente en Grecia habían tenido asiento las Musas, parece que intenta en su *Oratio* aquello de:

Omne tulit punctum, qui miscuit dulce utili,
Lectorem delectando, pariterque monendo⁶.

En verdad, el gran obispo desde el comienzo amonesta a los jóvenes, pero no sin hacer referencia a Hesíodo ni despertar las ganas de acercarse al poeta, porque al utilizar al poeta campesino para amonestar da un golpe, como si dijéramos, con guante de seda. Y ya se ve que a lo largo de la oración de estudios usa ora la *ekphrasis* ora la anáfora ora el asíndeton ora el polisíndeton; y aquí y allá pinta retratos de varones ilustres de manera que en un ánimo joven las figuras se impriman suave pero poderosamente. El asunto no es baladí. Justamente es en este punto que los comentaristas han visto el nexo más evidente entre la famosa oración basiliana y la *República* de Platón, en especial los libros II y III⁷. Basilio, ya viejo en trabajos y experiencias, como él mismo declara al inicio de la oración (Basil., *Oratio*,

⁵ Cicerón recoge la tradición greco-latina que atribuye el origen de la retórica a la antigua colonia griega de Siracusa. Allí como resultado de un trastorno política en que la tiranía daba paso a la democracia, los aristócratas desposeídos de sus tierras por las manos del tirano exponían el caso a la asamblea del pueblo haciendo uso de todas sus fuerzas literarias para persuadirla (López Eire, 1998: 66). Pero también es importante destacar que la oratoria, por su parte, había estado asociada a la magia por tratarse de la oralidad del lenguaje verbal (López Eire, 1987: 29).

⁶ No es de extrañar, pues, que en el primer siglo de la Roma imperial el venusino pondere tan altamente las dotes retóricas (Hor., *Epist. Piso.*, 1828; vv. 343-344, p. 340).

⁷ En el comentario a la V parte de la *Oratio* dice el profesor Mario Naldini: “[...] Cfr. Platone Resp. 377b, sull’importanza di un’educazione efficace e tempestiva, particolarmente quando il soggetto è giovane e plasmabile (νεὸς καὶ ἀπαλός), nel cui animo s’incide a fondo quanto il maestro desidera imprimervi (ἐνσημήνασθα); ibid. 378e: quanto è accolto nella mente del giovane permane immutabile (ἀμεταστατα); Plutarco De lib. Ed. 5 (3EF): necessità di plasmare fin dall’inizio il carattere dei figli, nelle cui tenere anime (ψυχῶν ἀμαλαῖς) gli insegnamenti s’imprimono profondamente. Le notevole affinità con Platone hanno fatto pensare ad una particolare utilizzazione da parte di Basilio dei libri II e III della *Republica* [...]” (Basil., *Oratio*, 1998: 172).

1998: 80-81), sabe que lo que entrare envuelto en seductores vestidos a las tiernas almas, por lo común, se grabará indeleblemente. Así se expresa al comienzo de esa quinta parte de la *Oratio*:

Che nell'animo dei giovani nasca una certa familiarità e consuetudine alla virtù è un vantaggio non piccolo; giachè proprio tali insegnamenti restano indelebili per natura imprimendosi profondamente nell'animo sensibile dei giovani (Basil., *Oratio*, 1998: 94-96)⁸;

y al poner como ejemplo al joven Heracles, quien, teniendo que escoger entre la virtud y los vicios, se inclinó por la primera a pesar de no ser atractiva, intenta mostrarles a los jóvenes que ya desde la adolescencia es preciso andar por la senda de la virtud:

Questo è pressappoco il discorso del filosofo, stando a quel che la mia memoria ricorda del suo pensiero, perché le parole precise non le conosco ma so unicamente che si esprimeva in prosa e in parole semplice come queste: quando Eracle era molto giovane, all'incirca della vostra stessa età, sul punto di decidere quale strada prendere, se quella che attraverso le fatiche conduce alla virtù oppure l'altra più facile, gli si accostarono due donne: una era la virtù e l'altra il vizio. 15. Benché tacessero, facevano subito trasparire con el loro atteggiamento la differenza che le distingueva. L'una infatti ostendeva bellezza nella sua leziosa acconciatura, si disfaceva in procaci mollezze e traeva con se tutto lo sciame della voluttà: di tutto ciò faceva esibizione, e promettendo molto di più cercava di attrarre a sé Eracle. 16. L'altra invece era scarna e smorta, lo sguardo austero; faceva un discorso tutto diverso: non prometteva né licenziosità né piaceri, ma sudori senza fine e pericoli per terra e per mare; il premio però di tutto questo era di diventare dio, come diceva il racconto

⁸ En griego: “οὐ μικρὸν γὰρ τὸ ὄφελος, οἰκειοτετά τινα καὶ συνήθειαν τοῖς τῶν νέων ψυχαῖς τῆς ἀρετῆς ἐγγεωσθαι, ἐπεὶπερ ἀμενέων πέφυκεν εἶναι τα τῶν τοιούτων μαθήματα, δι' ἀπαλότητα τῶν ψυχῶν εἰς βάθος ἐνσημαινόμενα”.

di Prodicò; ed è proprio costei che Eracle alla fine s'indusse a seguire (Basil., Oratio, 1998: 100-101).

En la *República*, Platón, en boca de Sócrates, hace notar que se debe tener especial cuidado en la educación de los niños porque lo que se les enseñe va a moldear, como el alfarero las vasijas, el alma de éstos de forma perdurable. Como este largo diálogo trata sobre la manera en que deben ser los ciudadanos de un Estado ideal, también la educación que se les dé a los encargados de custodiar el Estado ha de estar en consonancia con el alto deber que se les encomendará. Nos dice Platón:

Primeramente, parece que debemos supervisar a los forjadores de mitos, y admitirlos cuando estén bien hechos y rechazarlos en caso contrario. Y persuadiremos a las ayas y a las madres a que cuenten a los niños los mitos que hemos admitido, y con éstos modelamos [sic] sus almas mucho más que sus cuerpos con las manos. Respecto a los que se cuentan ahora, habrá que rechazar la mayoría (Plato, *Resp.*, 2000: 377c, 135)⁹.

Sin embargo del acuerdo entre Platón y Basilio respecto al sumo cuidado que debe tenerse al educar las almas de los jóvenes, es de notar que hay una discrepancia de fondo. Esta diferencia de juicio entre uno y otro no es otra cosa que el abismo que hay entre un cristiano y un filósofo que, por grande que fuera, no tuvo noticia de Jesucristo. Comencemos por apuntar que Platón critica con vigor el papel de Homero y Hesíodo en la educación de los *guardianes de la República*. Para el filósofo tanto Homero como Hesíodo son nocivos, pues en muchos de sus poemas, aunque de calidad literaria indiscutible, retratan los vicios de los dioses y de los

⁹ Y: “El niño, en efecto, no es capaz de discernir lo que es alegórico de lo que no lo es, y las impresiones que a esa edad reciben suelen ser las más difíciles de borrar y las que menos pueden ser cambiadas”. (Plato, *Resp.*, 2000: 378d, p. 137).

héroes, quienes son tomados por la juventud como *exempla*. Homero y Hesíodo son mentirosos porque en sus poemas “[...] se representan mal con el lenguaje los dioses y los héroes tal como un pintor que no pinta retratos semejantes a lo que se ha propuesto pintar” (Plato, *Resp.*, 2000: 377e, p. 136). A su vez, el juicio de Basilio sobre Homero es muy semejante al de Horacio después de releer al vate en Preneste:

Troiani belli scriptorem, Maxime Lolli,
dum tu declamas Romae, Praeneste relegi;
qui, quid sit pulchrum, quid turpe, quid utile, quid non,
plenius ac melius Chrysippo et Crantore dicit.
Cur ita crediderim, nisi quid te distinet, audi¹⁰.

Es decir, a los ojos de Basilio, Homero es beneficioso para los jóvenes dado que con su arte logra retratar vivamente los caracteres de la virtud. Sin ningún tipo de matiz asevera Basilio que toda la poesía de Homero es “un elogio della virtù, e tutto il suo discorso, eccetto quel che è accessorio, conduce a tal scopo [...]” (Basil., *Oratio*, 1998: 96-97)¹¹. Así, pues, no

¹⁰ Con esto solamente se comprueba que incluso en el Alto Imperio la obra de Homero era la educación moral de la juventud. Nótese que Horacio declara haber leído a Homero (*relegi*), lo que supone por lo menos una lectura anterior (Hor., *Epist.*, 1972: I, 2, vv- 1-5, p. 5). Bien es sabido que los romanos ya antes del Imperio habían adoptado el fuerte de la educación griega al punto de haberse enseñado el griego como segunda lengua (Marrou, 1985: pp. 314-344).

¹¹ A lo que comenta el profesor Naldini: “[...] L’ apprezzamento di Basilio per il valore e la presenza di Omero nel campo etico-formativo era largamente diffuso e già espresso in Dione Crisostomo [...], che riferisce il giudizio di Democrito: Omero non avrebbe potuto comporre poesie così alte per bontà e saggezza ἄνευ θείας καὶ δαίμονίας φύσεως [sin una naturaleza divina y milagrosa]. Analogamente si esprime Orazio, Ep. I, 2, 1-4: Omero ha parlato di ciò che costituisce il bene e il male «planius ac melius Chrysippo et Crantore». Sopra tutto negli scoli all’Iliade, come annota Wilson (p.52), risalta la continua tendenza a ricavare insegnamenti morali da ogni episodio. [...] Diverso è l’ apprezzamento espresso da Platone, Rep. 600e, su Omero e sui poeti in genere, presentati in coerenza al proprio sistema, come imitatori di parvenze della virtù, «senza cogliere la verità» [...]” (Basil., *Oratio*, 1998: 174).

es ningún descubrimiento decir que el obispo de Cesarea no desestima la mayor parte de la poesía homérica al paso que el filósofo ateniense juzga indigno de la República ideal a un poeta mentiroso.

Otro tanto puede decirse del juicio que Platón hace de los poetas que retratan el camino de la virtud como campo sembrado de abrojos y el del vicio como jardín de delicias, en contraste con el de Basilio que considera que poetas como Hesíodo han plasmado correcta y atinadamente en sus poemas lo que ha de encontrarse en cada uno de los caminos (algo que también podemos ver en el ejemplo de Heracles ante las dos mujeres). Platón piensa que la justicia es un bien en sí mismo y por sus consecuencias, por lo que no habría que retratar el ejercicio del justo como sufrimiento y adversidad sino como felicidad: el justo es feliz. Por el contrario los malvados para dar crédito a supersticiones y gozarse en el mal “[c]omo testigos de todas estas narraciones ponen a los poetas. Unos confieren a la maldad fácil acceso, de modo que también en abundancia se puede alcanzar a la perversidad fácilmente; el camino es liso ella mora muy cerca. Frente a la excelencia, en cambio, los dioses han impuesto el sudor y un camino largo y escarpado” (Plato, *Resp.*, 2000: 364c, 114).

Justamente es ese retrato de la aspereza de la virtud el que Basilio rescata de Hesíodo, puesto que pinta acertadamente lo que un cristiano sabe de primera mano por las palabras de Jesucristo: *Entrad por la puerta angosta, porque la puerta ancha y el camino espacioso son los que conducen a la perdición, y son muchos los que entran por él. ¡Oh, qué angosta es la puerta y cuán estrecha la senda que conduce a la vida eterna, y qué pocos son los que atinan con ella!*¹². No olvidemos que Basilio le habla a un auditorio de jóvenes cristianos mientras que Platón escribe para los estudiosos de la filosofía en la Academia. Las palabras divinas concuerdan, si no en la letra, por lo menos en el espíritu, con las de Hesíodo. Por eso

¹² Mt, 7, 13-14

Basilio lo ensalza y cita “«Aspra, egli dice, e impraticabile, piena di sudore e di fatiche e ripida è all’inizio la strada che porta alla virtù»”(Basil., *Oratio*, 1998: 96-97).

Pero, ¿de dónde proviene semejante discrepancia? ¿Por qué para el filósofo los poetas son, en general, malos para el Estado cuando para el obispo los poetas la mayoría de las veces aciertan en sus pinturas? No creemos poder responder certeramente a esa cuestión, mas sí podríamos apuntar algunos rasgos teológicos y filosóficos que determinan, ciertamente, la valoración de los dos escritores.

Controversias con el politeísmo

Comencemos por esclarecer, hasta donde podamos, lo que se ha dado a llamar la controversia cristiana con el politeísmo. *Grosso modo* formulada, ésta fue el juicio que los escritores cristianos de los primeros siglos después de la muerte de Jesucristo (sobre todo a partir del segundo siglo de nuestra era) hicieron del paganismo, que era el medio en el cual vivían: algunos, como Basilio, propusieron tomar de los escritores “externos” o paganos lo bueno que había en esa religión, como, por ejemplo, las vidas virtuosas; así, al principio de la *Oratio* aconseja a los jóvenes valorar cuanto haya de provechoso en las lecturas de los libros paganos sin dejarse seducir por lo nocivo (Basil., *Oratio*, 1998: 82-83)¹³; otros, los más celosos

¹³ Esa fuerte recomendación implica que el auditorio se debe servir de esa educación tradicional para formar su espíritu a fin de entrar después en los misterios de la religión verdadera, en grado sumo superior a todo lo conocido por los griegos: “Ed é appunto questo il consiglio che intendo darvi cioè non dovette seguirli [i illustri autori della antichità] supinamente dovunque essi vi conducano quasi consegnando loro una volta per sempre il timone della vostra intelligenza, ma accogliendo quanto essi hanno di buono, sappiate quel che bisogna scartare”. (Basil., *Oratio*, 1998: 82-83).

guardias del Evangelio, definitivamente desearon cortar cualquier vínculo, así fuera literario, mucho menos moral, con el paganismo¹⁴.

Sin embargo, ambas posturas rechazan resueltamente, pero no sin elementos contradictorios, el contenido teológico de la literatura pagana: se separan de toda mezcla de politeísmo o, por lo menos, desean desligarse lo más que puedan de cualquier lazo pagano. La misma postura de Basilio frente a la filosofía y literatura pagana la va a mantener san Agustín. En dos periodos retóricos dignos de ser transcritos por entero nos muestra la tensión que se palpaba en el juicio de los cristianos, de educación profana, sobre las obras literarias de los paganos. Concluye, en el primero, tras haber condenado que Homero describa los adulterios y la lujuria de Jove y corregido a Cicerón, que, a la verdad, “[s]ed verius dicitur, quod fingebat haec quidem ille, sed hominibus flagitiosis divina tribuendo, ne flagitia flagitia putarentur et ut quisquis ea fecisset, non homines perditos, sed caelestes deos videretur imitatus”. (August. *Confes.*, 1951: 1, 16, 25, p. 104). Es decir, que Homero, piensa el obispo de Hipona, no daba caracteres humanos a los dioses para hacer más familiar las cosas divinas a los hombres, sino que justificaba las acciones perversas de los malos y, en fin, daba aliciente al malo para perseverar en su maldad con el ejemplo de los dioses. En el segundo periodo, rescata del mar oscuro del politeísmo solo la forma y, condenada la pintura que Terencio muestra a la juventud, acaba por decir: “Non accuso verba quasi vasa lecta atque pretiosa, sed vinum erroris, quod in eis nobis propinabatur ab ebriis doctoribus, et nisi biberemus, caedebamur, nec appellare ad aliquem judicem sobrium licebat”.

¹⁴ Es el caso de Tertuliano, que sin ambages, pero paradójicamente porque su estilo delata formación literaria, dice: “¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén? ¿Qué la Academia con la Iglesia? ¿Qué los herejes con los cristianos? Nuestra escuela proviene del pórtico de Salomón, quien, él en persona, enseñó que había que buscar al Señor con simplicidad de corazón (Jb. 1, 1). Ténganlo en cuenta los que han sacado un cristianismo estoico, platónico o dialéctico. Después de Jesucristo no necesitamos curiosear; ni, después del Evangelio, investigar. Creemos y no ansiamos creer en nada más”. (Basil., *Oratio*, 2011: 13).

(August. *Confes.*, 1951: 1, 16, 26, p. 105). La metáfora del vino no puede ser más lúcida y todo ello encadenado hace que el cuadro que pinta Agustín tome notas dramáticas. Pero no es del caso ponderar su forma sino su fondo. Aquí está claramente expuesta la postura de los cristianos, que no condenan las formas de la literatura pagana, pero sí cualquier rastro de la teología del politeísmo¹⁵.

El fondo de la controversia con el politeísmo había sido puesto en relieve por Platón mismo. Es de notar, sin embargo, que, aunque en apariencia la crítica platónica al politeísmo es la misma que hacen los escritores cristianos¹⁶, la postura no es la misma. Citaremos *in extenso* los pasajes pertinentes de la *República*.

La argumentación platónica contra el politeísmo tiene un carácter metafísico, en principio: se funda en la falsa noción de justicia que da la religión pagana expresada bellamente en las poesías de Homero y de Hesíodo. Sócrates piensa que la justicia, tal y como la pintan los poetas, ha

¹⁵ San Basilio es claro con los jóvenes a este respecto, les dice: “E meno di tutto presteremo loro fede quando si mettono a discorrere in qualche maniera degli dei e principalmente quando li descrivono dando ad intendere che siano molti e anche in disaccordo fra loro. Nei loro scritti infatti il fratello è contro il fratello, il padre contro i figli, e questi a loro volta fanno guerra spietata ai genitori. Gli adulteri poi, gli amori e i palesi accoppiamenti degli dei, specialmente di Giove corifeo e sovrano, come essi dicono, di tutti gli altri, queste cose, di cui uno arrossirebbe anche se ne parlasse riferendosi agli animali, noi le lasceremo agli attori del teatro”. (Basil., *Oratio*, 1998: 92-93).

¹⁶ Al comentar el pasaje de la *Oratio* citada en la nota anterior, el profesor Naldini expone claramente esta interpretación de concordia, cuando de criticar al politeísmo se trata, entre cristianismo y platonismo: “ὡς περὶ πολλῶν --- οὐδ’ ὁμοιοῦντων: espressione velatamente ristoló contro il ristológi. Basilio ha di mira la ristoló esiodea e l’Iliada sulla scia di Platone, che nei passi poco sopra citati (Resp. 377e ecc.) denuncia gli aspetti ristológicoe negativi e deleteri de quelle narrazioni in cui risaltano i difetti degli dei e le loro perenni inimicizie. Cfr. Roggisch, p. 83. La ristoló contro il politerismo radicata nella rivelazione ristol e caratteristica dell’apologética cristiana, impresse nella coscienza della Chiesa antica una costante sensibilità che continuò ad avere il suo peso nell’impegnativa elaborazione anche ristológico del misterio Trinitario e ristológico [...]”. (Basil., *Oratio*, 1998: 163).

sido puesta al lado de los males en vez de ponerla en el lugar excelso que le pertenece, como que a ella “habría que colocarla en la clase más bella, la de los bienes que anhelamos tanto por sí mismos como por lo que de ellos se genera, al menos para quien se proponga ser feliz”. (Plato, *Resp.*, 2000: 358a, 105). Los poetas han puesto a la justicia del lado de los males al retratar al justo como aquel que se priva de todo gozo, como al infeliz que por hacer el bien pierde toda alegría o, a lo sumo, la han exaltado por la utilidad que pudiera acarrearle a quien la practicase; muy al contrario, para Sócrates, la justicia es buena en sí misma: lo que hace la felicidad del justo es practicar la justicia y, por añadidura, le trae buenas cosas en su vida¹⁷. En consecuencia, nadie ha conocido la justicia verdaderamente, de ahí que Platón vaya a investigar por primera vez lo que significa ser justo:

Pero en cuanto a lo que la justicia y la injusticia son en sí mismas, por su propio poder en el interior del alma que lo posee, oculto a dioses y a hombres, nadie jamás ha demostrado —ni en poesía ni en prosa— que la injusticia es el más grande de los males que puede albergar el alma dentro de sí misma, ni que la justicia es el supremo bien. Pues si desde un comienzo hubierais hablado de este modo y desde niños hubiésemos sido persuadidos por todos vosotros, no tendríamos que vigilarnos los unos a los otros para no cometer injusticias, sino que cada uno de nosotros sería el propio vigilante de sí mismo, temeroso de que, al cometer injusticia, quedara conviviendo con el peor de los males. (Plato, *Resp.*, 2000: 367a, p.118).

Los poetas parten de principios erróneos porque al mostrar a los dioses cometer actos inicuos transmiten una idea falsa, a saber, que de Dios puede provenir el mal. El razonamiento de Sócrates es silogístico: Dios es causa de bien; los actos inicuos son malos. Ergo, los actos inicuos no pueden ser

¹⁷ En concordancia con el precepto evangélico: *Así que buscad primero el reino de Dios y su justicia, y todas las demás cosas se os darán por añadidura. Mt, 6, 33.*

de Dios. El bien no causa daño; los males dañan. Ergo, el bien no es causa del mal. El fondo de su polémica con los poetas es ésta, y también lo es de la condena que hace Agustín del politeísmo: Dios, si es causa del bien, no puede causar el mal. Imagen falsa de Dios los dioses adúlteros y criminales de los mitos griegos, como también el dios impotente de los maniqueos que dejó escapar al mal de su seno sin poderlo eliminar¹⁸.

Lo que Sócrates exige a los poetas es, precisamente, fidelidad para con la naturaleza de Dios, cuidando que la flor de la juventud no se marchite con los íconos falsos de corrompidas deidades: “debe representarse siempre al dios como es realmente, ya sea en versos épicos o líricos o en la tragedia”. (Plato, *Resp.*, 2000: 379a, 138). La justicia en el Estado comienza cuando se tiene una imagen adecuada de Dios¹⁹; de ella depende, por ser la primera justicia, que los demás sepan y acepten el lugar asignado. Además, la

¹⁸ Un lenguaje teológico bien disciplinado nos da claves sobre la censura de Platón a los poetas. La crítica de Platón se dirige a una religión desprovista de claras nociones metafísicas, no a la *religión natural* como tal. Sin embargo, al mofarse de los sacerdotes en boca de Adimanto, parece insinuar que el culto a divinidades dañinas debiera acabarse. Platón, por exceso de teología natural, rechaza la *religión positiva* de cuño divino; o, si se quiere dar una interpretación menos severa, muestra cómo los sacerdotes de la religión pagana no pasaban de ser promotores de una *religión positiva humana* con evidentes errores metafísicos, insostenibles en una república ceñida por ideas rigurosas de lo que son los dioses, ridiculizando el aspecto personal de este tipo de prácticas religiosas como la de los sacrificios expiatorios. Pero la religión natural supone el personalismo: la sujeción del hombre, de cada hombre, a Dios o a los dioses. Por esto, la crítica de Platón se hace extensiva a toda religión. ¿Qué tipo de culto, pues, deberá rendirse al Dios bueno, bello y verdadero, según Sócrates? ¿Pensaría en ritos e iniciaciones al modo de los pitagóricos? ¿Qué relación habría, en definitiva, con este Dios? La metafísica, desprovista de la dirección personal a la que está abocada por las nociones más elementales de la religión natural, termina en fría e impersonal; apta para elaboraciones rituales humanas, pero semejante al deísmo filosófico en que Dios yace estéril y absorto en la eternidad habiendo creado un universo sometido desde el inicio por leyes que nadie ha de alterar. Vemos en Adimanto a un perfecto racionalista. (Nicolau, 1955: 64-76).

¹⁹ “Esta será, pues, la primera de las leyes y de las pautas que conciernen a los dioses, a la cual deberán ajustarse los discursos acerca de los dioses, si se habla, y los poemas, si se compone: que el dios no es causa de todas las cosas, sino solo de las buenas”. (Plato, *Resp.*, 2000: 380c, 140-141).

imagen adecuada de la justicia ha de llevar, necesariamente y por su propio peso, a la formación de buenos guardianes del Estado, ya que no se verán los criminales como espejos de los dioses, sino como imagen contrahecha de la divinidad. Por esta razón, la investigación sobre la justicia es de naturaleza teológica.

La inmutabilidad de Dios la demuestra silogísticamente también: Dios es perfecto; lo mutable es imperfecto. Ergo, Dios no es mutable. Entonces, no se debe creer a los poetas cuando muestran a los dioses en sucesivos estados y metamorfosis. Un tercer silogismo: La mentira repugna el ser de las cosas; Dios es el ser supremo. Ergo, la mentira repugna a Dios. Luego, cuando los poetas fingieran que los dioses engañan a los hombres y les hacen tretas para tentarlos, deberían impugnarse sus poemas. He aquí que Sócrates llega a tres principios teológicos que son el basamento del monoteísmo: Dios bueno, Dios bello y Dios verdadero. ¿Quién entre los escritores cristianos no habría de adherir a estas demostraciones socráticas? Platón llega a aseverar, en boca de Adimanto, que estos atributos divinos deben grabarse como leyes del Estado, porque de ellos dependen, como decíamos antes, la educación de la juventud.

Cuando un poeta diga cosas de tal índole acerca de los dioses, nos encolerizaremos con él y no le facilitaremos un coro. Tampoco permitiremos que su obra sea utilizada para la educación de los jóvenes; al menos si nos proponemos que los guardianes respeten a los dioses y se aproximen a lo divino. en la medida que eso es posible para un hombre. —En cuanto a mí —respondió Adimanto—, estoy completamente de acuerdo con estas pautas; y, llegado el caso, las adoptaría como leyes. (Plato, *Resp.*, 2000: 383c, 146).

El fundamento teológico adecuado puesto como cimiento del Estado constituye, para Platón, la inspiración que los poetas han de pedir y no las inspiraciones que, en raptos delirantes, los hacen desvariar sobre la naturaleza de los dioses, dañando con ello la formación de los futuros custodios

del Estado. Preocupación esta presente tanto en los escritores cristianos como en Platón, pero con la diferencia de que para el cristiano el fundamento del Estado ha de ser Cristo, mientras que, para Platón, una idea de justicia verdadera, abstracta y objeto de la contemplación. En la *Oratio ad adolescentes* el vínculo entre Verdad y virtud está latente, porque, consciente de que se dirige a oyentes cristianos, y persuadido de que lo mejor para la juventud no han de ser largas disquisiciones teológicas, ajenas a la cordedad de los años juveniles, Basilio prefiere omitir hacer referencia a los misterios del cristianismo. A su vez, en los diálogos sobre la república, Sócrates poco a poco va deslindando el terreno de la metafísica y con las frecuentes censuras y dardos a los poetas deja en claro la estrecha relación entre idea y virtud.

Educación conforme a la justicia

Para Platón, como hemos visto, el Estado no debía fundarse sobre la imagen de dioses que se comportaban igual o peor que los mortales: dioses que se gozaban en el adulterio y no escatimaban recursos innobles para conseguir sus fines; dioses a los cuales los movía el capricho y eran presa de tempestuosas pasiones; dioses que eran, en fin, el modelo de los hombres perversos. La crítica al politeísmo tiene un carácter marcadamente moral: a Platón, como a san Agustín, le parece inadecuada la imagen de los dioses paganos, no solo porque, a los ojos cristianos, no son dioses verdaderos, sino, también, porque, precisamente por ser falsos dioses, enseñan comportamientos que no se compadecen con la dignidad divina. Entonces, se hacen claros los nexos entre idea teológica, moral y, al fin, la educación, pues, en definitiva, los jóvenes son educados conforme a las enseñanzas morales que se derivan de la idea de los dioses. Por esta razón, Platón condena a los poetas, quienes con artes seductoras muestran imágenes falsas de la divinidad.

Para cumplir con su propósito de fundar un Estado sobre bases justas, sobre la justicia misma, Platón necesariamente debe prescindir de toda idea de Dios que no sea verdadera. Las consecuencias de permitir que Dios sea retratado con caracteres falsos serían nefastas para el Estado, dado que los encargados de protegerlo caerían en comportamientos inicuos, siempre amparados bajo la égida de los poetas²⁰, que pondrían en peligro la existencia misma del Estado. La acusación que Platón hace a Homero y Hesíodo es, pues, doble. Los poetas son tanto impíos como malos formadores. Por eso, no se debe tener otra postura que la intransigencia cuando los poetas proponen imágenes erróneas de los dioses; de ahí proviene la censura platónica de los poemas²¹.

Los relatos sagrados han de estar en concordancia con principios teológicos, esta es la conclusión a la que llega Platón, para que los guardianes del Estado vivan amonestados y guiados por altos y venerables principios. Vemos que estos principios son la bondad, la belleza y la verdad, todas tres, notas de la divinidad. Surge aquí una distinción notoria entre los mitos y la teología.

Al hallar las tres notas distintivas de Dios, Platón circunscribe el campo de los mitos; éstos aparecen ya como meras narraciones de eventos fingidos por los poetas, mas sin un vínculo verdadero con la naturaleza de los dioses²². La segunda acusación que se le hace a los poetas, lo hemos

²⁰ “—Y no deben ser narrados en nuestro Estado, Adímanto, como tampoco hay que decir a un joven que nos escucha, que al cometer los delitos más extremos no haría nada asombroso, o que si su padre delinque y él lo castiga de cualquier modo solo haría lo mismo que los dioses primeros y más importantes.” (Plato, *Resp.*, 2000: 378b, 137).

²¹ “—En lo tocante a los dioses —proseguí—, me parece que esta índole de cosas es la que debemos permitir o prohibir que, ya desde niños, oigan quienes hayan de honrar a los dioses a sus propios padres, así como quienes no vayan a tener en poco la amistad entre sí.” (Plato, *Resp.*, 2000: 386a, 147).

²² Es de notar que en Platón aparecen las palabras *ποίησις* y *μυθολογία* juntas y como haciendo parte de un mismo grupo semántico (pero no en todas las traducciones se nota la distinción, la

visto, radica en la inconveniencia de sus relatos, la cual inconveniencia tiene serias consecuencias morales y, por ende, políticas²³. La primera acusación, empero, es de impiedad. Los principios teológicos son semillas que guardan en su seno los arbustos por nacer de la moral, cuyos frutos han de brotar y recogerse en los campos aledaños a la ciudad. Conforme sean los principios de la teología, así será la moral. Ahora bien, los principios de la teología no deben fundarse en los relatos de la mitología. En consecuencia, Homero va a ser tachado de impío por haber retratado a los dioses con caracteres que no son propios de la divinidad. Tras mencionar la avaricia y el aprecio por la adulación de Aquiles, Sócrates vacila en afirmar, en atención al nombre del ilustre vate y educador de las πόλεις griegas, aunque lo hace sutilmente, que mostrar al héroe de esa manera es un acto impío:

“—Por cierto —dijo Adimanto— que no hemos de elogiar tales relatos.

—Y dudo, solo porque se trata de Homero, en afirmar que es impío hablar así de Aquiles y en creer a los otros que le narran; [...]” (Plato, *Resp.*, 2000: 391a, 157).

cual no aparece en la edición citada). Al paso que θεολογία abarca significados distintos. Las primeras las trata como meros relatos, la segunda para referirse a la naturaleza de lo divino.

²³ Un ejemplo de la inconveniencia de los falsos relatos para el Estado es el del miedo a la muerte: “—¿Y te parece que el que crea que el Hades existe y es terrible no ha de temer a la muerte y la preferirá en el combate antes que a la derrota y a la esclavitud ? —De ningún modo. —Pues entonces será necesario, creo, que supervisemos también a los que se ponen a contar tales clases de mitos, y que les pidamos que no desacrediten tan absolutamente lo que concierne al Hades, sino que más bien lo elogien; ya que lo que relatan ahora no es cierto ni provechoso para los que vayan a ser combatientes.” *Ibidem*, 386b, p. 147. Y: “Por ello solicitaremos a Homero y a los demás poetas que no se encolericen si tachamos los versos que hemos citado y todos los que sean de esa índole. no porque estimemos que no sean poéticos o que no agraden a la mayoría, sino, al contrario. porque cuanto más poéticos tanto menos conviene que los escuchen niños y hombres que tienen que ser libres y temer más a la esclavitud que a la muerte.” (Plato, *Resp.*, 2000: 387b, 149).

Y más adelante:

Más bien hemos de obligar a los poetas a afirmar que esas obras no han sido cometidas por aquéllos o bien que aquéllos no son hijos de dioses; pero no decir que ambas cosas son ciertas e intentar persuadir a nuestros jóvenes de que los dioses engendran algo malo y de que los héroes no son en nada mejores que los hombres. Tales afirmaciones, como acabamos de decir, son sacrílegas y falsas puesto que hemos demostrado que es imposible que se generen males a partir de los dioses. (Platón, 2000: 391d,e, 158-159).

No puede hacerse una distinción más clara entre mitología y teología. Si los poetas, que son los encargados de transmitir los relatos de la divinidad para la posteridad y formar con ellos las futuras generaciones, son guiados por principios erróneos sobre la naturaleza de la divinidad, entonces esos relatos son ficciones muy bien elaboradas, pero no historia sacra. De hecho, Platón propone modificar los relatos de los dioses en consonancia con los sanos principios teológicos. Parece como si el filósofo descubriera que el fondo de los relatos mitológicos no es teológico sino un mero artificio que pudiera ser modificado según lo que corresponda a la verdadera naturaleza de los dioses.

Con todo lo anterior el cristiano está de acuerdo, pues es testigo por la fe de la Revelación del Dios Uno y Trino. Reconoce que en Dios solo hay bondad, belleza y verdad, por lo que nada malo puede provenir de Él. No tendría reparos en adherir a las palabras de Sócrates cuando dice que:

[...] no le hemos de permitir que diga que esos pesares son obra de un dios. O, si lo dice, debe idear una explicación como la que nosotros buscamos ahora, declarando que el dios ha producido cosas justas y buenas, y que los que han sido castigados se han beneficiado con ello: Pero afirmar que son infortunados los que expían sus delitos y que el autor de sus infortunios es el dios, no hemos de permitirselo al poeta. Si dijera,

por el contrario, que los malos son infortunados porque necesitaban de un castigo, y que se han beneficiado por obra del dios al expiar sus delitos, eso sí se lo permitiremos. En cuanto a que Dios, que es bueno, se ha convertido en causante de males para alguien, debemos oponernos por todos los medios a que sea dicho o escuchado en nuestro Estado, si pretendemos que esté regido por leyes adecuadas; ni el hombre más joven ni el más anciano narrarán tales mitos, estén en verso o en prosa, puesto que serían relatos sacrílegos, y ni son convenientes para nosotros ni coherentes entre sí (Plato, Resp., 2000: 380b,c; p.140).

Conformidad con ciertas prácticas paganas

Los principios teológicos deslindados de los relatos mitológicos aparecerían a los ojos cristianos como verdades evidentes. Entonces, ¿por qué san Basilio, a pesar de condenar expresamente los errores teológicos presentes en los relatos paganos, no vacila en recomendar la lectura de los autores que los jóvenes leyeran en las escuelas de su tiempo? Pensamos que hay dos razones.

La primera es que los cristianos, a diferencia de Platón, quien solo conocía relatos poéticos y mitológicos que se presentaban también como religiosos, han tenido contado con una Historia Sacra, una de las fuentes donde se depositara la Revelación. Las Sagradas Escrituras, que habían sido legadas al pueblo hebreo, contenían los relatos religiosos cuyo cumplimiento era la llegada del Mesías. Basilio veía en los poemas homéricos, por ejemplo, *historia profana* y *ficciones provechosas*, cuando en ellas se exaltasen virtudes que fueran venerables tanto para cristianos como para paganos²⁴.

²⁴ En este punto la postura de Basilio es muy similar a la que adopta san Agustín en *De doctrina christiana* al recomendar el estudio de las artes liberales para la inteligencia de las Escrituras,

Los principios teológicos Basilio los buscaba no tanto en los relatos de los poetas como en los escritos del escritor sagrado. Platón, por el contrario, no tenía conocimiento de otra historia sacra que la que los poetas de su pueblo contaban y los himnos que en los ritos se cantaban. En consecuencia, sopesada por su mente filosófica la conveniencia o inconveniencia, la verdad o la mentira, que aquellos relatos contenían, concluía que era menester expurgar los relatos fingidos de los poetas, y con ellos la creencia misma, de todo contagio de error teológico. Además, aparte de censurar donde hubiera que censurar las obras poéticas, habría que crear unos nuevos relatos que reflejaran los únicos principios teológicos propios de Dios. Al fijar estas bases teológicas (bondad, belleza y verdad) Platón alcanzaba a vislumbrar la existencia de un único Dios, verdad en la que el cristiano vive y se mueve y existe²⁵. Por tanto, Basilio no hacía una crítica tan mordaz de la poesía griega, entendiendo que los jóvenes a los que se dirigía, cristianos como él, si perseverasen en la fe, podrían discernir cuáles relatos no reñían con el Evangelio y cuáles contradecían el Divino Mensaje.

Pero hay más: si bien no podemos aseverar ligeramente que los cristianos de los primeros siglos, aunque fueran un san Basilio Magno, pensarán que en medio de la noche del paganismo había algo de luz, sí nos es lícito notar que no todo podía ser antipatía hacia la religión pagana. Abiertamente es muy difícil que encontremos algún encomio de la religión pagana por parte de los primeros cristianos, que, siendo hijos o nietos de mártires, el antagonismo entre paganismo y cristianismo debía de aparecer a sus ojos muy evidente. Empero, atendamos por un momento las otrora célebres

donde también pueden hallarse esos *superstitiosa figmenta* como en los relatos profanos. El buen y verdadero cristiano ha de apropiarse de la verdad allí donde la hallare: “[...] imo vero quisquis bonus verusque christianus est, Domini sui esse intelligat, ubicumque invenerit veritatem, quam confitens et agnoscens, etiam in Litteris sacris superstitiosa figmenta repudiet [...]”(August. *De doctrina*: II, XVIII, 148-149).

²⁵ Hechos 17, 28.

palabras del canciller Bacon con el ánimo de comprender un poco mejor la poca fiereza de Basilio contra la literatura pagana. Dice Bacon:

Fabulae mythologicae videntur esse instar tenuis cuiusdam aerae, quae ex traditionibus nationum magis antiquarum in graecorum fistulas incidere (Bacon, F., *Augmen.*, 1829: l. II, c. XIII, 124).

En este sentido, es de notar que el lenguaje mismo empleado por los cristianos para expresar su fe, antes de pertenecer a la filosofía, antes de haber sido préstamos de vocabulario platónico o neoplatónico, provenía del paganismo. Lo que se ha llamado *revelación primitiva* pasaba, según la expresión de Bacon, por las flautas de los poetas griegos. Es decir, la verdad primigenia del primer hombre, transmitida a lo largo de generaciones, no exenta de mixturas y tergiversaciones, corría aún a través del canto de los poetas: algo de los relatos profanos tenía su fuente en el sagrado origen del linaje humano. Esta perpetua transmisión de valores religiosos se manifestaba en varios aspectos de la religión pagana²⁶.

²⁶ El caso de Moisés es, cuando menos, curioso. Basilio lo trae a colación cuando habla del provecho que se puede sacar del contacto con los paganos mencionando tanto a Moisés entre los egipcios como a Daniel entre babilónicos. Si la ciencia que aprendieran ambos santos varones hubiera sido inane, no los pondría como ejemplo: “3. Mirad, se cuenta que el gran Moisés, cuya fama de sabio entre todos los hombres es enorme, ejerció también su inteligencia con las enseñanzas de los egipcios y así avanzó hasta la contemplación del Ser [τῆι θεωρίαι τοῦ ὄντος]. 4. Y de forma similar a este, pero en época posterior, el sabio Daniel dicen que, después de aprender la sabiduría de los caldeos [τὴν Καλδαίων σοφίαν], se aplicó luego a las enseñanzas divinas”(Basil., *Oratio*, 2011: 41). El estudio de Fustel de Coulanges sigue aportando indicaciones valiosas para interpretar las religiones primitivas en relación con prácticas como la de los sacrificios, las libaciones y los ofrecimientos. En la Grecia arcaica hay vestigios literarios, por ejemplo, de una religión primitiva en la que no se inmolaban los cuerpos de los muertos sino que se enterraban y vivían bajo la tierra en que eran sepultados. Véase la carrera de carros en el canto vigésimo tercero de la Iliada donde se limita la pista de la carrera con una de estas “tumbas”, no urna funeraria, receptáculo de *cenizas sin vida*, sino piedra debajo de la cual habrían enterrado a un antepasado ya divinizado por la muerte. (de Coulanges, 1866: I, 7-40).

Tomemos como primer ejemplo el lenguaje que utiliza san Basilio al hablar de los misterios de la religión de Cristo. Al exhortar a los jóvenes a comportarse en la vida teniendo en cuenta, en primer lugar, la vida futura y eterna, Basilio exalta el lugar de las Sagradas Escrituras, pues son ellas las que, a través de los sacros misterios, conducen a la vida eterna. Sin embargo, el lenguaje que utiliza es el mismo lenguaje que utilizaran los paganos para referirse a los misterios de la religión, por lo que lo que cambia aquí es el contenido de los misterios, mas no la presencia de misterios religiosos. Así los explica el profesor Mario Naldini comentando ese pasaje:

Con Ἱεροὶ Λόγοι (normale sarenne οἱ Ἱ. Λ.) si designavano già nella letteratura misterica del paganesimo i libri sacri di carattere orfico ... Anche δι' ἀπορρήτων per misteria è di origine classico-pagana, già ricorrente in testi platonici per designare le dottrine esoteriche dei Pitagorici o conoscenze comunque misteriche e riservate, come in Phaedr. 626, ὁ ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος λόγος, e in Resp. 378a. Assunto con valore strettamente analogico, ἀπορρητος ritorna con particolare frequenza negli scritti patristici specialmente d'intonazione mistica, eco più o meno diretta della teologia apofatica (Basil., Oratio, 1998: 149).

Varias deducciones podemos hacer de este comentario. Primero, Basilio no combate los misterios de los paganos, porque no combate la teología que subyace a esa práctica. En cambio, combate la teología positiva que se esconde detrás del retrato de los dioses como seres sometidos a todas las pasiones y proveedores tanto del bien como del mal. Los atributos de Dios, en la teología positiva, deben ser los que Platón descubre. El pasaje de la *República*, no exento de ironía, al que hace alusión el profesor Naldini, en el 378a, es muy esclarecedor a este respecto. La traducción al castellano no menciona la palabra *misterios*, pero es otro aspecto el que nos llama la atención. Dice así:

En cuanto a las acciones de Cronos y los padecimientos que sufrió a manos de su hijo [la guerra contra los Titanes], incluso si fueran ciertas, no me parece que deban contarse con tanta ligereza a los niños aún irreflexivos. Sería preferible guardar silencio; pero si fuera necesario contarlos, que unos pocos los oyesen secretamente, tras haber sacrificado no un cerdo sino una víctima más importante y difícil de conseguir, de manera que tuvieran acceso a la audición la menor cantidad posible de niños. (Plato, *Resp.*, 2000: 378a, p. 136).

No hay mención, como vemos, de la palabra *misterios*, empero, fijémonos en lo que dice de la víctima. ¿Cuál cristiano rechazaría una teología en la que haya una víctima “más importante y difícil de conseguir” para sacrificarse? Basilio condena, sí, las acciones inmorales que los poetas plasman, como hacerse guerra unos dioses a los otros, sí, como la guerra de los Titanes. ¿Por qué no condenaría igualmente el ofrecer sacrificios a los dioses? ¿Quién que osara llamarse cristiano no pensaría que, a la hora de la Santa Misa, en el altar se ofrece a Dios *τι μέγα καὶ ἄπορον θῦμα*? ¿Y cuál cristiano no ve que la Víctima ofrecida es la más grande y la más difícil de conseguir, que no fue obra del hombre ni la obtuvo el hombre por su propio esfuerzo, sino que el mismo Dios se hizo hombre para sacrificarse por los demás?²⁷

Platón, inflexible y en grado sumo celoso de guardar las notas positivas de la divinidad, condena igualmente la teología que subyace a los sacrificios y a los ruegos. Si es el descubridor de la teología natural²⁸,

²⁷ *Mt 26, 26-30. Lc 22, 15-20. 1Cor 11, 23-29.*

²⁸ San Agustín atribuye a Platón y a los neoplatónicos el haberse acercado mucho a la verdad, ya que, no pensando solamente, como lo hiciera Varrón, que la teología natural se ocupa de pensar la divinidad del mundo visible y el alma, sino también toda alma, habrían dado un paso más allá en la comprensión de los atributos de Dios. Con todo, los platónicos no supieron ver que el culto al Dios único era suficiente para obtener la beatitud: “Neque enim hoc opere omnes omnium philosophorum vanas opiniones refutare suscepi, sed eas tantum quae ad theologiam pertinent,

igualmente es el sepulturero de la teología misma, de raíz sobrenatural. Ilumina con su mente prodigiosa los atributos de la divinidad, pero, ofuscado por las prácticas de orden sobrenatural, es duro a las fuertes reclamaciones de los dioses. Condena a los que piensan que los dioses oyen las reverencias y premian al pío, mientras que castigan al sacrílego y al blasfemo²⁹. Juzga inconveniente pensar que los dioses favorecen a los que les sirven y los premia por su fidelidad con bienes en la tierra, pero también los preservan de castigos en el Hades, lugar a donde las almas impías llegarán a sufrir (Plato, *Resp.*, 2000: 363 a,b,c,d,e; 112-.113). Y repudia, en boca de Adimanto, que la casta sacerdotal haga ostentación de los poderes que la divinidad le ha conferido, yendo de aquí allá prometiendo reparaciones, beneficios y expiaciones por medio de sacrificios que solo ellos pueden realizar³⁰. Oigámoslo:

quo verbo graeco significari intelligimus de divinitate rationem sive sermonem: nec eas omnium, sed eorum tantum, qui cum et esse divinitatem et humana curare consentiant, non tamen sufficere unius incommutabilis Dei cultum ad vitam adipiscendam, etiam post mortem, beatam, sed multos, ab illo sane uno conditos atque institutos, ob eam causam colendos [deos] putant. Hi iam etiam Varronis opinionem veritatis propinquitate transcendunt: siquidem ille totam theologiam naturalem usque ad mundum istum vel eius animam extendere potuit: isti vero supra omnem animae naturam confitentur Deum, qui non solum mundum istum visibilem, qui saepe caeli et terrae nomine nuncupatur, sed etiam omnem omnino animam fecerit; et qui rationalem et intellectualem, cuius generis anima humana est, participatione sui luminis incommutabilis et incorporei beatam facit. Hos philosophos Platónicos appellatos, a Platone doctore vocabulo derivato, nullus qui haec vel tenuiter audivit, ignora”.(August. *De civitate*: VIII, I, 515-516).

²⁹ Platón y los neoplatónicos sostenían la afirmación de que todos los dioses eran buenos. La idea de que los dioses exijan sacrificios para aplacarlos es inconcebible para Platón: si los dioses son buenos no pueden ser causa de mal. Las desgracias que sufran los hombres serán buenas en cuanto son provistas por los dioses para castigarlos por los actos injustos que hubieran cometido. Neoplatónicos como Apuleyo, dice Agustín, aceptan el culto a los dioses buenos por intermedio de los demonios, quienes fungirían como mensajeros de los hombres a los dioses y viceversa. (August. *De doctrina*: II, XVIII, 558-559).

³⁰ Hiere con la caricatura de la religión pagana otra noción fundamental de la religión, esta vez natural, a saber, el sometimiento del hombre a Dios. El culto público no es, aunque pueda ser

Proveen por otra parte, un fárrago de libros de Museo y de Orfeo descendientes de la luna y de las Musas, según afirman, y llevan a cabo sacrificios de acuerdo con tales libros. Y persuaden no solo a individuos sino a Estados de que, por medio de ofrendas y juegos de placeres, se producen tanto absoluciones como purificaciones de crímenes, tanto mientras viven como incluso tras haber muerto: ya es tas cosas las llaman ‘iniciaciones’, que nos libran de los males del más allá. A los que no han hecho esos sacrificios, en cambio, aguardan cosas terribles. (Plato, *Resp.*, 2000: 365a., 112-113).

De nuevo tenemos que notar algunas palabras que no aparecen en la traducción o llevan un sentido algo oscuro. Es importante saber que la palabra “iniciaciones” que el traductor ha puesto entre comillas, vale también en griego ritos, ceremonias, τελεταί. En castellano, lo que está diciendo Platón es que los sacerdotes van por el mundo engañando a las personas y a los pueblos haciéndoles creer que por medio de ritos van a expiar sus pecados y a propiciar el favor de los dioses. En resumidas cuentas, aquí lo que critica Platón es la práctica sobrenatural de la religión pagana. La causa de su condena tiene que ver más con la paradójica noción que encierra el poder aplacar a los dioses, porque los injustos podrían cometer injusticias para luego pedir perdón a los dioses por esas injusticias cometidas y ser exonerados de las culpas.

En términos cristianos, diríamos que Platón condena la misericordia divina. Y la obra de misericordia más excelsa, de valor infinito, para un cristiano, es, justamente la Encarnación del Verbo y su Pasión, Muerte y Resurrección. Entonces, realizar sacrificios y pedir misericordia, expiar pecados y propiciar con los sacrificios bienes, disminuir penas ultraterrenas, todo aquello que no sea del orden meramente racional enerva la mente

ordenado por una autoridad humana, accesorio, sino expresión ineludible del intelecto y la voluntad sometidos a Dios. (Nicolau, 1955: 76-78).

del gran filósofo. ¿Podría Basilio Magno condenar este tipo de prácticas, siendo él, como lo fue, primero, sacerdote, y, después, obispo? Si él mismo tuvo a la Víctima Secreta en la punta de los dedos, ¿habría condenado que los paganos hablaran de misterios y de sacrificios?

Platón, ya lo hemos dicho, es filósofo luminoso, al cual le repugna toda esta bruma mística; por esta razón, no le basta con censurar los malos comportamientos de los dioses en relatos míticos, sino, también, las prácticas religiosas fundadas en una teología mística de fondo apofático³¹. Basilio, por el contrario, prefiere no tocar el asunto, mas, insinuando que hay mucho más que ver en las Sagradas Escritura que solo ejemplos de alta moral, deja que el tiempo vaya enseñando a sus jóvenes oyentes los misterios del cristianismo: se contenta con indicarles dónde puede haber peligros que los hagan desviarse del camino virtuoso, condición previa indispensable para poder “divinizarse”.

Conclusión

En fin, hemos visto que las notas teológicas positivas que Platón descubre son, para los escritores cristianos, entre los que se cuenta Basilio, indiscutibles. En consecuencia, la moral que se deriva de los atributos verdaderos de Dios es siempre la que va de la mano con la virtud. Por esto, Basilio exhorta a los jóvenes cristianos a escoger de la literatura pagana aquellos ejemplos de virtud que aparecen no pocas veces en dicha

³¹ El fondo de los misterios es apofático en cuanto la inteligencia humana logra comprender vía analogía lo que se escapa a la comprensión lógica. La razón es débil para comprender la naturaleza eterna e infinita de Dios, lo que no quiere decir que lo sobrenatural sea irracional; lo sobrenatural armoniza con lo natural y por eso la razón humana comprende *algo* de los misterios. (McHugh J. A., 1913: 662-663).

literatura. El camino de la virtud ha de llevar al que lo sigue, junto con la recta doctrina, al cielo, donde estará ante la presencia de Dios, Uno y Trino, en contemplación beatífica. Para Platón, la cuestión tiene, por extensión, implicaciones políticas, toda vez que la moral influye directamente sobre los guardianes del Estado, cuya labor es nada menos que defender la existencia misma del Estado amenazada tanto por enemigos externos como por la acción de los propios habitantes. Por eso, la censura de los poetas que, en preciosos cuadros, pintan vicios detestables de los dioses, es apenas natural. Sin embargo, la crítica de Platón se extiende, también, a las prácticas sobrenaturales como los sacrificios y los ruegos, porque si Dios tuviera misericordia el malo aprovecharía ésta para cometer crímenes con la esperanza de ser perdonado. Basilio no llega a condenar ninguna de las prácticas religiosas paganas que se retratan en los poemas de los griegos, probablemente porque, para el obispo de Cesarea, ese tipo de prácticas tenían su verdadero cumplimiento en el cristianismo. Especular aquí sería atrevido, pero la teología mística que pudiera encontrarse en el paganismo no es objeto de censura, como sí lo es la teología positiva. Por lo demás, términos usados entre los paganos para referirse a prácticas místicas son, a su vez, utilizados por Basilio.

Referencias bibliográficas

- Racionero, Q. (trad.) (1990). Aristóteles. *Retórica*. Madrid: Gredos.
- Custodio Vega, A. O. S. A (ed.) (1951). San Agustín. *Obras completas. Tomo II. Confesiones*. Madrid: B.A.C.
- José Moran, O. S. A. (ed.) (1958). San Agustín. *Obras completas. Tomo XVI. De civitate Dei*. Madrid: B.A.C.
- Balbino Martín, O. S. A. (ed.) (1957). San Agustín. *Obras completas. Tomo XV. Tratados Escriturarios*. Madrid: B.A.C.
- Mayer, P. (ed.) (1829). Francis Bacon. *De dignitate et augmentis scientiarum*. Nurembergae: Sumptibus Riegelii et Wrefaneri.
- Naldini, M. (ed.) (1998). Basilio. *Discorso ai giovani. Oratio ad adolescentes, con la versione latina di Leonardo Bruni*. Bologna: Edizione Dehoniane.
- García Romero, F. A. (trad.) (2011). Basilio. *A los jóvenes. Exhortación a un hijo espiritual*. Madrid: Ciudad Nueva.
- De Coulanges, F. (1866). *La cité antique*. Paris: Hachette.
- Herrera Zapién, T. (trad.) (1972). Horacio. *Epistulae*. México: U.N.A.M.
- Guil, F. (ed.) (1828). Horacio. *Opera Omnia. T. II. Epistola ad Pisonem*. Lipsiae: Librariae Hahnianae.
- López Eire, A. (1998). “La etimología de ῥήτωρ y los orígenes de la retórica”, *Faventia* 20/2, pp. 61-69.
- . (1987). “Sobre los orígenes de la oratoria”, *Minerva: Revista de filología clásica*, N° 1, pp. 13-32.
- Marrou, H.I. (1985). *Historia de la educación en la Antigüedad*. Traducción de Yago Barja de Quiroga. Madrid: Akal.
- McHugh, J. A. (1913). Mystery. En Hebermann, Ch. Et Al (ed.) *The Catholic Encyclopedia*. Vol. X. New York: The Encyclopedia Press.
- Naldini, M. (1978). “Sulla «Oratio ad adolescentes» di Basilio Magno”, *Prometheus* 4, pp. 36-44.
- Nicolau, M. (1955). *Sacrae Theologiae Summa, Tomo I*, Madrid: B.A.C.
- Eggers Lan, C. (trad.) (2000). Platón. *Diálogos IV. República*. Madrid: Gredos.
- Schouler, B. (2004). “Le rôle politique de l'école au temps de Libanios”. *Topoi. Orient-Occident. Supplément 5, 2004. Antioche de Syrie. Histoires, images et traces de la ville antique*, pp. 97-115.