

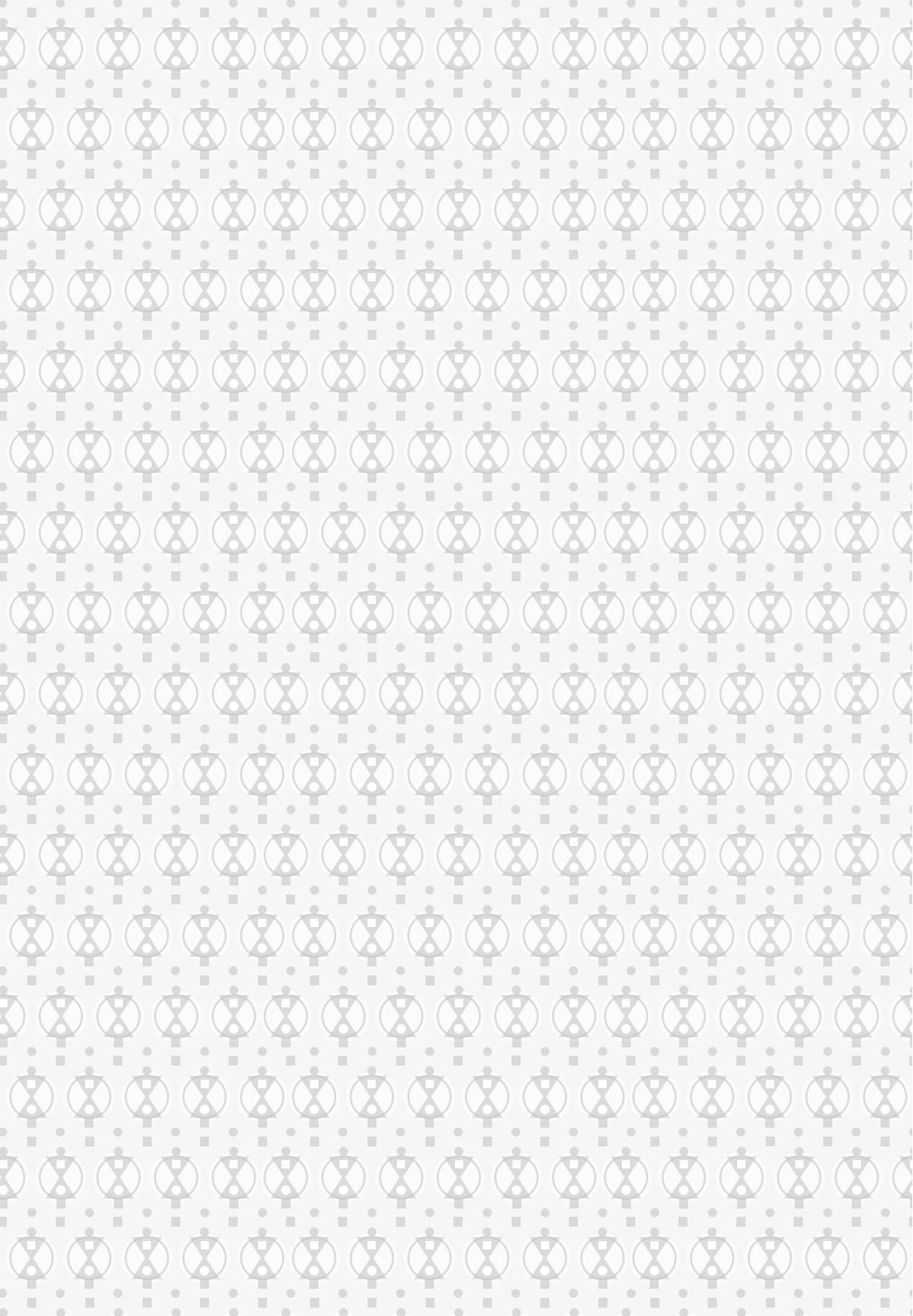
Religiosidad platónica

Relaciones de proximidad y
lejanía entre hombre y divinidad

PIETRO MONTANARI



Universidad de Guadalajara



Religiosidad platónica

Relaciones de proximidad y lejanía
entre hombre y divinidad

211.33

MON

Religiosidad platónica: relaciones de proximidad y lejanía entre el hombre y la divinidad /
Pietro Montanari.

Primera edición, 2022

Guadalajara, Jalisco, México: Universidad de Guadalajara,

Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Unidad de Apoyo Editorial, 2022

ISBN: 978-607-571-671-8

1.- Dualismo (Religión).

2.- Platón.

3.- Filosofía y religión.

I.- Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades.

Este libro fue dictaminado favorablemente mediante el método doble ciego por pares académicos.

Primera edición, 2022

D.R. © Universidad de Guadalajara

Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades

Coordinación Editorial

Guanajuato 1045

Col. Alcalde Barranquitas

44260, Guadalajara, Jalisco

ISBN: 978-607-571-670-1

Editado y hecho en México

Edited and made in Mexico

PIETRO MONTANARI

Religiosidad platónica
Relaciones de proximidad y lejanía
entre hombre y divinidad

Universidad de Guadalajara
2022

Índice

Abreviaturas	9
Agradecimientos	11
Introducción: dualismo y dialéctica de lo sagrado	15
I. El “comercio” con el dios	29
II. El dios hostil	37
III. El sentimiento del umbral: dificultad, precariedad e incerteza de la ciencia humana	51
IV. El sentimiento del umbral: el esquema mental de la iniciación	71
V. El dios amigo	83
VI. Invocaciones y oraciones	111
VII. Catástrofes y nostalgia	137
VIII. Justicia, dependencia, presciencia	153

IX. Ateísmo e incredulidad	169
X. Tres tipos de infabilidad	185
XI. Conversión: proceso y evento	205
XII. <i>Lógos-páthos</i>	221
Bibliografía	241
Acerca del autor	257

Abreviaturas

Obras de Platón

Alc. 1, 2	Alcibiades 1, 2
Ap.	Apologia
Ax.	Axiochus
Chrm.	Charmides
Clit.	Clitopho
Cra.	Cratylus
Cri.	Crito
Criti.	Critias
Ep.	Epistulae
Epin.	Epinomis
Euthd.	Euthydemus
Euthphr.	Euthyphro
Grg.	Gorgias
Hipparch.	Hipparchus
Hp. Ma., Mi.	Hippias Major, Minor
Ion	
La.	Laches
Lg.	Leges
Ly.	Lysis
Men.	Meno
Min.	Minos
Mx.	Menexenus

Phd.	Phaedo
Phdr.	Phaedrus
Phlb.	Philebus
Plt.	Politicus
Prm.	Parmenides
Prt.	Protagoras
R.	Respublica
Smp.	Symposium
Sph.	Sophista
Thg.	Theages
Tht.	Theaetetus
Ti.	Timaeus

Agradecimientos

La redacción de este libro remonta al primer semestre de 2018 y constituye la primera parte de mi disertación doctoral. Sólo he incluido en la bibliografía algunos textos importantes publicados después de esa fecha. Por lo demás, me he limitado a introducir algunos complementos y modificaciones, sólo cuando lo he considerado estrictamente necesario. La segunda parte de mi trabajo de tesis se centra en aspectos más complejos de la religiosidad platónica, como la fortuna (τύχη), la ley (νόμος) y el mal: su publicación requerirá una revisión integral y será objeto de un segundo volumen, del cual sólo puedo anunciar aquí el título probable (*Religiosidad platónica: amenazas y defensas en la conceptualización de lo divino*).

Como el lector se dará cuenta, soy plenamente consciente de los problemas asociados al uso del término religión y religiosidad cuando sean aplicados al mundo antiguo en general y al griego en particular, donde no existe un término ni remotamente parecido al latino "religio" y donde más bien parece necesario remitirse a un léxico abundante, complejo y diferenciado. Sin embargo, he decidido mantener esta clave de interpretación, porque los términos mencionados, religión y religiosidad, no pretenden aquí denotar otra cosa que ciertas experiencias básicas y al fondo bastante simples y comunes de la vida religiosa.

Deseo agradecer a los colegas y amigos que contribuyeron a ese libro por haberlo leído todo o en parte, por haber comentado conmigo algunos pasajes importantes o por haberme sugerido lecturas que se revelaron

valiosas. Los menciono en orden alfabético, esperando no olvidar a nadie: Sylvia Berryman (UBC, Philosophy), Armin Geertz (Aarhus University, Department for the Study of Religion), David Konstan (NYU, Classics), Enrique A. Hülsz Piccone † (UNAM, IIFS), María Teresa Rodríguez González (UNAM, IIFS), Omar Álvarez Salas (UNAM, IIFL), Ricardo Salles Afonso de Almeida (UNAM, IIFS), Gerardo Ramírez Vidal (UNAM, IIFL). Las personas que contribuyeron indirectamente a las ideas desarrolladas en este libro son muchas más y no me sería posible mencionarlas todas.

Agradezco también Irmgard Männlein-Robert (Philologisches Seminar, Eberhard Karls Universität Tübingen) y Oliver Schelske (ahora en la Ludwig-Maximilians-Universität München), por el apoyo y la hospitalidad que me brindaron en el año de estancia que tuve la suerte de pasar en Tubinga, gracias a una beca mixta UNAM-Conacyt (2014-15). Ulteriores investigaciones he podido realizarlas durante una estancia como Visiting Scholar en el Department of Classics de la Brown University (septiembre-diciembre 2018). Agradezco en particular Pura Nieto Hernández, David Konstan, Byron MacDougall y Graham Oliver (Department Chair) por la magnífica hospitalidad que me brindaron en esta ocasión, así como John Bodel, Stephen Kidd y varios otros colegas y estudiantes que he tenido el placer de conocer durante mi breve pero intensa permanencia en Providence, RI.

Para la producción y promoción de este libro, agradezco especialmente a Alejandro Fuerte, jefe del Departamento de Filosofía de la UDG, por su constante apoyo durante los últimos dos años. También quiero agradecer, entre mis colegas del Departamento, a Fernando Leal Carretero, Alberto Cuauhtemoc Mayorga Madrigal, Darío Armando Flores Soria, y, en la Unidad de apoyo editorial del CUCSH, a María del Rosario Ortiz Hernández.

Un agradecimiento especial lo debo sobre todo a mi familia, a mis padres, a mi esposa y a mis dos hijos, a los cuales dedico este volumen, muy poca cosa, en realidad, a comparación con lo que representan para mí.

Guadalajara, Jalisco, octubre 2022

Λάλει, ὅτι ἀκούει ὁ δοῦλός σου
(1 Reyes, 3.10)

Introducción:

dualismo y dialéctica de lo sagrado

1. En las siguientes páginas, presentaremos el sentimiento religioso bajo la forma básica de acercamientos y alejamientos recíprocos entre dos partes, el creyente y la divinidad, el hombre y el agente sobrenatural. Utilizamos la palabra sentimiento¹ en un sentido específico, es decir, para destacar el elemento intelectual y la relativa estabilidad que caracteriza a estas experiencias internas en contraposición a estados mentales más volátiles. Las emociones pueden ser más o menos conscientes, pueden tener un contenido doxástico y ser cognitivamente relevantes, pero, a diferencia de los sentimientos, no son especulativas y no son duraderas. El sentimiento es algo así como la construcción de un discurso, un texto, incluso una historia. El sentimiento religioso, en general, implica la construcción de “historias” que tienen como contenido la relación del sujeto con lo divino o con algún agente divino. Sin este hecho tan elemental como la creación de una relación interpersonal entre los dos términos mencionados, consideramos que difícilmente pueda haber sentimiento religioso. Ya Des Places enfatizaba “distance et proximité” como los “deux pôles de la vie religieuse”.² Nuestro objetivo es recuperar esta importante intuición y profundizar en ella. Donde distancia y proximidad entre

¹ Nos parece que sigue faltando una aproximación satisfactoria al análisis del sentimiento religioso en los textos de Platón, aunque algunos estudios sobre las emociones en Platón, como las recientes aportaciones de Laura Candiotti (2019; Candiotti, Renaut 2018), van en una dirección muy cercana a la que tenemos en mente.

² Des Places, 1969: 245.

dimensión visible y dimensión invisible son vividas emotivamente como posicionamientos variables de una relación intersubjetiva, ahí también se encuentra la religiosidad quizás en su aspecto primario. Sin este tipo de vivencia, actos tan indispensables para la vida religiosa como el sacrificio, la invocación y la oración acabarían por perder cualquier sentido. Aunque sea bajo la forma de un simple cálculo utilitario (*do ut des*), la religiosidad supone necesariamente un tipo de intercambio entre los dos mundos, entre el hombre concreto y las potencias invisibles con las que pacta y se relaciona.³ Podríamos entonces definir la religiosidad como una interacción entre el hombre y las potencias invisibles sancionada por la comunidad.⁴ La dimensión interpersonal, social, lingüística y hasta política del discurso religioso es siempre un aspecto fundamental en la religión y en el sentimiento que la anima.⁵

³ Burkert menciona, por ejemplo, el fenómeno relativamente universal del sacrificio de dedos, como sintomático de un intercambio *pars pro toto* que define la naturaleza del sacrificio (2009: 71-79).

⁴ La sanción social, es decir, la legitimación que la sociedad (o un grupo social) otorga a esta interacción, es el elemento que nos permite distinguir entre la religión y las creencias privadas (de tipo más o menos idiosincrático) en espíritus, poderes sobrenaturales, etc. Sobre esto mismo, es muy ilustrativa la siguiente definición dada por Armin Geertz: “a cultural system and a social institution that governs and promotes ideal interpretations of existence and ideal praxis with reference to postulated transempirical powers and beings” (A. Geertz, 2010a: 9).

⁵ R. Otto y W. James, dos autores que citamos seguido en este trabajo, rechazaron la dimensión social y político-institucional de la religiosidad, tratándola como algo irrelevante o como una complicación que no es necesario tomar en cuenta en el análisis del sentimiento religioso (James hablaba de “ecclesiastical or theological complications”). Este fue el gran límite de sus enfoques. James, cuyo análisis del sentimiento religioso fue en otros aspectos tan refinado y pionero, fue criticado por Ch. Taylor (2002) debido a los excesos de su individualismo psicológico y a la consecuente preferencia metodológica reservada a los fenómenos psíquicos extremos (e.g. “it always leads to a better understanding of a thing’s significance to consider its exaggerations and perversions”, [James,

En las últimas páginas de su obra, discutiendo el fenómeno de la oración interior, William James condensaba el sentido de todas sus *lectures* acerca del sentimiento religioso en la siguiente constatación:

The religious phenomenon, studied as an inner fact, and apart from ecclesiastical or theological complications, has shown itself to consist everywhere, and at all its stages, in the consciousness which individuals have of an intercourse between themselves and higher powers with which they feel themselves to be related. This intercourse is realized at the time as being both active and mutual. If it be not effective; if it be not a give and take relation; if nothing be really transacted while it lasts; if the world is in no whit different for its having taken place; then prayer, taken in this wide meaning of a sense that *something is transacting*, is of course a feeling of what is illusory, and religion must on the whole be classed, not simply as containing elements of delusion, –these undoubtedly everywhere exist–, but as being rooted in delusion altogether, just as materialists and atheists have always said it was.⁶

De manera análoga, Pascal Boyer (2002: 138) subraya la importancia de la *interacción* en la vivencia religiosa:

Also, what is a constant object of intuitions and reasoning are actual situations of interaction with these agents. People do not just stipulate that there is a supernatural being somewhere who creates thunder, or that there are

1929: 23 ss]). Desde este punto de vista, resultan superiores los trabajos de la escuela de Durkheim y Mauss, con su énfasis en los fenómenos de efervescencia colectiva y el carácter social de los sentimientos (religiosidad *in primis*). En los mejores modelos explicativos contemporáneos las interdependencias entre aspectos neurológicos, corpóreos, sociales y lingüísticos son tomadas en cuenta sin reduccionismos. Ver por ejemplo A. Geertz (2004, 2010b: 311 ss) y su enfoque “biocultural” a la religión. Sobre la importancia central de la sociedad en todo aspecto de la religiosidad, ver también Beit-Hallahmi, 2014 (cap. 3, “Social learning and identity”).

⁶ James, 1929: 455.

souls wandering about in the night. People actually interact with these beings in the very concrete sense of doing things to them, experiencing them doing things, giving and receiving, paying, promising, threatening, protecting, placating and so on.

Existe evidencia neurológica de que las partes del cerebro implicadas en los momentos de más intensa ideación religiosa, como la plegaria espontánea (no salmodias y las plegarias recitadas),⁷ son las mismas que se activan cuando hay una interacción comunicativa con otras personas y se trata de descifrar las señales procedentes de los demás. Tobeña concluye de la siguiente manera:

Los sujetos que tratan a Dios como un ente real y capaz de responder a las invocaciones que se le envían, cuando rezan reclutan zonas cerebrales dedicadas a la cognición social ordinaria. Rezar y rogar a dios son, por lo tanto, experiencias intersubjetivas comparables a las relaciones interpersonales más habituales.⁸

Acercamientos y alejamientos emotivos personales entre creyente y divinidad son entonces diástole y sístole de la vida religiosa. Y hay que

⁷ Se trata de las regiones cerebrales implicadas en la cognición social y en la mentalización (ToM), es decir *precuneus*, encrucijada temporoparietal, corteza medial prefrontal anterior y polo temporal (Tobeña, 2014: 86-89). Los datos experimentales indican que los más devotos hacen “la invocación íntima a la divinidad [...] interactuando con un ‘ente personal’, mientras que la plegaria recitadora más formal recluta sistemas neurales vinculados con los procesos de recuperación y comparación de archivos” (p. 90). Sobre esta misma cuestión, ver los resultados de los estudios sobre los orantes en el rcc de la Universidad de Aarhus (Pyysiäinen, 2012: 13). Sobre la importancia del proceso de la mentalización (*mentalizing o theory of mind*), cf. Boyer, 2001 (cap. 3), Tremlin, 2006: 80 ss, Pyysiäinen, 2009 (cap. 1.3), Geertz, 2013: 32 s, Heilman, Donda, 2014 (cap. 3), Beit-Hallahmi, 2015: 28 s.

⁸ Tobeña, 2014: 87.

subrayar que estos movimientos deben ser vistos como complejos y recíprocos, exactamente como ocurre en las relaciones interpersonales ordinarias, donde ambos términos se mueven y pueden cambiar su posición relativa. Es posible pensar que a estos movimientos relativos corresponde un mayor grado de esperanza o de desesperación, de creencia o de incredulidad. Cuando siento que el dios está más cerca, también me siento más lleno de esperanza y de confianza, sentimientos que disminuyen a medida que siento aumentar la distancia. La lejanía del dios, por un lado, es componente esencial de la religiosidad, porque garantiza a la divinidad su lugar en una trascendencia remota, pero su total inaccesibilidad parece coincidir con un ateísmo *de facto* y no parece ser compatible con la mentalidad religiosa (Montanari, 2021b). Es también lícito imaginar que mi percepción de una mayor o menor lejanía-proximidad del dios determine la mayor o menor intensidad con la cual vivo las amenazas y la eficacia de las protecciones mentales con las que me defiendo de ellas.

En la medida en que exhibe una dinámica interactiva de este tipo, la religiosidad platónica implica inevitablemente cierta tendencia al antropomorfismo, aunque, por lo general, esta tendencia sea residual y limitada al ámbito de las metáforas. La divinidad platónica es concebida a menudo, aunque implícitamente, de manera humana: un dios que es bueno, piensa, siente y actúa mejor que el más sabio, se preocupa de aliviar nuestras penas, escucha nuestras plegarias, tiene compasión de nosotros, un dios que es nuestro padre, demiurgo, pastor, rey y amo, cuya voluntad es capaz de imponerse incluso sobre las leyes naturales, como ocurre en un extraordinario pasaje del *Timeo* (41b),⁹ difícilmente podría ser percibido de otra forma que no sea la humana. Stewart Guthrie define el antropomorfismo y el animismo como “residual, retrospective categories of perceptual and conceptual mistakes”, errores en los programas cognitivos de detección de la agencia (Guthrie, 2007; Barrett, Keil, 1996). De ser así, habrá que considerar el antropomorfismo como un caso de “theological incorrect-

⁹ Montanari, 2018 (I, 60B).

ness” (Barrett, 1999, 2000; Slone, 2003).¹⁰ De todas maneras, para hablar de antropomorfismo no es necesario entender el concepto en su sentido más estricto y exigente, a saber, como la representación del dios en forma humana, sino en general como una atribución (explícita o implícita) a la divinidad de características *lato sensu* psicológicas.

2. Otra pregunta importante es la siguiente: ¿es posible que las dos opuestas tendencias del dualismo platónico a la separación y a la mediación,¹¹ estén relacionadas con la dinámica lejanía-proximidad? ¿Y de qué

¹⁰ Montanari, 2018 (I, 23B). Ver infra, cap. 6: 122-4, donde definimos “theological incorrectness” como contraste entre intelectualismo y tradicionalismo, entre las figuras del teólogo y del devoto, que personifican dos tipos distintos de razonamiento y argumentación, a saber, uno teórico-reflexivo (offline), otro práctico-intuitivo (online). D. J. Slone define la noción de “theological incorrectness”, ya elaborada por Justin Barrett, de la siguiente manera: “Using both ethnographic and experimental evidence (narrative recall tasks), Barrett has shown that religious people invoke theologically correct representations in ‘off-line’ contexts in which required tasks allow them the time to reflect upon their concepts of God, but infer more anthropomorphic concepts of God in ‘on-line’ contexts in which tasks require them to make rapid judgments. Barrett explained the existence of such “parallel representations” of God [...] in terms of cognitive constraints that impose processing limitations on task-specific mental activities” (Slone, 2004: 379). Se trata de un hecho que antropólogos y etnólogos han a menudo observado y definido como contraste entre “grande” y “pequeña” tradición, religión “imaginada” y “real”, “doctrina religiosa” y “religión viviente” (etc.).

¹¹ Se trata de tendencias opuestas, que lógicamente son difíciles de conciliar, aunque sean ambas muy fuertes en Platón. Por ejemplo, (a) el alma es buena como tal y separada del cuerpo, *pero* está dividida en dos (tres o “n”) partes, algunas buenas y otras malas; (b) el mundo inteligible está separado del mundo sensible, *pero* este participa de aquel (o lo imita, o comunica con él mediante la razón, etc.). Estos “pero” indican la dificultad de la conciliación. Desde el punto de vista idealista, la separación dualista es el producto del intelecto, que divide abstractamente, mientras la razón supera estas separaciones y busca una síntesis. Montanari, 2018 (I, 24B, 81).

manera? Estas tendencias, y su importancia en la obra de Platón, han sido recientemente enfatizadas por Mario Vegetti.¹² Desde nuestra perspectiva, sería necesario entenderlas finalmente en sus raíces psicológicas y, eventualmente, religiosas, en vez que limitarse a considerarlas desde el sólo punto de vista epistemológico.¹³ La cuestión es todavía abierta y no hay estudios al respecto. Desde la perspectiva cognitivista, existen intentos de relacionar el dualismo con un “instinto” arraigado por naturaleza en nuestro cerebro y en nuestra mente (e.g. Liebermann, 2009; Bloom, 2004 y 2007). Autores como Paul Bloom y Pascal Boyer piensan que los hombres son dualistas “incurables”, ya sea por naturaleza o sentido común. En este hecho primordial descansaría entonces la raíz primera del dualismo religioso (y del animismo que lo respalda) y, en nuestro caso, del platonismo como dualismo metafísico. El dualismo afirma una separación radical entre dos niveles de realidad y fuerza el hombre a vivir en una situación paradójica por su carácter contraintuitivo. De ser así, es posible que la opuesta tendencia a la mediación –juntar de nuevo lo que ha sido separado– corresponda a un esfuerzo natural para salir de esta paradoja *sin eliminarla*, explicándola, moderando su carácter anti-intuitivo y transformándola en una creencia más plausible.

Volvamos entonces a la pregunta: ¿es posible relacionar de manera más específica las tendencias dualistas a la separación y a la mediación con la dinámica lejanía–proximidad? No podemos que conjeturar a este propósito. No podemos hacer más que conjeturar a este propósito. Nos

¹² Ver por ejemplo, Vegetti, 2003 (cap. 11).

¹³ Nos parece, por el contrario, que es justamente bajo una perspectiva estrictamente gnoseológica que las considera la mayoría de los estudiosos –incluyendo el mismo Mario Vegetti–, quien además de ser un platonista, es también un eminente historiador de la religión griega y por eso, más que otros, estaría en la condición de apreciar la importancia fundamental de la religiosidad en el discurso platónico. Un caso típico de esta tendencia a reducir el dualismo platónico, con el relativo problema de la participación de los dos niveles de la realidad, a una cuestión puramente epistemológica, es el estudio de Fronterotta (2001).

preguntamos, en particular, si al momento de la separación dualista podría corresponder el sentimiento de una inalcanzable lejanía (trascendencia) del dios, como, por ejemplo, parece ocurrir con el sentimiento de dependencia (ver infra, cap. 5: 96-7; cap. 8: 156-60) e inaccesibilidad de lo divino. Por el contrario, nos preguntamos también si, conforme aumenta el esfuerzo de mediar entre esta distancia, percibida como insuperable, podría también volverse más intenso el sentimiento de la cercanía (inmanencia) de la divinidad, que no deja de producir un mayor optimismo práctico y constructivo.¹⁴ De ser así, podría quizás no ser casual que uno de los diálogos platónicos en que se expresa con mayor fuerza la tendencia a la separación dualista, el *Fedón*, sea también la obra en que el conocimiento metafísico se presenta como sumamente incierto y la misma creencia religiosa (en la inmortalidad) se caracteriza como apuesta. Esta dimensión de incertidumbre es más atenuada en diálogos donde prevalece la tendencia a la mediación (e.g. el *Timeo* y las *Leyes*).¹⁵ En este sentido, aspectos importantes del dualismo platónico, que Vlastos (1965) definía como el “metaphysical paradox” más importante de la filosofía occidental, podrían ser interpretados con base en una dinámica relativamente simple y característica de toda vivencia religiosa, es decir, las representaciones mentales de interacciones recíprocas entre hombre y divinidad.

¹⁴ Por supuesto, no hay que olvidar que la relación entre ideación y sentimiento parece ser algo contingente: a la cercanía de lo divino podrían igualmente corresponder, y, de hecho, corresponden, emociones como angustia y otros temores existenciales, incluso neurosis (Boyer, 2001, cap. 1)

¹⁵ Sin embargo, asociar de manera demasiado estricta ciertas tendencias conceptuales con diálogos determinados es algo difícil y bastante aleatorio. Tendencias a la separación y a la mediación, por ejemplo, coexisten a veces en una misma obra y a menudo se trata simplemente de constatar en cuál de las dos se hace mayor énfasis. Ambas pueden expresarse hasta en un mismo pasaje, como cuando Diotima enseña que hombres y dioses serían por completo separados (θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μίγνυται) si no fuera por los δαίμονες como Eros, que median entre los dos en rituales, sacrificios e iniciaciones (Smp. 202e-203a).

En otras palabras, lo que necesita todavía definirse es una teoría psicológica capaz de complementar varias interpretaciones acerca del origen del dualismo metafísico. Como ejemplo de estas interpretaciones, nos limitamos a mencionar las que fueron proporcionadas por Mircea Eliade y Walter Burkert. Este último sugería que el dualismo metafísico debía entenderse como un reflejo disociado de la dualidad jerárquica que se establece entre gobernante y súbditos, es decir como una derivación del sentimiento de dependencia y sumisión frente a la autoridad de un poderoso soberano: “la dependencia de poderes invisibles –escribe Burkert– refleja la estructura del poder real, pero se considera que es su modelo y la legítima. Es una soberanía en dos niveles que se estabiliza a través de esta estructura: Dios es al gobernante lo que el gobernante es a sus súbditos”.¹⁶ La interpretación de Eliade invierte los términos y hace derivar “del cielo” la institución de la realeza con sus símbolos, la tiara y el trono. Escribe el estudioso rumano:

La creencia en que las ‘obras’ y las instituciones preexistían en el cielo tendrá una importancia considerable para la ontología arcaica *y conocerá su más famosa expresión en la teoría platónica de las ideas*. Está atestiguada por primera vez en los documentos sumerios, pero sus orígenes se remontan verosímilmente a la prehistoria. En efecto, la teoría de los modelos celestes prolonga y desarrolla la concepción arcaica, universalmente difundida, según la cual las acciones de los hombres son simplemente una repetición (una imitación) de los actos revelados por los seres divinos.¹⁷

Ya sea que considere a la realeza como descendiente del cielo por revelación e imitación (Eliade), o, al contrario, como productora de un modelo de sumisión que se replica en la jerarquía sobrenatural (Burkert), parece quedar el hecho psicológico básico que el hombre es un “dualista incurable”, ya sea por instinto o sentido común, y que la religiosidad implica

¹⁶ Burkert, 2009: 174.

¹⁷ Eliade, 1999: 96 (cursiva nuestra).

una relación intersubjetiva entre el devoto y un agente invisible superior. En este hecho mental se arraiga la persuasión de que existen distintos “grados de realidad”, es decir, una discontinuidad o “ruptura” ontológica jerárquicamente ordenada entre un mundo invisible y un mundo visible, Cielo y Tierra.¹⁸ El creyente vive constante y normalmente en esta realidad quebrada, en esta “paradoja metafísica”. La dinámica lejanía-proximidad ocurre en el marco de esta paradójica experiencia.

3. En las explicaciones sugeridas por Burkert y Eliade, la realidad quebrada producida por el dualismo se presenta bajo una cierta forma estática y normativa. Se trata de una estaticidad que no logra explicar los movimientos más profundos de la vivencia religiosa y de las narrativas religiosas. De hecho, creencias, conceptos e historias religiosas no sólo recuerdan constantemente la distancia jerárquica y la separación ontológica entre hombres y divinidad, sino también se esfuerzan constantemente de colmarla y superarla, mediante representaciones del ascenso del devoto (o del mundo) al dios y, viceversa, del descenso del dios hacia el devoto (o el mundo). Estos intentos de acercamiento son evidentes en toda creencia religiosa y, en Platón, se revelan en las distintas formas que adquiere en su obra la tendencia a la mediación dialéctica, aspecto que más captó la atención de Hegel.¹⁹ El devoto vive normalmente en

¹⁸ Las expresiones “degrees of reality” y “ontological discontinuity” son siempre de Gregory Vlastos (1965). La expresión “ruptura ontológica” es de Eliade (2000a). Es posible expresar la misma idea empleando otros términos: “Conceptions of the supernatural invariably involve the *interruption* or *violation* of universal cognitive principles that govern ordinary human perception and understanding of the everyday world” (Atran, Norenzayan, 2009: 2, las cursivas son nuestras).

¹⁹ Ver Hegel, 1998. Hegel admiraba Platón por muchas razones, entre las cuales destacan sin dudas varios temas y pasajes que el filósofo alemán interpretaba originalmente como esfuerzos para superar las abstractas distinciones entre sujeto y objeto, racional y real. En este sentido consideraba Platón superior a sus contemporáneos (kantianos). Sin embargo, Platón no puede llegar a pensar lo que Hegel quiere pensar. Esto se debe

una realidad quebrada, como ya mencionamos, pero sus acciones –toda su existencia, podríamos decir– manifiestan un constante esfuerzo para recomponer la laceración que esta división conlleva.

Por un lado, el dualismo *no puede* ser superado, pues el dios debe permanecer en su dimensión trascendente (separada), así como en las interacciones sociales ordinarias debe permanecer una diferencia entre los sujetos que están en comunicación recíproca. Sin esta diferencia –que, obsérvese bien, implica siempre, también, el riesgo de la incomunicabilidad entre “yo” y el “otro”– se desvanecería el hecho mismo de la interacción social y de la comunicación. Separación y trascendencia están entonces implícitas, en cierto sentido, en la misma relación social e interpersonal. Esto vale igualmente en la interacción religiosa. El hecho de que el dios permanezca parcialmente separado y, con ello, parcialmente ‘oculto’ a la mirada del devoto, no significa necesariamente que tengamos la intención de continuar concibiéndolo como “envidioso” y celoso de su superioridad, como Hegel pensaba,²⁰ sino simplemente que, sin percibir su alteridad, cesaríamos *tout court* de pensar nuestra interacción con él,

en último análisis a su dualismo metafísico, que interviene para bloquear el indudable anhelo platónico a la mediación. El dualismo metafísico es la norma que en Platón no puede ser mediada y superada, puesto que, desde su punto de vista, esto significaría caer en el ateísmo, algo que no sólo contradice la norma platónica a nivel especulativo, sino su misma religiosidad a nivel práctico. A pesar de eso, el dualismo conoce en Platón grados diferentes de rigidez y elasticidad. Separación y mediación son ambas siempre presentes. En obras como el *Gorgias*, el *Fedón* y el *Teeteto*, entre otras, el dualismo se afirma de una manera relativamente más rígida, como separación radical entre mundo inteligible y mundo sensible. En el *Fedro*, en el *Timeo* y en las *Leyes*, al contrario, las tendencias a la mediación alcanzan mayor intensidad. El *opus magnum* presenta ambas tendencias de manera muy acentuada. Sobre la importancia de la tendencia platónica a la mediación (vs. la opuesta tendencia dualista), ver Vegetti, 2003 (cap. 9-12).²⁰ Hegel (1998: 230-1) está comentando el pasaje del *Timeo* (29e) donde se afirma que dios es el bien y no conoce envidia. La misma reflexión se encuentra en Aristóteles (Met. A 983a). Sobre estos pasajes, ver Montanari, 2021a.

de interactuar con él. Es decir, si la divinidad se revelara por completo, dejaría inmediatamente de tener sentido nuestra relación con ella. Si hay relación existe una alteridad, si hay alteridad existe una distancia y, con eso, el riesgo de una comunicación ineficaz, incluso de incomunicabilidad.

Por otro lado, el dualismo *debe* ser superado. De otra forma, la divinidad misma acabaría por ser impensable. Incluso la total inaccesibilidad del principio que encontramos en ciertos neoplatónicos (pensemos en Damascio) implica una modalidad paradójica de relación y acceso a la divinidad. Un dios pensable, pero, puede ser irrelevante desde el punto de vista práctico. En cierto sentido, esto ocurre cuando la divinidad es considerada exclusivamente *sub specie rationis*. Tomas de Aquino, por eso, consideraba el acceso racional al dios únicamente como la propedéutica de un camino espiritual (*preambula fidei*). La mentalidad religiosa manifiesta una tendencia natural a evitar concepciones estrictamente racionalistas de la divinidad (el dios de los filósofos) o por lo menos intenta siempre trascenderlas. Las características teológicamente correctas del dios racional (perfecto, inmóvil, autosuficiente, autocentrado) son, de por sí, nociones que bloquean el acceso al contenido religiosamente relevante: denotan una entidad fría, ociosa, aislada en su perfección, incapaz de escuchar las plegarias humanas, interactuar emocionalmente con los hombres, proporcionar alivio a sus penas. Devienen relevantes únicamente cuando empieza algún tipo de antropomorfización (por ejemplo: dios es bueno). La experiencia de lo divino parece no poder prescindir de una atribución a la divinidad de características como movimiento, vida, alma e inteligencia. Platón parece haberlo entendido muy bien (ejemplar, a este respecto, es Sph. 248e-249b) y sus representaciones de lo divino tratan por lo general de preservar y justificar estas atribuciones habituales.

El creyente tampoco puede limitarse a afirmar que dios es todo y él nada (sentimiento de dependencia), que dios está en el Cielo y él en la Tierra, entendiendo Cielo y Tierra como metáforas de dos dominios dramáticamente opuestos por su asimetría. Se trata, por supuesto, de un sentimiento poderoso y quizás inevitable desde el punto de vista religioso. Kant, Schleiermacher, Fuerbach, R. Otto, W. Burkert, cada uno, a

su manera, lo han evidenciado. El creyente, sin embargo, si quiere interactuar con la divinidad y comunicar la importancia de esta interacción a sus semejantes, deberá él mismo, de alguna manera, trascender la asimetría, considerarse *capaz* de divinidad, *asimilar*se al dios. Es por eso que, tras el momento de una más o menos drástica afirmación de la separación dualista, es indispensable para la religiosidad el momento de la mediación, con el que, inevitablemente, el creyente reconduce dios a sí mismo, a su medida y a la medida de este mundo, juntando y poniendo en comunicación Cielo y Tierra.

Las consideraciones anteriores muestran que los dos movimientos, separación y mediación, cuando llegan al extremo, pueden ser en contraste con la misma creencia religiosa. Por un lado, es posible argumentar, con Pascal Boyer, que el exceso de abstracción teológica lleva al ateísmo, puesto que “the more abstract theology becomes, the less inferential potential it has in everyday thought”. En este caso, la relación hombre-divinidad cesa de ser pensable en analogía con la relación interpersonal. Por otro lado, pero, es posible decir con Paul Tillich que un exceso de immanencia de la divinidad conduce igualmente al ateísmo, porque, si dios coincide con una persona concreta, “it is possible to doubt his existence in the absence of evidence” (cit. in Pyysiäinen, 2001: 130). Tillich nos recuerda que, aunque podemos y debemos pensar a dios como persona, este es, también, la *cosa* que trasciende toda persona, “the ground and the abyss of every person”. La religiosidad se alimenta de estos contrastes, no puede deshacerse de ellos y optar por una u otra posibilidad.

La religiosidad consiste, psicológicamente hablando, en esta dinámica, que llamaremos “dialéctica de lo sagrado”.²¹ En el marco psicológico de esta dialéctica, el dualismo metafísico readquiere toda su valencia religiosa, pues deriva de una cierta disposición o actitud mental religiosa, y muestra, por lo menos en el caso de Platón, que no es posible estudiarlo en términos estrictamente epistemológicos. El dualismo platónico, con

²¹ La expresión “dialéctica de lo sagrado” es de Mircea Eliade. Nosotros la empleamos en un sentido original, diferente de cómo la entendía el estudioso rumano.

su típica doble tendencia a la separación y a la mediación, no puede ser aislado de la religiosidad, que constituye su linfa vital, para ser interpretado en una dimensión abstractamente lógico-epistemológica. Por supuesto, aislar las dos cosas es una operación teóricamente posible, pero fundamentalmente absurda, como si quisiéramos remover la cáscara de la pulpa y afirmar que el fruto consiste en la mera cáscara.

4. Por fin, se nos permita una breve nota. Sabemos muy bien que el uso de la palabra religión, y derivados, ha sido cuestionada y es, efectivamente, cuestionable para el mundo antiguo. Los griegos no conocen ni la palabra “religión” ni probablemente el concepto, en la medida en que este último depende de ciertas experiencias que a ellos fueron ajenas. La palabra νόμος, por ejemplo, se refiere al culto, y en un sentido que, además, no permite distinguir de manera tajante esferas que hoy día consideramos separadas, como política, derecho, culto, espiritualidad interior, tradición y arte (ver infra, cap. 12: 223-4). Dejamos al lector la tarea de decidir si, en el curso de nuestro libro, logramos trascender las limitaciones histórico-culturales y decir algo pertinente acerca de Platón y su mundo. Nos limitamos a recordar que existe una ciencia de las religiones, que intenta no sólo individuar singularidades históricas irreducibles, sino también identificar patrones comunes e invariantes. Ciencia y método histórico no pueden oponerse, sino que deben, necesariamente, integrarse. Al fin y al cabo, lo que entendemos aquí por religiosidad, no es otra cosa que el conjunto de aspectos que definen la *devoción* humana, es decir, ciertas actitudes y disposiciones básicas que el *homo sapiens* tiende a manifestar ante el culto, las cosas sagradas y los entes sobrenaturales.

I. El “comercio” con el dios

1. En el sentimiento religioso es implícita, y al parecer necesaria, la noción de algún tipo de intercambio recíproco entre el creyente y la divinidad. La religión es una interacción. En primer lugar, esto significa una especie de “comercio”, *do ut des*.²² Es ahí que el sentimiento religioso se expone al riesgo de degenerar en formas meramente exteriores (interesadas, utilitarias) de devoción. Profetas y filósofos de todo tiempo, y Platón es uno de ellos, han denunciado a menudo esta tendencia como trivial, afirmando la necesidad moral (la norma) de una relación más íntima y espiritual con la divinidad. Históricamente, parece tratarse de una tendencia moralizadora y racionalizadora que se ha venido afirmando, con fuerza particular en las religiones “organizadas” (Boyer, 2004), a partir de la “era axial”, 500-300 BCE (Jaspers, 2010, cap. 1; Boyer y Baumard, 2013), quizá debido a un aumento del bienestar económico que se difunde en ciertas regiones del mundo (Boyer, Baumard, Hyafil y Morris, 2015). En el *Eutifrón* Sócrates estigmatiza como comercio vulgar (ἐμπορικὴ τις, 14e) una de las posibles definiciones ‘tradicionales’ de lo “santo” (ὅσιον): el decir y hacer cosas que complazcan a los dioses. Se trata justo de la definición prágica que se acepta implícitamente en otros

²² Burkert, 2009: 71 ss (cap. 2).

diálogos y que domina en las *Leyes*.²³ En Platón, a pesar de toda norma que asevera o argumenta lo contrario, la idea y la práctica del intercambio con la divinidad (fiestas, sacrificios, oraciones rituales, oráculos, mediadores autorizados, purificaciones, en parte la misma adivinación, etc.) no sólo siguen siendo presentes, sino a menudo dominantes. Veamos ahora algunos ejemplos.

2. En el libro IV de las *Leyes* (716e-717a) leemos que no es conveniente que un hombre bueno y un dios reciban regalos (δῶρα) de alguien que esté contaminado (μαροῦ), con lo cual, evidentemente, se da por sentado que la religión consista en una transacción. Siempre en el mismo pasaje (718a), sin embargo, se afirma a claras letras que, tras haber respetado la jerarquía de los honores (717a ss), los hombres obtendrán a cambio el merecido premio (ἄξίαν) “por parte de los dioses y de los más poderosos que nosotros”, viviendo sus vidas entre buenas esperanzas (718a). En Smp. 202e, la sacerdotisa Diotima describe la relación entre hombres y dioses en términos de un comercio, sacrificios y oraciones, por un lado, retornos por el otro (ἀμοιβὴ θυσίων). Walter Burkert afirma que esta expresión, ἀμοιβὴ θυσίων, “podría servir como forma general de describir la interacción religiosa como un sistema de intercambio sacrificial”.²⁴ La tarea del creyente es complacer a la divinidad, imitarla, interpretar los signos que nos envía y actuar para volverla propicia; esto se afirma literal-

²³ Hasta en este diálogo, supuestamente temprano, tradición e innovación se entremezclan en las posiciones de ambos interlocutores. Sócrates, por ejemplo, parece defender el derecho familiar tradicional más que el ‘pío’ Eutifrón, por ejemplo, sin ser tan convencido como él de que sea algo justo y santo denunciar a su propio padre.

²⁴ Burkert, 2009: 235. Un sistema de este tipo, para limitarse a las solas *Leyes*, es el trasfondo ideológico de los siguientes pasajes: la descripción de la vida devota (IV 715c ss, VII 803a ss, X 887c ss), la preservación de los antiguos cultos (V 738b ss, VIII 848d), el arte de la consagración (II 656d ss, VII 799a ss) y la institución de las fiestas públicas (VI 771a ss, VIII 828a ss). Véanse también los pasajes sobre el coro y la danza (e.g. II 673a ss, VII 795e ss, 813d ss), que en las *Leyes* son, ni más ni menos, arte sagrado.

mente en varias ocasiones. La institución de un muy denso calendario festivo en Magnesia está motivada por las siguientes razones: atraer la benevolencia (χάρις) de los dioses (lienzo vertical) y favorecer la creación de amistad comunitaria (lienzo horizontal, Lg. VI 771d). Es así que, tras haber proporcionado la famosa imagen del hombre-marioneta (VII 803c), el Ateniese exalta la piedad religiosa como la vida más bella que un hombre pueda vivir: “¿Qué es entonces correcto? Hay que vivir jugando algunos juegos, ofreciendo sacrificios, cantando y bailando, de manera que los dioses sean propicios (τοὺς θεοὺς ἴλεως παρασκευάζειν) y podamos rechazar y vencer en la lucha a los enemigos” (803e, trad. Lisi). El pasaje puede ser comparado con R. IV (427b-c), cuando, al término de una reconstrucción del génesis del Estado, se expresa el mismo mensaje por medio de Sócrates, quien recuerda las leyes más bellas e importantes, las de Delfos, que contemplan la construcción de templos, la ofrenda de sacrificios, la veneración de dioses, δαίμονες y héroes, así como una serie de celebraciones a los muertos para que sean propicios (ἴλεως αὐτοὺς ἔχειν). En R. II Sócrates resume la vida de la ciudad sana en “cantar himnos a los dioses en dulce compañía recíproca” (372b).

3. Himnos y sacrificios tienen tradicionalmente un poder calmante y propiciatorio, como nos recuerda Burkert, sirven para aplacar al dios y ponerlo de buen humor, ἴλαος.²⁵ El empleo del adjetivo ἴλεως (forma ática) no es muy frecuente en Platón. De hecho, sólo lo encontramos 25 veces, 11 de ellas en las *Leyes*, donde se utiliza también el verbo ἰλεόομαι. No obstante, llama la atención que, en 12 casos, el término se refiere a los dioses y, más específicamente, está relacionado con la intención de propiciarse su favor. En el resto de los casos, ἴλεως denota una actitud del alma respecto a la moderación, a la mansedumbre y a la justa medida que define el aspecto central del sentimiento de la felicidad en Platón (ver *infra*, cap. 12: 229-35). Podríamos decir que se refiere al buen humor del

²⁵ Burkert, 2009: 168 y 213.

hombre sabio y devoto. Es un estado que parece ser el ‘doble’ de la benevolencia divina, ya que básicamente la reproduce en el alma del devoto.

Por ‘doble’, entiendo la proyección en el dios de las características normativas imprescindibles que definen el hombre sabio. El dios tiende a ser como el creyente lo quiere. Esto significa que tiende a ser una imagen potenciada del ideal humano del hombre.²⁶ El estado benevolente del dios es un reflejo del modelo del sabio platónico. Entre las dos imágenes hay simetrías profundas. A su vez, la divinidad ama a quien se asemeja a ella, es decir, a quien lleva una vida religiosamente devota, mientras abandona a quien se aleja de ella (IV 716a-d). Entre más te asemejas al dios (llevando una vida devota), más lo encontrarás propicio hacia ti. En cierto sentido, esta lógica refleja la estructura básica del ritual: alguien, mediante su acción, es capaz de llevar el dios a hacer algo (en este caso, ser benigno).²⁷

4. Por supuesto, la actitud de los personajes, como casi siempre ocurre en Platón, puede variar muchísimo. Así, por ejemplo, se hace a veces una cierta ironía sobre las creencias tradicionales en los dioses (e.g. Phdr. 228c ss; Ti. 40d ss)²⁸ y no cabe duda de que existen abundantes pasajes en donde

²⁶ Sobre el sabio como “doble” del dios (ver infra, cap. 8: 161-2).

²⁷ En su discusión de la teoría del ritual de Lawson y McCauley (1990, 2002), Justin Barrett compendia el modelo explicativo en los siguientes términos: “(1) someone (2) does something (3) to someone or something (4) in order to bring about some non-natural consequence (5) by virtue of appeal to superhuman agency”. O también, de manera más simplificada: “someone doing something to something [or someone] in order to get a god to do something” (Barrett, 2004: 266 s). Ulteriores desarrollos del modelo en Barrett; Lawson, 2001.

²⁸ Si bien el pasaje del *Fedro* es explícito y no deja cabida a la duda, no se puede afirmar lo mismo sobre el pasaje del *Timeo*, pues aquí nos dice Timeo, cuando habla acerca de los dioses tradicionales de la mitología, que hay que obedecer a la ley (τῷ νόμῳ πιστευτέον, 40e), ya que aquellos dioses fueron cantados por los antiguos [poetas], descendientes más cercanos a los dioses, y por eso son fidedignos, aun si hablan sin demostraciones

se denuncia la exterioridad del culto como inmoral e impía (e.g. Lg. X 905e-907b; R. II 362e ss). En el *Alcibíades II* se opone la abundancia de sacrificios que se practican en Atenas a la εὐφημία de los Espartanos, cuya sobria oración contiene lo esencial, pues piden a los dioses no sólo beneficios, sino simplemente τὰ καλά (148d ss). Al respecto comenta Sócrates que los dioses ven lo esencial, el alma, sin dejarse corromper por procesiones y sacrificios (149e ss). Prevalece en estos pasajes el aspecto moral y personal de la religiosidad y esto podría dar la impresión de que el ritual es algo secundario o bien que su importancia se limita al aspecto instrumental. Sin embargo, contra esta impresión se pueden aducir los pasajes ya recordados y otros más.²⁹ Por ejemplo, en el mismo *opus magnum*, la instancia de la *pietas* tradicional, con sus inevitables premisas utilitaristas, es central. Céfalo, en cuya casa se desarrolla el diálogo, es justo el tipo de hombre tradicionalmente devoto, un viejo hombre de negocios, cuyo mayor temor religioso es que después de morir no esté en deuda ni con los hombres ni con los dioses por falta de sacrificios (I 331b). Asimismo, en la *República*, hay varios pasajes a partir de los cuales se puede inferir la

(ἀποδέξεις). En relación a la ironía de este pasaje, Giovanni Reale parece no tener ni la sombra de una duda. Sin embargo, desde nuestro punto de vista, no parece tan claro qué podría respaldar esta certeza, salvo la confianza en algún tipo de empatía. La ironía, para ser detectada, necesita apoyarse en algún tipo de marcador textual (Görgemanns, 2010: 61), de otra forma queda como una simple conjetura del intérprete. Es igualmente posible, desde nuestra perspectiva, que en este pasaje Timeo esté seriamente defendiendo el νόμος tradicional acerca de los dioses, la ley de la ciudad, algo nada excepcional en Platón. Como subrayan Morrow (1960: 401 ss) y Des Places (1969: 246 ss), Platón se ha mantenido siempre fiel a la religión tradicional de la ciudad.

²⁹ La atención a los aspectos tradicionales de la religiosidad (intercambio, rituales, sacrificios, fiestas, etc.) es algo bastante común en la obra de Platón. De cualquier forma, no es algo excepcional, que se encuentre sólo en las *Leyes*, como pensaba erróneamente Thesleff (2009: 400).

importancia de en éthos religioso tradicional.³⁰ La obra termina incluso con una grandiosa representación de los premios y castigos que esperan a los hombres en este mundo y en el otro.

La ética platónica conoce y enfatiza el deber, pero ignora el aspecto puramente deontológico, que emerge en tradiciones religiosas modernas, y de cualquier manera no podría limitarse a dicho aspecto, debido a la religiosidad que esencialmente la respalda.³¹ De ahí que encontremos el utilitarismo, o por lo menos un marcado consecuencialismo ético-religioso, tanto al principio, en las peticiones de Adimanto y Glaucón (II 367b-e), como al final de la obra, cuando Sócrates se siente por fin autorizado a exponer las consecuencias –la ventaja, la utilidad– de la justicia (X 608c, 612c ss).³² Se trata de aspectos (utilidad, comercio, ritual, recompensa) particularmente acentuados en la religiosidad arcaica y en la religiosidad ordinaria de todo tiempo. De tal suerte que, en Platón, si bien es cierto que existe un tradicionalismo irónico y hasta una desvaluación de los aspectos religiosos tradicionales a favor de otros más racionales, es igualmente cierto que existe un tradicionalismo real, del cual el platonismo se alimenta en continuación (ver infra, cap. 6: 121-4).

5. Este contraste entre las dos posturas –énfasis en el culto exterior vs. énfasis en la íntima persuasión– puede parecer sorprendente, sobre todo cuando el lector lo encuentra en una misma obra y hasta en el espacio de un mismo pasaje. Exterioridad e interioridad, en realidad, son nociones

³⁰ Ver, por ejemplo, IV 427b-c, 443a, V 459e-460a, 463c-d, 465a-b, X 615c. El hombre amado por los dioses, se dice en el *Menexenos*, es él que honora su estirpe (γένος) y llega al más allá como amigos entre los antepasados (246d ss).

³¹ Ver Montanari, 2018 (I, 23).

³² Premios y recompensas: νικητήρια, μισθός, ἐπίχειρα, etc. Premios y penas son divididos en tres secciones: (1) dioses, 612e ss (los dioses cuidan al hombre justo, mientras abandonan al injusto), (2) hombres, 613b ss (el justo gana, el injusto pierde en este mundo), (3) Hades, 614a ss (el mito de Er: el justo gana, el injusto pierde en el otro mundo).

sólo superficialmente contradictorias en el discurso religioso, donde no tiene algún sentido hablar de contradicciones lógicas. De hecho, la afirmación de la importancia del culto exterior (la ley), por un lado, y la denuncia de la hipocresía de la devoción (el corazón), van de la mano sin problemas. No me resulta existir ni una religiosidad puramente interior ni una meramente exterior. Y no es todo. En relación al acto exterior, la piedad requiere al mismo tiempo que se afirme su importancia simbólica y se descalifique toda superficialidad en el llevarlo a cabo. En la religión griega antigua, escribe Walter Burkert, “l'esigenza della purezza di cuore non abolisce il rituale della purificazione esteriore: ‘fuori’ e ‘dentro’ procedono qui di pari passo, senza contrasti”.³³ Se trata de la misma duplicidad que se encuentra en el verbo griego que indica la creencia religiosa, νομίξειν.³⁴ Estas consideraciones pueden generalizarse a toda religión, ya que la interioridad y la exterioridad en los fenómenos religiosos se presentan como una contradicción sólo si observamos la cosa desde el punto de vista (muy angosto) de la lógica. En realidad, el sentimiento religioso vive y prospera mediando entre estos contrastes.

³³ Burkert, 1992: 157.

³⁴ Burkert señala seguido la ambigüedad insuperable de la expresión θεοὺς νομίξειν, como “creer en los dioses” y “mantener la costumbre con respeto a los dioses” (2007: 365). Una vez más, el culto no permite oponer tan fácilmente interioridad y exterioridad.

II. El dios hostil

1. El hecho de que debamos lograr que la divinidad nos sea propicia implica que ésta sea también, o pueda ser, hostil y la hostilidad del dios, no hay duda, da miedo al creyente. La ira del dios es uno de los aspectos irracionales en la hermenéutica de lo sagrado que Rudolf Otto recoge bajo la categoría del *tremendum*.³⁵ La divinidad puede ser tremenda, hacernos literalmente temblar. Kant estigmatizaba este miedo a la potencia del dios como algo no sólo irracional, sino incluso inmoral, porque toda superstición es inadecuada al sentimiento de respeto que caracteriza el hombre como persona (ver, por ejemplo, las páginas dedicadas al sublime dinámico en la *Kritik der Urteilkraft*: parte I, libro II, § 28, “Von der Natur als einer Macht”).

Ahora bien, que la divinidad pueda ser hostil y airarse es un tipo de antropomorfismo que el discurso platónico, por lo menos a nivel normativo (“theologically correct”) tiende a excluir. Es categóricamente imposible pensar y decir que la divinidad pueda ser hostil, si esto significa que el dios puede ocasionar un daño a alguien, vengarse, ofender, lastimar. El dios platónico es bueno y de ninguna forma puede ser responsable del mal (Ti. 29a, R. II 379b-c). Sin embargo, es indudable que en Platón se exprese el temor del hombre devoto a la divinidad: se trata de la angustia del creyente ante los actos (suyos, de otros, de su comunidad) que pueden

³⁵ R. Otto 2001: 27 ss, 29 (*ira dei*, “celo de Yahveh”).

desplacer a la divinidad, alterando negativamente su benevolencia.³⁶ La religiosidad sin este temor es difícilmente concebible y, de hecho, las representaciones platónicas no están exentas de este tipo de caracterización. ¿Cómo serían pensable el sentimiento de dependencia, la seriedad y la solemnidad de la religión sin este temor?³⁷

³⁶ El temor religioso es un sentimiento muy complejo y presenta varias facetas, además de la que estamos viendo ahora (la hostilidad divina como falta de benevolencia). Hay que añadir, por ejemplo, la vergüenza, el temor al castigo divino, el temor al juicio de la comunidad y el miedo a la muerte.

³⁷ Se trata de tres aspectos esenciales en toda religiosidad. Sobre la “dependencia” (“Kreaturgefühl”, “Abhängigkeitsgefühl”), ver en particular Otto (2001: 19 ss), que retoma la noción de Schleiermacher, pero entendiéndola en un sentido más místico-irracionalista. Burkert (2007, cap. 4) reconsidera la importancia de la noción, pero le resta individualismo y le restituye su dimensión político-jerárquica (la sumisión a la autoridad). Se trata, para él, del “reconocimiento de esa ‘dependencia total’ [como] la aceptación de un rango inferior frente a un flujo de poder que emana de algo superior” (p. 145). Sobre la dependencia en R. Otto, ver infra cap. 8: 163-4. En relación a la “seriedad”, Burkert la conecta con la dimensión de la “verdad” y la menciona como tercera característica de la religión (p. 25 s), después de lo “no-obvio” (inefable), de la comunicación (o interacción) con el dios y de la violencia (“La religión es seria –escribe– por eso es vulnerable a la risa y a la burla”). La “solemnidad”, en fin, indica el aspecto ceremonial de la religión. En uno de los pocos pasajes donde se recuerda el carácter público de la devoción religiosa, Otto sugiere una relación entre lo divino como *fascinans* y la “solemnidad”, que en alemán suena más exactamente como “das Moment der Feierlichkeit”, el momento de la celebración festiva, podríamos traducir. Otto recuerda entonces las dos caras, interior y comunitaria, de esta solemnidad (“der Gemeinkultus”). También W. James (1929), al quien a menudo Otto se refiere, menciona a veces la “solemnity” (e.g. lecture 2, p. 38 ss), pero aquí Otto se revela más profundo de James, pues este último aísla de manera radical este sentimiento de sus condiciones sociales o político-comunitarias, a las que nunca hace referencia, convirtiéndolo en algo completamente interior. También Otto muestra un cierto escepticismo hacia la seriedad del “culto público”, “der bei uns leider mehr Wunsch als Wirklichkeit ist”. Durante los primeros

Encontramos aquí la otra cara de la religiosidad: si, por un lado, alivio y bienestar *pueden* ser el efecto de la creencia religiosa como defensa ante ciertas amenazas,³⁸ por otro, como veremos ahora, el alivio tiene un precio, pues la mente del creyente se encuentra a menudo sumisa a otros tipos de amenazas y angustias, cuya producción es prácticamente inevitable y, por así decirlo, estructural en las creencias religiosas.³⁹ La representación de la *ira dei* es el caso más evidente. En Platón, la ira del dios se manifiesta casi siempre mediante la imagen de una actitud no benévola de la divinidad, que puede ser de indiferencia, exclusión o alejamiento, o incluso presentarse, si bien con mucha menor frecuencia, bajo la forma irracional de un acto hostil y violento.

años del siglo xx era común encontrarse con una cierta descalificación del momento colectivo en la fenomenología de lo sagrado (Durkheim y la *école sociologique* francesa son por supuesto una importantísima excepción). En Platón, al contrario, la solemnidad religiosa es quizás el aspecto más importante y enfatizado de la cuestión. Dependencia, seriedad y solemnidad implican todas algún tipo de temor religioso, del que es preciso analizar sus diferentes manifestaciones.

³⁸ Estas amenazas y defensas constituyen el objeto de la primera parte de nuestra disertación (Montanari, 2018).

³⁹ Como justamente plantea Pascal Boyer, las interpretaciones de la religión como fármaco (o comfort) contra miedos y angustias existenciales no logran tener validez universal (Boyer, 2001: 19-22). Quien las propone, de hecho, se expone a la crítica no fácilmente superable que la religión puede ser considerada al mismo tiempo, y en igual medida, como factor ansiolítico y ansiógeno. De hecho, la religión es también una activa, infatigable creadora y estimuladora de estrés, temores e imágenes perturbadoras. Se puede únicamente hipotizar que, independientemente del nivel de estrés que la convicción religiosa puede ejercer sobre la mente y la conducta de un creyente, éste continuará a considerarla como una ventaja para sí mismo, sus seres queridos y su comunidad hasta que esté persuadido que los beneficios materiales e/o inmateriales aportados por su creencia superan las desventajas. Se puede hipotizar que la religiosidad de un hombre devoto perdura hasta que esta persuasión permanece relativamente firme en el centro de su equilibrio mental.

2. La falta de benevolencia puede expresarse en el simple alejamiento del dios, en su abandonar al hombre o retirarse del mundo. Existen en Platón, por lo menos, tantas imágenes de un dios que se aleja como de un dios que se acerca. Las dos imágenes –del acercamiento y del alejamiento– son en muchos casos complementarias. Los mitos platónicos de Cronos, como ya vimos, nos muestran que el dios se encarga de este mundo, pero, al mismo tiempo, también puede alejarse peligrosamente de él hasta exponerlo al máximo riesgo (Plt. 268d-274e, Lg. IV 713c-d). El cuidado del dios, sobre todo, es afirmado y argumentado de manera contundente en el libro X de las *Leyes*, donde la divinidad es declarada no sólo como presente, sino enterada de cada cosa que acontece en el universo, incluso el más insignificante (899c-905d). Los mitos de Cronos, al revés, muestran que el devoto siente la divinidad como algo lejano, o que puede alejarse, y vive esta posibilidad con temor. Esta eventualidad se vuelve un hecho necesario para los hombres malos. En el libro IV (716a-b), por ejemplo, el Ateniense dice que el malvado es abandonado por el dios (καταλείπεται ἔρημος θεοῦ) y termina por auto-destruirse en el círculo vicioso que sus acciones generan. La lejanía y el alejamiento del dios, además, son un motivo inherente a la nostalgia platónica y se expresan a menudo bajo forma mítica.⁴⁰ Hombres y dioses, enseña Diotima a Sócrates, estarían por completo separados (θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μείγνυται) de no ser por los δαίμονες, como Eros, que median entre los dos en rituales, sacrificios e iniciaciones (Smp. 202e-203a). La función esencial de estos rituales es crucial en tener juntos los dos niveles de la realidad, como muestran las palabras de Sócrates en el *Fedro* (244d-e). Existe la posibilidad, pero, de que ni la mediación de los rituales (religión) ni la compañía de los sabios (filosofía) logre rescatar al hombre del tormento de una antigua culpa que no depende de él y no hay manera de expiar. En tales casos, dice el Ateniense en las *Leyes*, es incluso mejor quitarse la vida (IX 854b-c).

⁴⁰ Ver infra, cap. 7, con los ejemplos míticos ahí mencionados.

3. Una imagen más explícita y agresiva de la falta de benevolencia la ofrece el castigo divino. En el texto platónico, la necesidad del castigo se acompaña es afirmada con un cierto malestar.⁴¹ Los esfuerzos para separar conceptualmente la divinidad, como tal, de su acción castigadora, que es racionalmente aporética, pero religiosamente necesaria, son evidentes en varios pasajes platónicos. El dios como tal no puede ser la causa eficiente de dolor ni de sufrimiento, aunque éstos sean merecidos, de ahí que el malvado es (casi)⁴² siempre considerado como la fuente de su propio mal (e.g. IV 716b, X 904c). Δίκη castigadora sigue (συνέπεται) al dios, mientras éste cumple en toda calma su movimiento circular (Lg. IV 715e ss). La imagen es elocuente: *primero* viene el dios con su soberana tranquilidad, que no admite mancha ni violencia; *luego* viene la ‘entidad’ castigadora –ya sea la τιμωρὸς δίκη, Némesis, las Erinias, el legislador o los muertos–, es decir, la violencia ‘del dios’,⁴³ que se descarga sobre los hombres que no se adecuan a la medida divina, ὕβρισταί.

En Platón, de hecho, el motivo del castigo, ya sea escatológico o político, es muy frecuente. Los textos dejan ver un malestar ante la instancia de la punición, que implica un tipo de violencia, aunque legítimo y necesario, pero es evidente que, pese a esto, ni la política ni la religiosidad (en el mundo antiguo las dos cosas se asemejan mucho) pueden prescindir del castigo. Y los textos no pueden eximirse de insistir sobre este aspecto de manera realista y detallada (sobre los castigos del más allá en la religión

⁴¹ Montanari, 2018 (I, 23, 24).

⁴² Como he planteado en otra ocasión (Montanari, 2018: I, 35), el mal se transmite también de generación en generación, según atestiguan las creencias en la reencarnación y en culpas que no son expiables (ver los pasajes del *Fedro* y de las *Leyes* que acabo de mencionar, que incluso llevan a considerar como legítimo el suicidio, un acto ante el cual Platón expresa generalmente una posición de rechazo). En todo caso, el dios sigue sin ser considerado responsable de estos casos o del tormento que conllevan.

⁴³ Así que la violencia, sin ser propiamente una cualidad de la acción del dios, acaba sin embargo por ser algo divino, puesto que otras ‘entidades’ que garantizan el orden cósmico la ejercen en nombre del dios.

griega, por lo menos en sus componentes órficas, ver Bernabé Pajares 2002). La imaginación platónica del castigo escatológico, por ejemplo, alcanza vértices de pintoresca eficacia. En R. X (615c ss) el tirano Ardico y otros como él son destinados a una pena eterna, cuando, finalmente, después de un castigo de mil años, están aproximándose a la salida y empiezan a esperar que sus tormentos terminen, la boca infernal emite un escalofriante sonido y vuelve a cerrarse sobre ellos, mientras unos seres demoniacos, “hombres tremendos (ἄγριοι) y de fuego”, se llevan estos condenados de regreso torturándolos de las formas más crueles. En las *Leyes* se alude a la existencia de un lugar aún más terrible (ἄγριώτερον) del Hades (X 905b). El castigo es parte de la δίκη θεῶν (904e) y de su inflexible necesidad, de la que nadie puede soñarse escapar.

Una imagen análoga de inflexibilidad la ofrece la τιμωρὸς δίκη, la justicia castigadora de los antiguos sacerdotes, que vigila como un guardián (ἐπίσκοπος) sobre los homicidios voluntarios entre consanguíneos e impone una especie de la ley del talión –i.e. el homicida, en el más allá y en su próxima vida, deberá padecer las mismas cosas de las que se ha manchado (IX 870d-e, 872e). La reencarnación constituye en Platón un aspecto de la metafísica del castigo.⁴⁴ Asimismo, la violencia política (legítima, estatal) tiene un papel funcional esencial en el Estado platónico. Ésta no se limita a la represión penal de los crimines por parte de las autoridades (violencia institucional), sino implica una fabricación de creencias sociales compartidas (φῆμαι) cuyo papel es el de instilar el temor religioso en la colectividad⁴⁵ (justo el tipo de disposición que Kant consideraba inmoral) e impulsar una continua acción comunitaria de vigilancia sobre los miembros. Dicha acción, teorizada en particular en las *Leyes*, contempla y justifica la sistemática intromisión de la comunidad en

⁴⁴ Montanari, 2018 (I, 37).

⁴⁵ La finalidad explícita y declarada de la creación de φῆμαι es obtener la sumisión generando el temor a determinadas creencias comunes religiosamente sancionadas. Ver Montanari, 2018 (I, 23, n. 59).

la vida privada, el reproche moral, la exclusión social y en algunos casos al abierto uso de la violencia física (golpes y palizas).

4. Aunque en Platón nunca se haga referencia explícita a la ira del dios, en las *Leyes* se habla de una ira del legislador (ὀργή νομοθέτου) en contra de los que perseveran en la injusticia (V 731c-d) y que perpetran injusticias a daño de los huérfanos (XI 927d). La mención es importante, porque el legislador, en Platón, representa el ‘doble’ del dios (el dios νομοθέτης), según el paradigma de Minos-Zeus y Licurgo-Apolo indicado justo al comienzo de la obra (I 624a ss). De abierta enemistad por parte de los dioses (θεῶν ἐχθράν) se habla también en relación a los parientes que omiten perseguir legalmente al asesino de un “conciudadano” (IX 871b).⁴⁶ Referencias a una ira sobrenatural, además, son las antiguas culpas de las stirpes, mencionadas en Phdr. 244d-e (παλαιῶν ἐκ μηνιμάτων) y en Lg. IX 854b (ἐκ παλαιῶν ἀδικημάτων), las cuales a veces ni siquiera pueden ser removidas con rituales telésticos idóneos (Montanari, 2018: I, 35).

La ira sobrenatural es también implícita en el miedo a los fantasmas y a los muertos, motivo tradicional que en Platón es integrado positivamente y mencionado con cierta frecuencia. En las *Leyes*, en particular, el culto a los muertos es tratado como un dogma central de la religiosidad (IV 717d ss). Con respecto a la situación de los huérfanos, ante la cual el Ateniense muestra la máxima sensibilidad, se afirma que las almas de los antepasados velan con cuidado sobre sus hijos vivos, siendo benignas con quienes los respetan, pero hostiles (δυσμενεῖς) con quienes les hacen daño (XI 927b). En el mismo pasaje, se dice que también los dioses superiores son muy sensibles (αἰσθήσεις ἔχουσι) a la soledad de los huérfanos.⁴⁷ De manera

⁴⁶ El término, en realidad, es ἐμόλυιος, miembro de la misma tribu. La ciudad es todavía concebida como una extensión del sistema de parentesco.

⁴⁷ Compara la expresión con la “cierta sensación” (τις αἴσθησις) que los muertos tienen de las cosas de aquí (Mx. 248b-c, Ep. II 311c-d). En el discurso de Aspasia, los muertos observan constantemente a los vivos y recibirán como amigos a los valientes, mientras los malvados no gozarán de su benevolencia (Mx. 247b-c). Quizás sea este conjunto de

más general, los muertos tienen cierto poder de interesarse a las cosas humanas (δύναμιν ἔχουσίν τινα... ἢ τῶν κατ' ἀνθρώπους πραγμάτων ἐπιμελοῦνται, 927a). El Ateniense declara que se necesitaría más tiempo para desarrollar estos discursos (μακροὶ... λόγοι), una afirmación que deja entrever no sólo un cierto interés en estos temas, sino un esfuerzo de racionalización teórica sobre estas creencias. De cualquier forma, nos dice el Ateniense, se trata de mitos verdaderos (ταῦτα δὲ ἀληθεῖς) y es necesario creer en las diversas opiniones respecto a estas cuestiones (πιστεῦειν δὲ ταῖς ἄλλαις φήμαις χρεῶν). Igualmente es necesario creer en otra antigua historia (παλαιὸν δὲ τινα τῶν ἀρχαίων μύθων), en el caso de alguien que acabe matando involuntariamente a un hombre libre. En este caso, sugiere el Ateniense, además de la purificación ritual, será indispensable un año de alejamiento de la ciudad para permitir que el muerto aplaque su ira y evitar que su fantasma asuste al homicida (IX 865d-e).⁴⁸

5. Un caso especial del temor a la divinidad es su poder para herir al incauto que se le acerque sin precaución, donde la precaución significa algún tipo de competencia (ritual, técnica, o “dialéctica”, en sentido platónico). No se trata propiamente ni de hostilidad ni de falta de benevo-

creencias lo que persuade a Hippias de no hablar mal de los antiguos, por temor a su ira (Hp.Ma. 282a).

⁴⁸ Lo interesante del cuento es que, en realidad, se trata de un susto recíproco: “Se dice que el que ha muerto violentamente [...] se enfada (θυμοῦται) con el que lo hizo, mientras está recién muerto, y, lleno él mismo de miedo y terror [...] al ver que su asesino merodea en los lugares habituales [...] tiene miedo y, convulsionando el mismo, convulsiona [...] a la persona del asesino” (trad. de Lisi). Los fantasmas se mencionan también en el *Fedón* (81c-d), pero en este caso se trata de la ψυχή de los malos (φάυλων), que es tan apegada al elemento de la corporeidad de no lograr desprenderse por entero de ella al momento de la muerte. Creencias de este tipo (y explicaciones similares de qué es un fantasma) siguen siendo populares hoy en día. Se encuentran, por ejemplo, en los líderes espirituales de la “yogi culture”, incluso en uno de los más seculares y racionales, como Sadhguru.

lencia, sino más bien de una manifestación del tremendo misterio divino. En este caso, la divinidad es percibida como algo que, sin querer, puede lastimar. En estas representaciones está involucrado también el sentimiento de lejanía e inaccesibilidad del dios. Acercarse al dios y a las cosas sagradas significa acercarse a su misterio, que para los profanos coincide con el sentimiento de una enorme distancia. Por ello, se trata de una acción que sólo puede llevar a cabo, aunque siempre con riesgos, un experto en cosas sagradas –un mediador, un sacerdote, el filósofo dialéctico (en Platón), en último análisis el chamán.⁴⁹

El contacto incauto puede consistir, antes que nada, en un acercamiento impuro a lo sagrado: no es lícito que lo impuro se acerque a lo puro (Phd. 67b). Es un principio elemental de la vida religiosa, en todo tiempo y contexto, que el profano no pueda acceder de manera impura a lo que es sagrado. En la moralizada religiosidad de Platón, la oposición primordial entre lo que es puro (καθαρός) y lo que es contaminado (μιαρός) sigue conservando un papel ideológico y jurídico central. En las *Leyes* casi todo acto de violencia, voluntaria o involuntaria, requiere rituales de purificación. Las excepciones son muy pocas.⁵⁰ En este sentido, Platón está en línea con el derecho de su tiempo: la pena como tal tiene todavía un

⁴⁹ Según Ilkka Pyysiäinen, “Shamanism is a specific context in which soul concepts and beliefs are used to construct a social system centered on the activities of a religious specialist, the shaman” (2009: 75).

⁵⁰ Hay algunos casos de homicidio involuntario en que no se necesita purificación (πάντως καθαρὸς ἔστω). Por ejemplo: relación médico y paciente (IX 865b), hermanos en situación de guerra civil (son como enemigos, 869c-d), extranjero y ciudadano en la misma situación (*ibid.*), casos de legítima defensa en 874b-d (defensa de domicilio y bienes, auto-defensa, defensas de la familia, scil. hijos, esposa, hermanos). En cualquier otro caso involuntario se necesita purificación, inclusive cuando la víctima es un esclavo (e.g. 865c-d). A diferencia de la ley ateniense, se contempla la purificación también en caso de homicidios involuntarios durante ejercitaciones, competencias, etc. (865a-b).

sentido prevalentemente expiatorio.⁵¹ Este aspecto es evidente también a nivel normativo y, en parte, se ve reflejada en el principio socrático según el cual es mejor recibir el castigo por las injusticias que cometimos que morir sin haber pagado por nuestras culpas. Se trata de un principio fundamental del socratismo que en Platón adquiere una evidente conno-

⁵¹ Según Durkheim (1967), es típico de las fases más arcaicas del derecho una hipertrofia del derecho penal, que muestra indirectamente el hecho de la solidaridad mecánica que en ellas prevalece. Es preciso observar que el derecho ateniense, en la época de Platón, se ha desarrollado mucho más allá de esta fase, de modo que la sociedad ha evolucionado hasta un grado alto de diferenciación e individualización social. También bajo este punto de vista, la ciudad platónica muestra ser una reacción defensiva. En ella, sin embargo, los elementos arcaizantes coexisten con motivos típicos del nuevo individualismo cultural. Platón es capaz, por un lado, de reconocer y reflejar con lucidez todas las razones de la solidaridad orgánica. Así pues, estigmatiza a Esparta como una ciudad-manada, aprecia toda la importancia de una nueva legislación positiva y racional, define contra toda posible tradición la justicia en términos de una desencantada especialización funcional (que cada uno haga lo suyo, R. II y IV) y, finalmente, celebra el valor de la individualidad con una educación musical y filosófica tan sofisticada de ser digna de su siglo. Por otro, sin embargo, pretende todavía que la ciudad hable con una sola voz (Lg. I 634e) y sienta como si fuera un único miembro (V 739c-d), que en ella las desigualdades sociales estén casi ausentes (mirando con admiración el modelo espartano arcaico), que las leyes escritas no existan, que las costumbres sean las que regulen integralmente la vida del grupo, y que el individuo casi desaparezca bajo una ciudad encerrada en su inmóvil autarquía y arcaicamente concebida como una red de parentesco. Las dos visiones chocan continuamente en su representación de la *pólis*, mostrando una vez más el contraste entre una tensión científica a la comprensión de la realidad, de su complejidad, y una tensión religiosa a la simplificación, que quiere defenderse y rechazarla. Sobre la ambigüedad de la mirada platónica hacia Esparta, véase De Brasi, 2013. Una persuasiva exposición del individualismo griego en época clásica, así como de sus límites, se encuentra en Balot, 2006. Acerca de las repercusiones de estos cambios en los conceptos de la reflexividad, ver Jeremiah, 2012.

tación religiosa.⁵² Los argumentos filosóficos implican abiertamente una noción catártica y escatológica del castigo, i.e. el castigo es una expiación, purifica el alma de sus manchas para que ésta llegue antes los jueces infernales lo más limpia que se pueda. Morir sin haber expiado nuestras culpas (ἀμαρτήματα) nos expone a un castigo escatológico mucho más grave del castigo político. Si esto es cierto, la justicia en Platón se define, antes aun que en términos conceptualmente positivos, como un limpiarse del mal y mantener el mal alejado (significado catártico y apotropaico).

Sin embargo, el contacto incauto con la divinidad no debe entenderse sólo en este sentido ritual, pues acercarse al dios es sumamente peligroso no sólo cuando somos impuros, sino también cuando no somos espiritualmente preparados, técnicamente entrenados para lidiar con lo sagrado. El dios, lo divino en general, hieren y lastiman a quienes se acercan sin preparación. Una de las imágenes más memorables del peligro al acercarse al dios la encontramos en la Biblia, cuando Dios dice a Moisés: “No puedes ver mi rostro, pues nadie puede verme y vivir” (Ex. 33:20).⁵³ De la gloria del Señor será consentido a Moisés entrever sólo las espaldas desde la hendidura de una roca. Con otra metáfora, Pablo la llamará la “luz inaccesible” donde “habita” Dios (φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον), a quien nunca nadie ni vio ni puede ver (1 Ti. 6:16). Se trata de una situación bien conocida por los antropólogos, a saber, los no-iniciados deben ser protegidos del poder de imágenes u objetos sagrados: sólo el chamán está listo para tolerar el contacto con el otro mundo, los iniciados en los misterios de la divinidad están en un nivel inferior, mientras totalmente desprotegidos están los profanos, es decir, aquellos que todavía no han sido iniciados.⁵⁴

En Platón existen varias imágenes que representan o sugieren el riesgo de un contacto incauto con la esfera de la divinidad. En el símil de la

⁵² Ver, por ejemplo, Grg. 473b-d, 476b ss.

⁵³ Sobre el riesgo de ver al dios “cara a cara”, cf. por ejemplo Gen. 32:30, Jueces 6:22, Juan 1:18.

⁵⁴ Pueden verse, por ejemplo, los estudios de Johannes Neurath sobre el arte ritual de los Huichols-Wixaritari (Neurath, 2015 y 2017).

caverna, la visión directa de la luz, ya sea de la gran flama en el centro de la cueva o del sol afuera (el Bien), es fuente de dolor, ceguera y confusión. De esta manera se subraya la importancia del entrenamiento para poder sostener la visión. En las *Leyes* encontramos la misma metáfora acerca del daño infligido por la visión directa del sol, que nos procura “la noche a mediodía” (X 897d). Según un esquema de argumentación típico –que encontramos también en R. VI, cuando Sócrates desvía la atención de sus interlocutores del Bien, demasiado alta (πλέον γάρ μοι φαίνεται), a su imagen subrogada, el Sol (506e)– el Ateniense nos sugiere ahora que es más seguro (ἀσφαλέστερον) dirigir nuestra mirada hacia la imagen del objeto deseado, y no hacia el objeto mismo. En este caso, no es seguro mirar directamente al objeto sagrado, i.e. el movimiento de la mente (νοῦ κίνησεις), sino a su imagen más inocua y observable, el movimiento circular de los astros. Un poco antes, en el mismo libro de las *Leyes*, aparece otro ejemplo del peligro que corre quien se acerca incautamente a la verdad. Se trata de un argumento difícil, la preexistencia del alma al cuerpo, comparado con “un río que fluye torrentoso”.⁵⁵ El río puede ser atravesado sólo gracias a la ayuda de un guía con experiencia (ἐμπειρία), que asuma el riesgo (κίνδυνος) de verificar si es intran-sitable (ἄβατος) para los profanos,⁵⁶ mientras éstos permanecen a salvo (ἐν ἀσφαλεῖ) del otro lado (892d-893a). En esta nueva metáfora emerge no sólo el motivo del peligro en el acercamiento a la verdad (ser arras-trados por las aguas torrentosas), sino el motivo típicamente religioso del guía, del experto, del cual depende que los profanos eviten lastimarse al ponerse en contacto con lo sagrado. A este experto Walter Burkert daba el nombre de “mediador”.⁵⁷ Poco más adelante, tras una invocación propi-icatoria del dios, el Ateniense exhorta a proceder con ánimo: “Aferrados como a una especie de amarra segura, embarquémonos en el argumento

⁵⁵ Trad. de Lisi.

⁵⁶ Los términos ἄβατον y ἄδύτον indican a menudo la inaccesibilidad del espacio sagrado. Cf. Burkert, 2007, p. 358.

⁵⁷ Burkert, 2009: 205 ss, 217 ss.

presente” (893b).⁵⁸ En virtud de su preparación espiritual, el filósofo está acostumbrado a vivir en una luz que sería intolerable y hasta dolorosa para los profanos, como muestran varios pasajes platónicos.⁵⁹ Uno de los pasajes más significativos al respecto, en fin, se encuentra, probablemente, en el *Fedro* (250d), donde Sócrates afirma que si nuestra vista mortal lograra ver la inteligencia misma (φρόνησις), esta visión acabaría para suscitar amores terribles (δεινὸς ἐρωτας). Asimismo, las otras esencias dignas de amor tampoco son visibles para los obtusos sentidos humanos.

En conclusión, si bien es cierto que la divinidad es normativamente incapaz del mal, esto no significa que no pueda abandonar a las criaturas que la niegan, delegar a otras entidades la tarea desagradable de la punición y, finalmente, herir con su esplendorosa potencia al incauto profano que se le acerque. Dios que se aleja, dios que castiga, dios que lastima: son éstas las tres caras mayores que adquiere en el discurso platónico el temor a la divinidad, en razón de su distancia y alteridad con respecto al hombre.

⁵⁸ Trad. de Lisi. Quizás también otros pasajes puedan considerarse como expresiones originales del riesgo de acercarse a lo divino. Sócrates advierte a Alcibíades que para rezar hay que saber pedir, de otra forma no es seguro –οὐκ ἀσφαλής, οὐ κίνδυνος– acercarse a la divinidad (150c-d, 151a); es un motivo que encontramos también en las *Leyes* (III 687d-e). El mismo Sócrates es descrito como una *νάρκη* marina, de cuyo contacto el interlocutor sale mentalmente confundido-lastimado (Men. 80a ss). De los cuatros elementos, el más divino, el fuego, es ὄξύ τι, algo agudo, que justo por eso y por su rapidez-pequeñez hiere, penetra y divide todo (Ti. 61e ss).

⁵⁹ Ver, por ejemplo, Sph. 254a-b y R. VII 515c/e, 516a. Sobre el nexo entre divinidad y luz, ver e.g. R. VI 507e y Ti. 40a. y Ti. 40a. Ver también Phd. 109d-e (ἀληθινὸν φῶς), pasaje retomado por Orígenes (*Contra Celsum*, 7.31). La relación analógica entre el bien, el Sol y Apolo es, además, un motivo central en la religiosidad platónica, ver Morrow, 1960: 447 s. Acerca del significado teológico y religioso de Apolo en Platón, ver Schefer, 1996.

III. El sentimiento del umbral: dificultad, precariedad e incerteza de la ciencia humana

1. Además de las representaciones del dios que puede lastimar, existe un amplísimo repertorio platónico de imágenes que sugieren la incertidumbre, la dificultad, el cansancio y el dolor que acompañan el camino a la verdad y al dios. La iniciación religiosa estriba en la superación de pruebas y, por ende, del dolor. Alcanzar la divinidad y comunicarse con su esfera conlleva un enorme esfuerzo de auto-superación. En otras palabras, el paso a un nivel de vida superior implica sufrimiento. Experimentar una situación de estrés y ansiedad y, a menudo, también de intenso dolor físico, es una característica de los rituales iniciáticos.⁶⁰ En Platón este esquema religioso es conservado. El proceso del conocer es un sufrir, cuyo objeto final es la contemplación, el premio esperado por tanto sacrificio.⁶¹

⁶⁰ Sobre la iniciación, ver Burkert, 2007: 346-351. Mircea Eliade sigue viendo las pautas de la iniciación también en el hombre moderno, “en los planes vital y psicológico”. Escribe: “sigue siendo cierto que el hombre se convierte en *sí mismo* sólo después de haber solventado una serie de situaciones desesperadamente difíciles e incluso peligrosas” (2000b: 181).

⁶¹ Es esta una versión más positiva de la asociación entre conocimiento y dolor, que contrasta con otra tendencia profunda, más pesimista, en la cultura griega. Ver Esquilo, Ag. v. 177 (πάθει μάθος); Aristóteles, Pol. VIII 5.1339a 25 (μετά λύπης γαρ ἢ μάθησις).

La prueba, la dificultad, la espera, el secreto, son todos elementos ‘coreográficos’ que aumentan psicológicamente el valor de una enseñanza, sea ésta de tipo religioso o no.⁶² Una vez más, y desde otra perspectiva, regresa la identidad entre *lógos* y *páthos* (ver infra, cap. 12).

Para entender la religiosidad platónica hay que concebir el individuo que quiere conocer, es decir el aspirante filósofo, como alguien que está en proximidad de un umbral y aspira a superarlo, con todas las pasiones que este estado *inter spem metumque* conlleva. La ansiedad frente a este pasaje, y con ella la espera de una iluminación (que en Platón se determina en gran medida a nivel interior), se manifiesta de las maneras más variadas. En seguida veremos algunas, esta vez sin limitarnos a las *Leyes*, donde las referencias serían demasiado restringidas.

La sensibilidad de los griegos frente a la vida, en James, así como en el Nietzsche de la *Geburt der Tragödie*, es justo la de una “sick soul”. Escribe Nietzsche: “Der Griechische kannte und empfand die Schrecken und Entsetzlichkeiten des Daseins: um überhaupt leben zu können, musste er vor sie hin die glänzende Traumgeburt der Olympischen stellen” (1999: 35). Desde Homero hasta los epicúreos y los estoicos, según James, domina un cierto radical pesimismo sobre la felicidad: los griegos, dice, fueron “unmitigated pessimists. [...] The beautiful joyousness of their polytheism is only a poetic modern fiction”; de las filosofías helenísticas afirma que no miraban a la felicidad sino sólo “to escape unhappiness” y proporcionar “a way of rescue from the resultant dust-and-ashes state of mind” (1929: 140-1). Sería igualmente ilustrativo citar aquí las palabras de Dodds sobre el sentimiento de dependencia en la cultura griega arcaica y clásica (1957: 40 ss).

⁶² En un interesante artículo del 1959, E. Aronson y J. Mills demostraban que existe una relación directa entre la severidad de la iniciación y la apreciación del grupo en el cual el iniciado ha ingresado. La iniciación, en este caso, no era necesariamente religiosa, sino se refiere al ingreso en un cuerpo militar. Pero es posible extender estas observaciones al ámbito religioso. Eliade, por ejemplo, cita Plutarco, según el cual “el secreto [iniciático] aumenta de por sí el valor de lo que se aprende” (Eliade, 1999: 386).

2. En primer lugar es necesario recordar el motivo de la *incertidumbre* radical con la que muchos protagonistas platónicos, Sócrates en particular, declaran continuamente tener que lidiar cuando hacen filosofía. Términos como ἀπορεῖν y ἀπορία son usados para significar una situación de *impasse*, estancamiento y, a menudo, decepción, en la que constantemente se arriesga quien se encargue de conducir un argumento hasta el final deseado. El discurso ya no puede seguir adelante, ha llegado a un punto muerto: hay dar marcha atrás y volver a empezar.⁶³ O también puede pasar que el argumento siga caminando, pero llegue a conclusiones insatisfactorias o inaceptables, aunque lógicamente coherentes.⁶⁴

La aporía como estado de incertidumbre es una característica casi estructural de la escritura platónica y la encontramos también en diálogos que no son formalmente clasificables como aporéticos.⁶⁵ Sería un error ver en la aporía la simple aplicación de una estrategia conscientemente empleada por el Sócrates dialéctico, ironista y confutador, con el fin de desorientar a sus interlocutores. De hecho, hay estados subjetivos de desconcierto, ilusión y auto-engaño en que los mismos campeones dialécticos a menudo caen víctimas.⁶⁶ El dudar, el estar crónicamente incierto, es también una situación de angustia. En el *Filebo*, cuando Sócrates se declara enamorado de la dialéctica,⁶⁷ aunque confiesa que este método lo ha dejado muchas veces sólo y en dificultad (ἐρημον καὶ ἄπορον, 16b). En el *Menón* se compara con un torpedo marino, que ador-

⁶³ Ver por ejemplo el *Lisis*, el *Teeteto*, el *Político* (para encontrar esta situación no es necesario que el diálogo sea, como tal, aporético, es decir que se concluya sin haber logrado un acuerdo satisfactorio).

⁶⁴ Como, por ejemplo, ocurre al final del *Cármides* o del “Trasímaco” (R. I).

⁶⁵ Pensemos en la *Apología* —que en realidad ni siquiera es un diálogo— o en el *Fedón*, donde, al margen de las argumentaciones lógicas y de las demostraciones, la creencia socrática es presentada a menudo como una apuesta (91b).

⁶⁶ Según Enzo Paci, Sócrates “crea en todos los interlocutores y en sí mismo la aporía” (Abbagnano *et al.* 1971: 25).

⁶⁷ Igualmente, cf. Phdr. 266b. Enamorado de la filosofía se declara en Grg. 482a.

mece siendo él mismo adormecido (νάρκη αὐτῆ ναρκῶσα, 80c). Se trata de imágenes que muestran eficazmente el carácter intersubjetivo y recíproco de la aporía. En este mismo sentido, encontramos la verdad como una imagen vislumbrada en sueño, otro motivo muy frecuente en Platón. Con esta imagen, que a menudo se aplica a la búsqueda del filósofo, se describe una manera que no es plenamente autoconsciente de acercarse a la verdad.⁶⁸ Esta metáfora sugiere que la filosofía no es considerada como un proceso perfectamente transparente desde el punto de vista cognitivo. Sin entender esta dimensión subjetiva y opaca de la aporía se corre el riesgo de malinterpretar la dialéctica platónica como si fuera la simple aplicación, hacia terceros, de un método formalmente riguroso y bien experimentado, en lugar de un camino espiritual personal, un proceso de conversión, sujeto a revisiones e incertidumbres, que involucra una dimensión emotiva mucho más compleja. Las innumerables declaraciones socráticas de apuro e ignorancia (el saber de no saber), continuamente reiteradas, se deben entender en este mismo sentido general, aunque a

⁶⁸ En Platón, son generalmente los poetas los que llegan a la verdad no por razonamiento, sino por intuición-inspiración. Lo mismo hacen también los artistas en general, los antiguos (Lg. VII 800a) y los oradores (Phdr. 277d-e). Entre los filósofos, que conocen la verdad, y los relativistas, que viven en la δόξα, hay la misma diferencia que subsiste entre realidad y sueño (R. V 476c-d). Se afirma, por un lado, que la filosofía y las matemáticas despiertan al hombre durmiente (Ap. 31a, Lg. V 747b, VII 819c). Por otro lado, sin embargo, los protagonistas de los diálogos, que son filósofos, refieren a menudo esta característica onírica también a sí mismos, a su propio saber, en un sentido a veces auto-irónico, pero no necesariamente negativo (Men. 85c, Chrm. 173a-b, Ti. 52b, Plt. 277d, 278e, Smp. 175e, R. 443b, Phlb. 20b, Lg. 969b, Ep. VIII 357d). Es decir que, finalmente, la imagen del ver como en sueño denota a menudo la misma investigación filosófica. Οὐαὶ ἀντὶ οὐείπατος es la fórmula socrática que introduce la doctrina de la opinión verdadera en Tht. 201d ss. También con referencia al papel de la erótica, he argumentado en otro ensayo que la filosofía, en Platón, no es vista por lo general como una actividad plenamente autoconsciente (Montanari, 2022).

menudo puedan tener una connotación técnica, irónica o selectiva.⁶⁹ La misma frecuencia de esta reiteración nos obliga a tomar la cuestión muy en serio.⁷⁰

⁶⁹ Irónica: denunciar la falsa sabiduría de los ‘sabios’ o disimular la mayor competencia del ironista. Técnico-metodológica: las reiteradas exhortaciones a empezar el discurso desde el comienzo están conectadas con el motivo de la *σχολή*: tenemos todo el tiempo que queremos para resolver nuestras dudas, repite continuamente Sócrates a sus interlocutores (Tht. 143a, 154e-155a, 172c ss; Phaedr. 227b, 229a, 229e, 258e; Plt. 286b; etc.). En el mismo sentido, Sócrates recomienda (con Pródico) que los discursos no sean ni breves ni largos, sino que tengan la justa medida (Plt. 286a-b), que, como sabemos, es una noción metétrica. Selectiva: el disgusto (*δυσχέρεια*), para discursos demasiados largos puede ser una manera para seleccionar discípulos y auditores, i.e. pueden servir para seleccionar a los discípulos que tengan naturaleza filosófica y rechazar a los aspirantes sin verdadera vocación (por ejemplo, el joven Teages, en el diálogo homónimo, o Dionisio en la Ep. VII 340b-c).

⁷⁰ Recordamos los siguientes pasajes: en el *Hippias mayor* Sócrates declara ser poseído por una *δαίμονία τύχη* que lo mantiene en un estado de perpetua duda (Hp.Ma. 304c), sin saber cómo están las cosas y errando de una opinión a otra (ver también Hp.Mi. 372b-e); “soy un buscador mediocre”, dice en Chrm. 175e; en el *Eutidemo* declara a Critón una situación de incertidumbre radical acerca del arte que pueda darnos la felicidad (e.g. 291b, ὅσπερ εἰς λαβύρινθον); en el *Eutifrón* expresa el deseo de que sus discursos sean más firmes (11d). Otros pasajes significativos: las incertidumbres de Sócrates en Cra. 425b-d, 426b, 440d; sus largas pausas de reflexión en Phd. 84c-d y 95e; también en la *República* la incertidumbre y la duda son protagonistas: I 354b ss (la insatisfacción socrática), II 368b ss (la incapacidad de ayudar la causa de la justicia, las letras grandes y chicas), III 393d y IV 443b-c (el motivo del discurso que procede ὅσπερ πνεῦμα o bajo la guía del dios), V 457b pass., 466d ss, 473c ss (las tres olas de risa), VI 511c y VII 533d (la dificultad del procedimiento dialéctico), VII 517c pass. (las dificultades en la contemplación del Bien).

La dialéctica en general, en Platón, es todo menos que un concepto claro con un significado unívoco.⁷¹ El mismo texto platónico no deja de señalar irónicamente su dificultad todas las veces que lidia de manera directa con este método.⁷² Se trata, además, de un método cuyas implicaciones religiosas y espirituales son ampliamente enfatizadas.⁷³ Por estas razones, al hablar de la dialéctica en Platón resulta extremadamente difícil separar el aspecto religioso del aspecto epistémico. En realidad, son los intérpretes modernos que a veces fuerzan el discurso platónico aislando el aspecto epistemológico como si fuera el más importante.⁷⁴

3. El tono prevalentemente asertivo (nomotético) de las *Leyes* no ofrece gran espacio al esquema narrativo aporético y al motivo de la incertidumbre. Pese a esto, el motivo de la iniciación tiene una cierta importancia en la obra. El último libro, el XII, se cierra justo con la iniciación de Clinias y Megilo a los secretos de la ciencia suprema. El Ateniense expresa claramente el tono monológico del diálogo casi desde el comienzo: “Es

⁷¹ Vegetti (2003, cap. 12) cuenta por lo menos cuatro significados fundamentales y afirma que esta variedad refleja más la “descripción de un proyecto grandioso” que la definición de un método riguroso (p. 183). Cf. también Fronterotta (2001: 34 ss).

⁷² Recordaremos, por ejemplo, la perplejidad de Glaucón en R. VI 511c (μανθάνω ἱκανῶς μὲν οὐ, δοκεῖς γάρ μοι συχνὸν ἔργον λέγειν) y VII 532d (ἀποδέχομαι οὕτω, καίτοι etc.).

⁷³ La dialéctica es un regalo del dios φιλόανθρωπος (Phlb. 16b ss); consiste en una λύσις ἀπὸ τῶν δεσμῶν y lleva de la oscuridad hipogea a la luz de la verdad (R. VII 532b); equivale a una purificación del alma (Sph. 226d ss; Phd. 67c); permite sembrar en un alma adapta discursos verdaderos (Phdr. 276e).

⁷⁴ Francesco Fronterotta (2001), por ejemplo, piensa que es posible separar el aspecto epistemológico del aspecto religioso, considerando este último como uno “sviluppo eventuale” del primero (p. xvii).

necesario hacer de la siguiente manera –dice a Clinias y Megilo– que vosotros os concentréis en comprender lo que digo y yo en demostrarlo” (I 641e). Casi la misma fórmula es utilizada por Timeo.⁷⁵ Incluso en las *Leyes* puede encontrarse de vez en cuando la expresión de una duda sibilina. Por ejemplo, en el pasaje que acabamos de mencionar, tras haber sido interrogado sobre su capacidad de demostrar el nexo entre simposios y educación, el Ateniense contesta diciendo que sólo un dios podría afirmar la verdad sobre este nexo más allá de cualquier duda (641d). Una incierta, aunque constructiva y positiva aproximación del discurso es reconocida en IX 858b-c, con la metáfora de los constructores. El espectro de una extrema dificultad en la búsqueda de la verdad es evocado de manera dramática con la imagen del río torrencioso que ya comentamos (X 892d ss). En uno de los diálogos más sistemáticos de Platón, el *Timeo*, es muy frecuente la referencia al carácter sólo verisímil de las representaciones cosmológicas y fisiológicas (e.g. 29c-d, 30b, 48d, 72d-e), al punto que no es ilegítimo considerar toda la obra como un largo mito ilustrativo. El énfasis sobre la representación verisímil, por supuesto, no equivale a la desubicación producida por una situación aporética, pero muestra que el discurso sigue siendo caracterizado por un cierto, aunque más bajo, nivel de incertidumbre y aproximación. En el *Timeo* este nivel sube drásticamente en la representación de la causa errante (48c-e, 51a-b, 52a-b).

⁷⁵ Ti. 27d. A este tono asertivo, se opone el ‘recíproco preguntar y contestar’ que encontramos, entre otros, en *Tht.* 168d-e.

4. Las imágenes de la tormenta⁷⁶, de la caza⁷⁷, de la lucha y de la batalla⁷⁸ no son más que una parte del repertorio metafórico e iconográfico empleado en la obra de Platón para expresar la situación iniciática de angustia

⁷⁶ El *Alcibiades II* se cierra con Sócrates citando unos versos de Eurípides con sentido de buen auspicio: “estamos en el medio de la tormenta, como sabes” (ἐν γὰρ κλύδωνι κείμεθ', ὥσπερ οἴσθα σύ, 151b). Poco antes, Sócrates había dicho que, sin la ciencia del bien (βελτίστου), almas y ciudades son víctimas del viento de τύχη y de una gran tormenta (146e-147b). La metáfora de la tormenta regresa en Phlb. 29b. La encontramos de alguna manera implícita en algunas imágenes marítimas estereotipadas, por ejemplo, cuando Parménides declara tener miedo, por su edad, en atravesar nuevamente el gran mar de los discursos (Prm. 137a; cf. Prt. 338a). De manera análoga se expresa Sócrates en el *Fedón*, cuando se refiere a la frágil balsa que nos acompaña en la navegación de la vida (85d); la balsa, σχεδία, con su reminiscencia homérica (Od. V y VII), equivale al *lógos* más difícil de confutar, que sin embargo está muy lejos de la solidez (βεβαιότης) del *lógos* divino, que es ἀσφαλέστερον, ἀκινδυνότερον, etc. Una metáfora similar se encuentra también en Tht. 200e, donde la dificultad de la búsqueda es comparada con el pasaje de un río. Asimismo, como ya mencionamos, en Lg. X 892d ss.

⁷⁷ Véase por ejemplo La. 194b; Phd. 66c; Tht. 197b ss (la “doble caza”), 200a; Plt. 264a, 285d; Phlb. 20b; Lg. II 654e, V 728d. También Grg. 464d, 489b, 500e; Euthd. 290b; Phdr. 262c. Véase también el motivo de la verdad que escapa al buen sabueso (o al atleta entrenado) que anda siguiendo sus trazas: Hp.Ma. 294e ss; Phd. 95b; R. IV 432b-e; Prm. 128b-c, 135c ss, Plt. 263b. Asimismo, véase la metáfora del legislador como buen arquero en Lg. IV 705e-706a, 717a, XI 934b, XII 962d. Connotación negativa tiene por supuesto la caza del sofista a los jóvenes ricos (Sph. 221c ss, segundo ejercicio diairético).

⁷⁸ Por ejemplo, Phd. 89b-c, 95b; Tht. 167d ss, 169a ss, 204b, 205a; Phlb. 15a; R. VI 490a-b, VII 534c; Lg. 906a. Se observa como el motivo de la batalla, a veces, acerca ‘peligrosamente’ Sócrates a los eristas. Hay imágenes clásicas del ἀγών del alma para llegar a la contemplación hiperurania en el llano de la verdad: πόνος τε καὶ ἀγών ἔσχατος... θόρυβος οὖν καὶ ἄμιλλα καὶ ἰδρῶς ἔσχατος... πολλὴ σπουδὴ es para el alma llegar a la contemplación (Phdr. 247b, 248a-b). Cf. igualmente la gran lucha, μέγας ὁ ἀγών, del alma hacia la virtud, R. X 608b.

(dificultad, cansancio) en la búsqueda de la verdad.⁷⁹ Las metáforas e imágenes marítimas constituyen un repertorio especial de este léxico, que simboliza incertidumbre, riesgo, irracionalidad e incluso el mal (Montanari 2023a). No es raro que en esta iconografía de la búsqueda se introduzca el motivo del *dolor* (ὠδῖς, ὠδίνειν). En varios pasajes, el proceso del conocer y la duda aporética son asimilados a un estado de embarazo y a la labor de parto (e.g. κῆμα, κῆσις).⁸⁰ En Smp. 206b-e regresa una vez más la imagen del “gran dolor” (διὰ τὸ μεγάλης ὠδίνος ἀπολύειν, 206e) experimentado por el alma que, cuando está apunto de parir, no logra aproximarse a la belleza deseada. En la misma obra, aunque sea en un contexto más cómico, Alcibíades hace énfasis en el nexo entre discursos filosóficos y dolor, declarando haber sido “herido y mordido” por la filosofía como por una víbora (217e-218a). Sin embargo, la imagen más memorable del nexo entre incertidumbre filosófica y sufrimiento físico quizás se encuentre en el *Fedro*, cuando Sócrates describe en términos casi anatómicos y fisiológicos el dolor que el alma, a la vista de lo bello

⁷⁹ Enorme trabajo, πολὺ ἔργον, es definido el ejercicio dialéctico que Parménides se dispone a realizar (Prm. 136c-d); imposible o sumamente difícil (ἀδύνατον, πανχάλεπον), dice Simmias, es el saber con certeza (σαφές) cual sea el destino escatológico del alma (Phd. 85c); la segunda navegación (Phd. 99d) implica el cansancio debido al uso de remos a falta del viento; cf. el dolor implícito en las imágenes del ἀγών en la nota anterior; Sócrates recuerda al joven Dionisio el duro trabajo (ὄσον πόνον) y el régimen de vida (δίαιτα) que la filosofía implica (Ep. VII 340b, 340d-341a); el tema regresa también en la digresión filosófica de la Ep. VII (e.g. 343e, 344b); la φιλοπονία es la cualidad del hombre que quiere ser filósofo (R. VII 535d; en el mismo sentido, cf. VI 497d, τὰ καλὰ χαλεπά, y 504c-d, μανθάνοντι πονητέον); la última arte de la iniciación de Sócrates por parte de Diotima se caracteriza por su extrema dificultad (Smp. 210a/e). En este mismo contexto cabe recordar el motivo frecuente de la prueba (βάσανος, βασανίζειν) a la que hay que sujetar el alma para templarla (e.g. R. IV 435a, VI 503a, VII 537d, 539e-540a; Lg. I 648b, 650a, V 735a, VI 751c; etc.), hacerla consciente de sus propios errores y engaños (e.g. La. 187e-188b).

⁸⁰ Smp. 206c-d; R. VI 490b; Tht. 148e, 151a, 210b.

(la verdad), experimenta justo en el punto en que un tiempo se desarrollaba su ala metafísica. El efecto de este re-despertar del ala caída es comparado con la molestia de los niños cuando les empiezan a salir los dientes (251a-e). Finalmente, la famosa historia alegórica de la caverna en el libro VII de la *República* describe un proceso de conocimiento que se afirma tras repetidos avances dolorosos asociados con la ceguera (515c/e, 516a). La parte final del mito, sin embargo, contradice el resultado habitual de la iniciación, pues el sabio, tras su regreso a la cueva, vive en una situación de rechazo y amenaza. En lugar que demarcar el acceso del individuo en el grupo, la iniciación sella aquí el aislamiento del sabio en la comunidad política. El paso hacia una forma de vida superior no produce ni es producida por la integración comunitaria, que es la finalidad de cualquier rito de tránsito.⁸¹

5. Otro posible contraste entre el mito de la caverna y la lógica iniciática es la ausencia del secreto, reflejado en el momento en el que el sabio regresa a la cueva para relatar a sus viejos compañeros de esclavitud lo que ha contemplado arriba-afuera. No se explica con claridad de qué manera lo hace, pero el hecho de que su vida esté en peligro nos da pie para pensar que esta misión mundana se caracteriza por una cierta publicidad. En otros pasajes platónicos, sin embargo, la dimensión del secreto es más enfatizada y, en general, puede decirse que desarrolla un papel de suma importancia. Los textos parecen sugerir que el secreto es aquí una reserva

⁸¹ Burkert habla de una secuencia típica en el proceso de iniciación, es decir “separación, periodo intermedio y reintegración” (2009: 347). Scott Atran enfatiza el alivio proporcionado por la aceptación social, una compensación que llega tras el intenso estrés emocional de los rituales de pasaje (Atran, 2002; Atran y Norenzayan, 2004). Al contrario, el aislamiento y la extrañeza del filósofo en el marco de su ciudad son un motivo típico en Platón: es el signo evidente que la reflexión de este autor se mueve en un contexto cultural caracterizado por un marcado individualismo. Sin embargo, motivos opuestos, que afirman fuertes tendencias anti-individualistas, son igualmente presentes e importantes.

prudencial, sin implicaciones rituales (que sin embargo tampoco pueden ser excluidas a ciencia cierta).⁸² La dimensión secreta e iniciática de una enseñanza constituye un factor muy significativo psicológicamente en grupos cerrados (religiosos o no), ya sea para los internos, que se sienten unidos y recompensados con un estatus de excepcionalidad, o para los externos, que quieren acceder al grupo y entrar en contacto con el carisma del maestro. Desde el ambiente externo el grupo es visto con una mezcla de fascinación y sospecha. El secreto no sólo defiende al grupo, sino que lo motiva y da seguridad a sus miembros. No sólo protege al grupo de las miradas indiscretas del ambiente exterior, sino estimula la imaginación de los profanos. Quien se esconde, en cierto sentido, hace que otros lo busquen y se interesen de él.

⁸² La dimensión secreta de la enseñanza parece concebida para evitar que otros entren en contacto con nociones que no pueden entender (Ep. VII 341d-e, 344a, 344d ss, Lg. XII 968d-e). A veces puede tomar una forma críptica (Ep. II 312d, si auténtica). Trata también de impedir que el filósofo corra peligros inútiles en contextos políticos que no son propicios para su acción (R. VI 496d-497a). Como observa Görgemanns, “mantener algo secreto habría sido causa de sospecha política en Atenas. Platón y Jenofonte recalcaron en la defensa de Sócrates que éste siempre había enseñado en la esfera pública” (cit. p. 109). Efectivamente, Platón no pierde ocasión para subrayar los riesgos que el filósofo corre en diferentes sistemas políticos: su maestro Sócrates (Grg. 486b), su discípulo Dión (santo entre impíos, Ep. VII 351d) y él mismo en Siracusa. Los neoplatónicos de época imperial, por el contrario, creían que Platón habría hecho suya la práctica pitagórica de “guardar secreto” (p. 108). Cualquier partido que se tome a propósito de esta cuestión (secreto ritual o simple prudencia), el discurso queda en una dimensión puramente conjetural. En efecto, lo que es relativamente cierto es que existía un nivel de la enseñanza filosófica que Platón reservaba a unos pocos selectos y de forma oral, es decir, una dimensión relativamente secreta de la doctrina. Platón no ejerce su misión en gimnasios y plazas, a la luz del sol, como hacia Sócrates, sino prefiere evidentemente contextos cerrados (su escuela, la corte de un tirano, los círculos más selectos de sus discípulos).

6. En varios pasajes se puede reconocer un sentimiento ambiguo de *precariedad* referido a la verdad que se acaba de conquistar, como si su adquisición (κτη̃μα) no fuera estable ni asegurada por completo. Pensemos, por ejemplo, en el motivo de la expulsión (ἐκβολή) de la verdad (R. III 412e ss), con base en la cual puede verificarse que un hombre, candidato a ser guardián de la ciudad, sea privado de su creencia en algo verdadero.⁸³ Es algo que puede ocurrir sólo de manera involuntaria y en virtud de una violencia, pues, con base en el conocido principio socrático, nadie puede privarse voluntariamente del bien. La razón de esta posibilidad, sin lugar a duda, se ha de atribuir al estadio todavía propedéutico, inmaduro, de la formación del guardián-filósofo. En este nivel inferior, ya se posee la opinión verdadera, pero no la ciencia, por medio de la cual somos capaces de justificarla (ver, por ejemplo, Men. 99a, donde la opinión verdadera es considerada como una especie de inspiración divina que ocurre ἀπὸ τύχης, a saber, finalmente, θεῖα μοῖρα, 99ε). En el alma del verdadero guardián, por el contrario, la opinión debe quedar impresa de manera indeleble como la tinta más resistente (429d ss, metáfora de los tintoreros).

Un pasaje de extraordinario interés, sobre el cual nunca se insistirá demasiado, lo leemos en el *Simposio* (207e-208b), donde el olvido (λήθη) es definido como la pérdida de un conocimiento (ἐπιστήμης ἔξοδος). Ἐπιστέμη es una palabra que en Platón tiene el significado fuerte de un conocimiento cierto, verdadero, es decir, obtenido dialécticamente: el alcanzar lo inteligible detrás de lo sensible, lo uno detrás de los muchos. Diotima, sin embargo, explica a Sócrates que las ἐπιστήμαι se olvidan continuamente, pero, a través de una cuidadosa aplicación (μελέτη,

⁸³ Esta posibilidad parece plantearse también en Lg. IX 864b. El motivo de la expulsión de la verdad es antitético al motivo de la expulsión de la opinión errónea (τῆς δόξης ἐκβολή), es decir, al remedio-purificación (καθαρός) contra la ἀμαθία, término que cabe traducir no como ignorancia, sino como una verdadera incapacidad cognitiva, análoga al autoengaño o “mala fe”. Ver, por ejemplo, Sph. 229c-230c. Sobre la ἀμαθία como mala fe y su conexión con la suerte-fortuna (τύχη), ver Montanari, 2023b.

μελετᾶν), pueden volver a aprenderse. Sin embargo, se trata sólo en apariencia de las mismas ciencias: en realidad son nuevas y substituyen a las viejas. Es ésta, dice la sacerdotisa, la única manera en que las cosas de los mortales, ya sean corpóreas (κατὰ τὸ σῶμα) o espirituales (κατὰ τὴν ψυχὴν), se pueden salvar (σῶζεται) y pueden participar de la inmortalidad. La ἐπιστήμη humana, es decir, la manera por excelencia en que los hombres pueden substraerse a la precariedad de una existencia encadenada al devenir, consiste en realidad sólo en una apariencia de continuidad constantemente reconquistada al olvido. El trasfondo desencantado de esta reflexión recuerda, entre otros, un pasaje del *Político*, donde se afirma que las cosas de este mundo andan sujetas a una constante inestabilidad (μηδέποτε μηδὲν ἠσυχίαν ἄγειν, 294b).⁸⁴ Con base en esta constatación, el Extranjero argumenta contra la ley, asemejada a un hombre terco e ignorante, y en favor de la inteligencia del buen político, que es capaz de adaptarse a las circunstancias.

No cabe duda de que estos pasajes son excepcionales. En general, los textos parecen afirmar la permanencia y la estabilidad de la posesión de la verdad, una vez que ésta se haya instalado en el alma.⁸⁵ La posesión precaria de la verdad (la ciencia), el riesgo de su pérdida, son motivos que, más bien, parecen proyectados en el más allá, es decir, en el viaje escatológico del alma, viaje que implica casi estructuralmente el momento del olvido. Antes de encarnarse en una nueva vida, las almas olvidan la verdad y tendrán que volver a adquirirla con enorme pena por medio de ἀνάμνησις, estudio y riguroso régimen de vida (ἄσκησις). Sólo muy pocos, de todas formas, serán capaces de recordar aquí-abajo lo que han visto allá-arriba (Phd. 75d-e; Phdr. 250a).

7. Aun así, persiste la idea de que, en esta vida, la adquisición de la verdad sea algo enormemente difícil. Esta dificultad parece percibida en grados

⁸⁴ Cf. también R. VIII 546a.

⁸⁵ E.g. Phdr. 278a; Ep. VII 344d-e; y, en un sentido más ético, cf. R. III 412e, IV 430a-b, VIII 549b; Lg. 728d.

diferentes, el sentimiento de precariedad adquiere un peso diverso cada vez. En el *Fedón*, por ejemplo, un diálogo atravesado por una incertidumbre radical sobre la posibilidad de la ciencia, la competencia del filósofo es descrita en términos de una aproximación a la verdad, mientras la posesión de la verdad como tal sólo es posible tras la muerte y la completa separación del cuerpo (65b-67b), que es como decir que es virtualmente imposible. En este mundo, la ciencia de la verdad puede establecerse sólo de manera imperfecta. El mismo mensaje parece expresarse en la *Apología*, cuando Sócrates se defiende de los que, malinterpretando el oráculo, lo definen “sabio” y afirma que la sabiduría de los hombres no tiene valor, puesto que el único sabio es el dios (23a-b). Afirmaciones similares se expresan en otros pasajes, donde, aunque admitiendo que podamos llegar a la verdad, se pone en duda nuestra capacidad de decirla, representarla, concebirla, haciendo participes a otros de ella. Se trata de *tópoi* que son importantes en Platón, sobre todo por ser relacionados con la inefabilidad en sus varias posibles acepciones.⁸⁶ En el *Fedro*, por ejemplo, se dice que lo inmortal no puede ser dicho-concebido (λελογισμένου) a través de un concepto o discurso racional (ἐξ ἐνός λόγου), sino que, de esto, sin nunca haberlo visto ni pensado adecuadamente, nos plasmamos un dios en el que alma y cuerpo componen una misma eterna naturaleza (246c-d). En otro pasaje del *Timeo*, en el que ya R. Otto se había detenido,⁸⁷ se afirma que “ya es difícil (ἔργον) encontrar (εὑρεῖν) al creador y padre de todo esto, pero es imposible (ἀδύνατον), una vez que lo hemos encontrado, el decirlo (λέγειν) a todos” (28c). En este pasaje se afirma la incomunicabilidad más que la ininteligibilidad del dios.⁸⁸ Por otra parte, en el *Crátilo* se proyectan tres caminos para investigar rectamente acerca

⁸⁶ Ver infra, cap. 10. Hemos desarrollado estas cuestiones más recientemente en varias ocasiones (Montanari, 2021a, 2021b, 2022).

⁸⁷ Otto, 2001: 127.

⁸⁸ Otto pensaba que lo santo, en toda religión, tiende a permanecer ἄρητον, inefable, inaprensible, y las palabras que sirven para expresarlo no son más que “ideogramas” incapaces de denotarlo exactamente (2001: 13, 52 ss, 127).

de los nombres divinos y de los tres emerge una substancial desconfianza sobre nuestra capacidad de decir algo acertado a propósito (400d ss).⁸⁹ Conocer al dios es muy difícil, pero no imposible, lo que probablemente es imposible es la comunicación de esta ciencia.

8. En otros pasajes, la verdad parece un objetivo hacia el que es sólo posible acercarse por medio de aproximaciones e imágenes subrogadas. Acorde con esto, encontramos el cierre del *Filebo* (64c), que lleva el lector ante los vestíbulos (ἐπὶ τοῖς προθύροις) del Bien. En el *Timeo*, como ya mencionamos, se reitera a menudo que con respecto a los dioses y al origen del todo no disponemos de argumentos exactos y no controversiales, sino que hay que contentarse sólo con discursos verisímiles (29c-d, 30b, 48d, 72d-e). En las *Leyes* y en la *República* se ofrecen dos imágenes subrogadas para entender una realidad que en otros términos no sería comprensible a los interlocutores. En el primer caso (Lg. X 897d-898a) se trata de la naturaleza del movimiento de la mente, un argumento demasiado difícil, que ninguno de los dos interlocutores, Clinias y Megilo, podría entender sin la ayuda del Ateniense. Éste se la explicará entonces a través de una imagen adecuada y más sencilla, un símil, una metáfora: el movimiento circular alrededor de un centro es lo más afín y semejante que se puede encontrar (πάντως ὡς δυνατόν οικειοτάτην τε καὶ ὁμοίαν). En la *República* (VI 506d ss) ocurre exactamente lo mismo, la idea del Bien es demasiado grande para ser contemplada directamente por Glaucón y Adimanto “en las circunstancias actuales” (κατὰ τὴν παροῦσαν ὁρμὴν): aquí también es necesario proporcionar una imagen subrogada, el Sol, la

⁸⁹ En el *Crátilo* (400d ss) se afirma que existen tres caminos para investigar rectamente sobre los nombres de los dioses: (1) la manera más bella (τὸ κάλλιστον τρόπον) es reconocer que nada sabemos acerca de los dioses y sus nombres (cf. también 425b-c); (2) el segundo es invocarlos según el νόμος, es decir, según la bella costumbre a la que estamos habituados en nuestras oraciones, pues ignoramos cuál es la verdad sobre ellos; (3) analizar sus nombres como si se tratara de un juego, sin pretender que son los nombres divinos verdaderos, sino los que los hombres les dieron.

más semejante (ὁμοιότατον) que se pueda encontrar. Ante la comprensión del objeto divino el discurso toma entonces una dirección metafórica y aproximada. No se trata aquí de una inequívoca afirmación de inefabilidad, pues el empleo de imágenes substitutas puede explicarse con la inadecuada preparación espiritual de los interlocutores: quizás entre iniciados el movimiento de la Inteligencia y el Bien son algo verbalizable y representable.

De hecho, el aspecto más interesante de estas metaforizaciones de la verdad divina, como algo lejano a lo que nos acercamos sólo por aproximación y analogía, es que se acompañan, en ambos casos, con declaraciones explícitas acerca de su perfecta y necesaria inteligibilidad, algo que contrasta abiertamente con toda posible noción de aproximación, precariedad e incertidumbre. En las *Leyes* (XII 966a-b), el Ateniense dice de manera muy clara que los φύλακες no sólo deben poder pensar (ἐννοεῖν) la unidad de lo bello y de lo bueno, sino demostrarla verbalmente, y repite la misma cosa en relación a la verdad en general, i.e. si son capaces de conocerla (εἰδέναι) serán también capaces de explicarla (ἐρμηνεύειν) con palabras y ponerla en práctica.⁹⁰ En la *República* esta misma persuasión se encuentra expresada aún más radicalmente. Se recordará que del conocimiento de la idea del Bien (VI 505a), Sócrates hace depender la misma legitimación de los filósofos como jefes de Estado: si éstos pueden y deben gobernar es debido a que conocen —y son los únicos que conocen— el Bien. Podría decirse sin exagerar que alrededor de esta cuestión, la ciencia del Bien, gira toda la obra, sus premisas teóricas, así como sus implicaciones políticas. Sin este conocimiento, todas las demás ciencias no nos serían de ninguna utilidad.⁹¹ Y no se habla de un conocimiento

⁹⁰ Es este énfasis sobre la *justificación*, por supuesto, que distingue la filosofía religiosa (racional) de un sistema religioso tradicional de creencias.

⁹¹ Se trata del motivo desarrollado también en el *Cármides*. Al final de este diálogo, Sócrates afirma que sin la ciencia del bien y del mal, de la cual depende nuestra felicidad, ningún otro conocimiento, aunque se tratara de la perfecta competencia en las cosas del mundo, tendría valor y utilidad (Chrm. 173c-d): “Si quieres podemos ponernos de

aproximado, sino de un saber exacto y perfecto (504c-e). En este ámbito, de hecho, nada imperfecto puede servir como medida (*ἀτελὲς γὰρ οὐδὲν οὐδενὸς μέτρον*, 504c) y es necesario ofrecer la más completa ejecución (*τελεωτάτην ἀπεργασίαν*), pues las cosas más importantes requieren también la máxima precisión y pureza (*ἀκριβέστατα καὶ καθαρώτατα*). La idea del Bien, aunque sea causa de la ciencia y de la verdad (*ergo* sea superior a estas), es ella misma cognoscible (*γινωσκομένην*, 508e). Estos pasajes confirman la interpretación hegeliana, según la cual, en Platón, el dios no excede nuestra idea (o concepto) del mismo, sino tiende a coincidir con ella (ver *infra*, cap. 5: 108-9; cap. 8: 163-4).

9. Los puntos anteriormente examinados muestran un contraste entre afirmaciones opuestas: por un lado, la verdad es una posesión precaria, por otro es estable; por un lado, es difícil (pero no imposible) conocerla, por otro es incomunicable; por un lado, es únicamente posible acercarse a ella metafóricamente, por otro es necesario conocerla con la máxima precisión. La razón de este contraste estriba quizás en la co-implicación entre sentimiento de la dependencia y la competencia del creyente (ver *infra*, cap. 8: 163-4; cap. 10: 175). Se trata de una dinámica psicológica inherente a la experiencia religiosa como tal,⁹² porque de la divinidad, como vimos, es necesario garantizar, al mismo tiempo, la certeza de su

acuerdo en que el arte adivinatoria sea un saber (*ἐπιστήμη*) de lo que tiene que pasar y en que la sensatez (*σωφροσύνη*), sabiendo de ella, tenga a raya a los charlatanes, y, a los que sean verdaderamente adivinos, nos los presente como precursores del futuro (*προφήτας τῶν μελλόντων*). Convengo en que el género humano, así preparado, obraría y viviría más sabiamente (*ἐπιστημόνως*), porque la sensatez no permitiría que, bajo su vigilancia, se colapse, como colaboradora nuestra la incompetencia (*ἀνεπιστημοσύνη*). Sin embargo, que, obrando así de sabiamente, obraríamos bien y seríamos felices, eso, querido Critias, es cosa que aún no podemos saber” (trad. E. Lledó Íñigo, Gredos, p. 363 s, con algunos cambios míos).

⁹² William James parece limitarla a la experiencia mística, cuyas primeras dos características son la *ineffability* y su opuesto, la *noetic quality* (cit. p. 371). Burkert menciona

presencia, su cercanía e inmanencia (que nos permite conocerla), así como el sentimiento de su inefable lejanía y trascendencia (que enfatiza nuestro abandono y dependencia). Para ver las cosas de esta manera, sin embargo, hay que reconocer que la religiosidad condiciona radicalmente el discurso filosófico de Platón y este es exactamente el punto donde muchos interpretes divergen. Si se acepta que el sentimiento religioso pueda condicionar a la raíz la epistemología platónica, pasajes y motivos tan contrastantes como los que acabamos de mencionar dejan de constituir un enigma hermenéutico y se abren a una comprensión de carácter antropológico y psicológico: el sentimiento religioso de la verdad implica que el dios sea conocido y al mismo tiempo quede más allá del conocimiento.

10. Antes de terminar, es necesario mencionar un último aspecto de incerteza y precariedad, en el que nos hemos enfocado recientemente con mucho más detalle (Montanari 2023b). Los textos platónicos sugieren a menudo que es posible toparse con la verdad como siendo arrastrados por el viento divino de los discursos (λόγοι). En un pasaje del *Parménides*, antes de que el viejo filósofo empiece sus ejercicios dialécticos, Zenón recomienda a Sócrates la utilidad de la divagación, del andar errando (πλάνη), sin el cual sería imposible reconocer la verdad, aun cuando se topara con ella (136e). Que la verdad sea algo con lo que se tropieza quien la busca, es una persuasión que se justifica únicamente con la persuasión que la búsqueda como tal sea un proceso opaco, poco transparente al sujeto que la conduce, y heterónomo, dependiente de fuerzas que no está en poder del sujeto controlar.⁹³ Es un motivo bastante común, en Platón, que el discurso filosófico se desarrolle casi por una fuerza externa que lo

la inefabilidad y su “antítesis”, la comunicabilidad, como los primeros dos aspectos que caracterizan toda religión (2009: 22-25).

⁹³ En el *Sofista*, el Extranjero recomienda a Sócrates aplicar el método diairético de preferencia haciendo cortes amplios, pues existen mayores probabilidades de toparse con los rasgos característicos de las cosas (ιδέαις... προστυγχάνοι, 262b).

orienta misteriosamente, llevándolo hacia la verdad o la aporía. En R. III 394d, Sócrates afirma que es necesario movernos hacia donde el discurso nos lleva como un soplo de viento (ὥσπερ πνεῦμα). En R. IV 443b-c la definición de justicia aparece encontrada como en sueño y bajo la guía de un dios. En las *Leyes* el motivo es igualmente presente y no hay razón para sospechar intenciones irónicas: el discurso se mueve ὥσπερ κατὰ θεόν (III 682e, IV 722c), es aparentemente errático (πλάνη τοῦ λόγου, III 683a), no procede sin inspiración divina (οὐκ ἄνευ τινὸς ἐπιπνοίας θεῶν, VII 811c, ὥσπερ φερόμενον, IX 857b-c). En todos estos casos, como puede verse, la argumentación parece desarrollarse bajo la guía de τύχη benigna. El discurso del filósofo no es enteramente racionalizado ni transparente a sí mismo (autoconsciente) ni dueño de sí mismo. Si logra centrar a su objetivo, esto lo debe también a un favorable viento divino. Como la poesía, el discurso del filósofo permanece en buena medida inspirado. De ahí las palabras de Timeo: “Nosotros dependemos en gran medida de la casualidad y en cierto modo hablamos al azar” (Ti. 34e).

IV. El sentimiento del umbral: el esquema mental de la iniciación

1. El motivo de la iniciación, mediante la presencia de una especie de esquema mental, parece condicionar mucho la escritura, la forma y los contenidos de los textos platónicos. Se trata de una disposición a pensar el conocimiento verdadero como un camino difícil, hecho de pruebas, que lleva quien lo realiza de un estado de falta (o exclusión) a la conquista de un nuevo estatus moral y espiritual (o inclusión). La disposición puede ser pensada mediante una secuencia. Van Gennep (1981, 1st ed. 1909) proponía notoriamente tres estadios: separación > *marge* > incorporación. Sugerimos aquí un esquema cuatripartito: exclusión > preparación > prueba > inclusión.

En los momentos centrales de la secuencia, preparación y prueba, hay la asperidad del camino, con sus eventuales connotaciones dramáticas (dolor, ansiedad, por un lado; visión, revelación, por otro), que lleva finalmente a una solución, a veces interpretada como una muerte simbólica y un renacimiento. Si también existiesen, en el marco de la Academia o en grupos más selectos al interior de la escuela, rituales y ceremonias concretas, es algo que no sabemos y, por eso, tampoco podemos excluir.⁹⁴

⁹⁴ Görgemmans escribe: “mucho habla a favor de que la filosofía fuera entendida en la Academia como servicio religioso y que en encuentros y fiestas se celebrasen tradicionales ritos de este tipo” (2010: 26).

Sin embargo es difícil negar que el texto platónico tienda a dar un sentido iniciático al camino del filósofo, del hombre de ciencia, y a la ciencia misma. Además de los aspectos mencionados en el capítulo anterior, los textos platónicos enfatizan la importancia de la cuestión por lo menos en dos maneras: una explícita (A), otra implícita (B).

(A) La manera explícita es, por así decir, interna a la afabulación narrativa. Puede tratarse de la invitación explícita, más o menos irónica, más o menos seria, que el maestro dirige al discípulo de dejarse iniciar, por ejemplo, Sócrates a Menón (Men. 76e) o Diotima a Sócrates (Smp. 209e-210a). Que la relación entre maestro y discípulo tome la forma de una relación *lato sensu* iniciática es evidente también en la relación de Sócrates con los jóvenes⁹⁵ bellos, los *kalokagathói*, como por ejemplo Alcibiades, Clinias (el primo de Alcibiades, hijo de Axioco), Cármenes, Lisis, Menón, Teeteto y otros. Por otra parte, significativos son también los rechazos del maestro. Piénsese en el rechazo socrático de la *συνουσία* con Teages, en el diálogo homónimo. Asimismo, las introducciones a los ‘secretos’ de la filosofía pueden también dirigirse a discípulos más ancianos, como es el caso de Clinias y Megilo al final de las *Leyes* (XII 968b ss). Los miembros del Consejo nocturno, una vez instruidos por el iniciado Clinias, tendrán la tarea de vigilar esta revelación y el texto los define como “iniciados de las leyes” (τῶν περὶ νόμους ἐποπτευόντων, XII 951d). En muchos casos la práctica filosófica es explícitamente pensada en analogía con la visión iniciática y a través el léxico de los misterios.⁹⁶

Lo mismo ocurre también con la ‘mala’ filosofía, por ejemplo, las de los materialistas y heracliteos, asociada con una enseñanza secreta, ἐν ἀπορρήτῳ (Tht. 152c ss, 155e, 156a), o la de los sofistas, cuya torpeza es

⁹⁵ La preocupación central de las religiones consiste evidentemente en la integración y formación religiosa de los jóvenes (Burkert, 2007: 346).

⁹⁶ Por ejemplo, Grg. 480c, 493b, 497c; Phd. 69c; Phdr. 249c, 250b-c; Smp. 209e ss; Tht. 163e-164a, 164d; Epin. 986d. Sobre el pasaje del *Epinomis*, ver Des Places 1969: 255. Acerca de las referencias (implícitas) a los misterios de Eleusis en el *Fedro*, cf. Morrow, 1960: 454, n. 183.

comparada con la condición del μύστης, que es privado de la facultad de ver (Sph. 239e). En el *Eutidemo*, los ataques erísticos de Eutidemo y Dionisodoro contra el joven Clinias son igualmente presentados como juegos iniciáticos sin importancia y comparados con el ritual coribántico de la entronización (θρόνωσις, 277d-e). En la *República*, la influencia corruptora de las malas compañías sobre el joven oligárquico, que conquistan su alma y la vacían, es paragonada con la iniciación a los grandes misterios (VIII 560d-e). Por supuesto, en estos casos las metáforas son irónicas y sirven para estigmatizar. Es decir que, a lado de una transposición filosófica positiva (predominante) de la secuencia iniciática, existe también una referencia irónica negativa a los misterios.

Más allá de la ficción narrativa, la iniciación filosófica del tirano –con su inevitable y dramático fracaso– es un motivo importante en las *Cartas*, que supuestamente reflejan situaciones reales en ambientes platónicos. Por ejemplo, Platón comunica su doctrina a Dionisio por enigmas, en lenguaje casi encriptado, de manera que el no-iniciado (ἄναγνος) sea incapaz de entender. Así, en caso de que la carta caiga en las manos equivocadas no será posible decodificarla (Ep. II 312d). En relación a la trágica muerte de Dión, Platón lamenta las falsas amistades que se generan con la participación en los misterios (ἐκ τὸ μυσῆν καὶ ἐποπτεύειν), poniéndolas en contraste con la verdadera φιλία producida por la filosofía (Ep. VII 333d ss). Una vez más, entonces, la asociación entre filosofía e iniciación puede tener un valor positivo o negativo: las dos pueden ser compatibles o incompatibles, asemejarse o excluirse recíprocamente. Existe también una tercera posibilidad, cuyo sentido es más difícil de descifrar. En el *Simposio*, Alcibiades compara el efecto iniciático de las palabras de Sócrates con el poder encantador de las melodías áulicas del sátiro Marsias. Por medio de esta comparación, los discursos de Socrates son relacionados con un poder irracional o, por lo menos, capaz de producir, en quien los escucha, efectos y reacciones irracionales. Al respecto, cabe señalar que la flauta (el αὐλός) es instrumento generalmente prohibido tanto en Platón (R. III 399d) como en Aristóteles (Pol. VIII 6.1342a-b), justamente por el tipo de reacciones que puede producir en quien escu-

cha.⁹⁷ Sin embargo, es justo a este instrumento al que Alcibiades asemeja los discursos de su maestro. Este pasaje es uno entre muchos otros, donde se enfatiza el encanto o el hechizo producido por el discurso del filósofo.⁹⁸

(B) El esquema iniciático emerge también de manera más alusiva e indirecta, por ejemplo, a través de la importancia que los textos platónicos atribuyen a los sueños, a los viajes del alma y a las experiencias de incubación, o mediante el uso frecuente de imágenes como cavernas, espacios subterráneos, ascensos, cadenas (*desmoi*), visiones, purificaciones. Se trata de usos en parte ya consagrados por filósofos anteriores, en particular Heráclito y Parménides, pero a veces se dan reinterpretaciones innovadoras, como muestra por ejemplo la imagen de la caverna.⁹⁹ El filósofo, como el iniciado, es quien ha pasado de la ignorancia a la ciencia, de la sombra a la luz, de la atadura a la liberación, del sueño al despertar.

Sócrates es definido o se define a menudo a sí mismo como capaz de adivinación, y en muchos casos esto ocurre sin que algún marcador nos muestre una posible intención irónica (e.g. Alc.1 127e, Phdr. 242c, Tht. 142c). En esta capacidad del maestro parecen tener un papel central los sueños, entendidos como un medio de comunicación con la divinidad y acceso a una realidad invisible para los mortales. En la religiosidad popular, el sueño tiene un papel central en las experiencias de incubación y de sanación (por ejemplo, en los santuarios de Asclepios). En el *Fedón*

⁹⁷ El αὐλός está también asociado a los banquetes de mala calidad en Prt. 347d.

⁹⁸ Sobre Sócrates maestro-chaman cuyo *lógos* hechiza y cura, cf. Grimaldi 2008. Como ejemplos textuales, ver, por ejemplo: Chrm. 155e, 156b, 157a, 157b, 157d, 158b, 176b; Men. 80a; Grg. 484a; Phaed. 77e, 78a, 114d; Smp. 203a; Tht. 157c. El motivo del hechizo tiene un papel central en las *Leyes*, pues coincide con la función pedagógico-persuasiva de los preámbulos y con el aspecto musical del νόμος (Montanari, 2018: I §56). Ver e.g. Lg. II 659e-660a, 664b, 665c, 670d-671a, VI 773d, VII 799e, X 903b, etc. En los pocos pasajes donde menciona Sócrates, Dodds (1957) insiste sobre los aspectos irracionales (δαίμόνιον, participación a los rituales coribánticos, creencia en sueños y oráculos, estados de disociación, etc.).

⁹⁹ Männlein-Robert, 2012.

(60c ss) se presenta un Sócrates que, en la cárcel, bajo las indicaciones de sueños repetidos, compone ποιήματα inspirado por las fábulas de Esopo y un proemio en honor de Apolo. Se dice además que ya componía poemas desde hace tiempo, pensando que la filosofía es μέγιστη μουσική, y que ahora deja los λόγοι para volver a ser μυθολογικός (61b). Más adelante, en un contexto muy lejos de toda posible ironía, Sócrates se define a sí mismo consagrado a Apolo, como los cisnes, y poseedor del poder de la adivinación (84e, 85b). Testimonios análogos sobre los sueños adivinatorios de Sócrates los encontramos en otros pasajes (Ap. 33c, 39c; Cri. 44a-b). A través de los sueños, se exalta la capacidad divinadora del alma como tal, de acuerdo con el sentido chamánico y arcaico del término (μαντικόν γέ τι καὶ ἡ ψυχή, Phdr. 242c). Esto añade otra faceta a la compleja noción platónica de la ψυχή, encargada de mediar entre varios niveles de la realidad. También el *Timeo* muestra una cierta atención para la adivinación, cuya raíz, a nivel del organismo, es colocada en el hígado (72b-c), aunque el texto la limite a la interpretación de los sueños de un hombre moralmente sano. En la *República*, sin embargo, se da testimonio en contra de estas valoraciones positivas de la manía: ninguno que sea μαινόμενος puede ser θεοφιλής: la divinidad no manda signos a los hombres, ni en la vigilia ni el sueño (R. II 382e).

Un ejemplo de incubación (en estado de muerte aparente) lo ofrece Er, el soldado de Panfilia que relata el famoso mito al final de la *República*. La salida de un espacio subterráneo como de una especie de incubación y renacimiento es presente también en el mito fenicio (R. III 414c ss) y en el de la caverna (VII 514a ss). Platón se refiere a menudo a variantes del mito de los nacidos de la tierra (e.g. Smp. 191b-c, Plt. 269b, 271a-b, Ti. 22a-b, Criti. 113c-d, Lg. II 663e). La palabra γηγενής, nacido de la tierra, caracteriza en Platón la condición humana, la posibilidad del hombre de acercarse a la divinidad (representada como un ascenso desde los espacios hipogeos, ἐκ τοῦ καταγείου, R. VII 532b), así como su lejanía de los dioses celestiales (Lg. V 727e). La tierra simboliza el elemento corpóreo, pero también la procreación (Mx. 237d ss, Tht. 149e). En el mito de Aristófanes, contando en el *Banquete*, lo masculino deriva del Sol y lo feme-

nino de la Tierra (Smp. 190b). Para los hombres, la tierra es madre y tiene que ser honrada como tal (R. III 414e, V 470d-e, IX 575d; Lg. 740a). Se trata, nos dice Sócrates, de una creencia (φῆμη) que es necesario contar para que los hombres cuiden su ciudad y sus relaciones recíprocas (R. III 415d). En algunos pasajes, como el ya mencionado R. V 470d-e, el mito adquiere también una intensa connotación panhelénica. La patria del sabio, sin embargo, es el cielo, no pertenece a la tierra (IX 592a-b). Se trata, por supuesto, del cielo metafísico, porque el cielo físico participa del elemento corpóreo (Plt. 269d-e). El cielo y la tierra son ambas creaciones del Demiurgo, del Νοῦς-Padre (R. X 596a-d, Ti. 28c). Los materialistas, por no considerar otra cosa que el elemento corpóreo, son definidos en el *Sofista* como los que arrastran todo del cielo invisible a la tierra (οἱ μὲν εἰς γῆν ἐξ οὐρανοῦ καὶ τοῦ ἀοράτου πάντα ἔλκουσι, 246a), o también como σπαρτοὶ τε καὶ αὐτόχθονες (247c) y γηγενεῖς (248c). Entre ellos y los “amigos de las Ideas” hay una verdadera gigantomaquia (246a).¹⁰⁰

La metáfora de las cadenas, en fin, es una de las más importantes en Platón. La noción tiene una evidente derivación mágico-religiosa. Las cadenas simbolizan algo que nos tiene atado al mal, como un hechizo o la ignorancia, de lo que hay que liberarse para ver la luz o adquirir nuevamente la salud. Es la misma lógica del sacrificio expiatorio, reconocida por ejemplo en *Fedro* (244d-e) y *Leyes* (IX 854b). La importancia religiosa del motivo es evidente y por eso Burkert le dedica varias páginas (2009: p. 208 ss.). En Platón, la metáfora de la liberación de los δεσμοί coincide a menudo con otras, como el ascender de espacios hipogeos, el despertarse de un estado de sueño, el salir de la oscuridad a la luz (ver e.g. Rep VII 532b). Sin embargo, existe también una metaforización positiva de las cadenas. Véanse, por ejemplo, los δεσμοί con los que el Demiurgo asegura eternamente el cosmos visible al alma del mundo (R. X 616b-c, Ti. 38e, 41b), los “lienzos” perfectos de la analogía, introducidos por un

¹⁰⁰ Sobre el origen, probablemente neolítico, del mito de los nacidos de la tierra, ver Eliade, 1999: 69, 84, 93.

término mediador (Ti. 31c), o, en fin, los “lienzos” de la ciudad, asegurados por la opinión verdadera, por el νόμος, por las costumbres tradicionales y por la acción de los εὐθύνοι (respect. Plt. 309c ss, Lg. I 632c, VII 793b, XII 945d-e). Finalmente, no hay que olvidar el desprecio que a menudo los textos platónicos muestran hacia las prácticas mágicas comunes, como ἐπαγωγαί y κατάδεσμοί para dañar a alguien (R. II 364c). En las *Leyes* se prevén penas muy severas contra estas prácticas (X 908d ss, XI 932e ss).

2. Si éstas son las referencias directas e indirectas a las iniciaciones, más difícil es comprender exactamente cuál fue la actitud platónica ante los cultos iniciáticos concretos, por ejemplo, Eleusis, y a las corrientes más subversivas de la religiosidad helénica (como los cultos dionisiacos y el orfismo).¹⁰¹ Ciertamente esta actitud puede haber variado en el tiempo y no es necesario pensar que haya sido siempre la misma. De todas formas, con respecto a las ceremonias iniciáticas, los textos comunican una ambigüedad quizás insuperable. Por un lado, la secuencia de la iniciación como ritual viene transpuesta (y conservada) en la representación de la búsqueda filosófica. Por otro lado, hay a menudo una evidente ironía sobre el misticismo irracional de las ceremonias. De ahí la ambigüedad semántica que tienen los pasajes platónicos sobre la cuestión. Se trata de la misma ambigüedad –entre uso serio y uso irónico, registro alto y registro cómico– que en Platón caracteriza el léxico de la adivinación, de la profecía, de la inspiración poética y del entusiasmo báquico.

El *Fedro* es una obra donde estas dos tendencias –por un lado, la recepción del esquema iniciático y su transferencia a nivel teórico, por otro la ironía sobre el irracionalismo místico de las visiones iniciáticas– parecen convivir en el marco de una escenografía y de un repertorio imaginativo espectacular. Sócrates parodia el ritual de Eleusis (237a) así como

¹⁰¹ Sobre la tripartición entre cultos públicos, cultos privados públicamente reconocidos y cultos privados políticamente subversivos, cf. Vegetti, 1993. Sobre Eleusis, cf. Eliade, 1999 (cap. 12) y Da Paz; Cornelli, 2021.

el entusiasmo báquico o coribántico (228b, 234d, 235c-d, 238c-d, 241e, 245a, 263d), pero al mismo tiempo trasfigura ambos en un registro de solemne seriedad (245a, 247a, 249c, 250b-c, 253a). La misma transposición positiva la encontramos en el *Simposio*, con respecto al modelo eleusino (209e) y a Dionisos (176a, 218b), y en el *Critón*, con respecto a las flautas de los Coribantes (54d). En el caso del orfismo, junto a una evidente valoración de ciertos motivos (el viaje al más allá, el cuerpo como prisión, el castigo escatológico, juicio y reencarnación, etc.), a menudo reinterpretados de forma original, se encuentra en ocasiones la expresión de un abierto desprecio (e.g. las palabras de Adimanto en R. II 365a ss). Se trata de una desvaluación hacia las formas rituales y de las supersticiones que es presente ya en el marco de la filosofía pre-platónica.¹⁰²

En las *Leyes*, el rechazo parece circunscribirse con mayor precisión a los misterios privados (X 908d) y a un tipo de danza irracional (báquica, βακχεῖα) que se practica en ciertos rituales iniciáticos (VII 815c). Al mismo tiempo, el Ateniese defiende la institución de un (controlado) culto dionisiaco, definido como ritual misterioso y juego (τελετὴν καὶ παιδίαν), reservado a los ciudadanos que tengan más de cuarenta años de edad (II 666b). En esta misma obra, misterios (τελεταί) y ritos son objeto

¹⁰² En un sentido muy general, el mismo nacimiento del pensamiento filosófico implica un distanciamiento notable (no una separación) del pensamiento mitológico: “The birth of philosophy in Europe –escribe Guthrie (1962)– consists in the abandonment, at the level of conscious thought, of mythological solutions to problems concerning the origin and nature of the universe and the processes that go on within it” (I, p. 29). La toma de distancia de los filósofos con respecto a la tradición religiosa se manifiesta, entre otras, en la crítica del antropomorfismo, en el relativismo ético-cultural, en la lectura alegórica de los mitos, en la explicación racional de la religión y de su función social, en la interpretación racionalista de φύσις. Hay en fin que mencionar las posturas ateístas y la posición aparentemente excéntrica de Demócrito acerca de la existencia de los dioses. La relación entre *mythos* y *logos*, más allá de toda oposición ingenua entre los dos términos, hay probablemente que pensarla en términos de una diferenciación funcional (Laks 2018: cap. 3).

de respeto y veneración inquebrantable y se afirma que su inmutabilidad debe ser garantizada por el legislador (V 738c). La misma apreciación estrictamente religiosa de los misterios, esta vez más cercana a la enseñanza órfico-pitagórica, volvemos a encontrarla en IX 870d-e, donde se valoran las creencias en el castigo escatológico del alma y en su reencarnación.¹⁰³ En el *Simposio* se incluyen (y legitiman) los misterios entre las formas tradicionales de comunicación que unen al hombre con la divinidad a través de la función mediadora de Eros, sin la cual las dos esferas, divina y humana, estarían dramáticamente separadas (202e). Por último, es sabido que en el *Fedro* Sócrates muestra su aprecio por los rituales telésticos, que incluye entre los cuatro tipos de locura (244d-e, 265b).

3. En conclusión, reina una cierta ambigüedad sobre el tema: existe al mismo tiempo una valoración positiva y una desvaloración de los misterios. No parece posible individuar una postura platónica clara a este respecto, de modo que es más conveniente llegar a conclusiones basadas en una lectura minuciosa, diálogo por diálogo, y eventualmente proceder a realizar comparaciones limitadas. En un libro muy completo y claro acerca de las relaciones entre Platón y el orfismo, Alberto Bernabé concluye de manera análoga que en Platón tenemos una visión por lo general negativa de Orfeo (Bernabé Pajares, 2011, p. 250), una “valoración bastante positiva” de los seguidores de la vida órfica (p. 251) y una “relación ambigua” con la literatura y la doctrina órfica, “de aprecio y rechazo” (p. 261). Comúnmente, el aprecio pasa a través de las que Bernabé, junto con Auguste Diès, llama “transposiciones”, que consisten en deformaciones de antiguos esquemas para adaptarlos al pensamiento platónico. En síntesis, por un lado, los rituales concretos de los órficos son despreciados, pero, por otro, la secuencia iniciática de estos mismos rituales (“el modelo de la iniciación”, purificación y liberación) aparece sin

¹⁰³ El énfasis del pasaje es claramente práctico-instrumental y, como mencionamos, cae sobre la función intimidatoria de las creencias religiosas.

duda positivamente valorada, integrada y “transpuesta”, dando lugar a un amplio repertorio imaginativo.¹⁰⁴

4. El sentido iniciático de la filosofía de Platón se manifiesta finalmente en su elitismo, que es un aspecto constante de la narración. La política, en Platón, es antes que nada una selección de las elites de gobierno y sólo de manera secundaria una cuestión de tipo institucional. Los jefes políticos son unos pocos iniciados a la filosofía. Consideramos que en este sentido hay que entender la célebre declaración socrática en R. V 473c-e (y VI 499b-c). En general, los intérpretes tienden a otorgar un sentido racionalista a la asociación platónica entre filosofía y política, filósofos y gobernantes.¹⁰⁵ Que los filósofos deban gobernar, directamente o con el respaldo de un régimen ya instituido, significa que la política y la organización del Estado tienen que hacerse racionales. Así interpretan, por ejemplo, Hegel y Cassirer.¹⁰⁶ La interpretación es importante, hasta

¹⁰⁴ Sobre el orfismo como “modelo de iniciación”, véase Bernabé Pajares (2011, cap. 12). Sobre el procedimiento de transposición, léase el cap. 13: “Platón presenta las ideas de los autores que cita como casi platónicas, a fin de apoyar el valor de las que él mismo está exponiendo con el prestigio y/o la antigüedad de sus fuentes. Otras veces, por el contrario, la deformación va en sentido contrario” (p. 233).

¹⁰⁵ Además de los pasajes ya mencionados, recordamos las *Leyes* (IV 710e-711a, 711e-712a) y las *Cartas* (II 310e ss, VII 335c-d).

¹⁰⁶ Hegel: “Regieren heißt, das der wirkliche Staat bestimmt werde, in ihm gehandelt werde nach der Nature der Sache. Dazu gehört Bewußtsein des Begriffs der Sache; dann wird die Wirklichkeit mit dem Begriff in Übereinstimmung gebracht, die Idee kommt zur Existenz” (1998: 104: “gobernar significa determinar el Estado real, actuar en él según la naturaleza de la Cosa. A eso pertenece la conciencia del concepto de la Cosa; entonces la realidad es puesta en acuerdo con el concepto, la Idea llega a la existencia”); y todavía: “wenn Platon sagt, die Philosophen sollen regieren, er das Bestimmen des ganzen Zustandes durch allgemeine Prinzipien meint” (ib., p. 110: “cuando Platón afirma que deben ser los filósofos quienes gobiernan, quiere decir que todo el ámbito [político] tiene que ser determinado por principios universales”). Cassirer: “Platón fue

‘gloriosa’, sin embargo, decir que el Estado tiene que ser racional es una afirmación algo vacía hasta que no llenamos de un significado concreto el adjetivo racional. ¿De qué racionalidad estamos hablando?

Es evidente que no se trata aquí de los sentidos que le han otorgado Hobbes, Hegel o Max Weber, por no mencionar que unos entre los mayores teóricos de la forma Estado moderna. Ahora bien, en Platón, razón y racional tienen un sentido teológico y religioso que en buena medida no es conmensurable con la teoría moderna del Estado (así como ésta, *mutatis mutandis*, no es conmensurable con el sentido que la Ginebra de Calvino o el Irán post-revolucionario otorgan a la racionalidad estatal). El racionalismo platónico no es ni quiere ser tan desencantado como para fundar una teoría racionalista del Estado (à la Hobbes) o una ciencia política (à la Machiavelli). El racionalismo platónico, al contrario, es de carácter esencialmente patémico y coincide en buena medida con una disposición religiosa (ver supra, cap. 11: 209; cap. 12: 226). Si esto es cierto, entonces el sentido del elitismo socrático-platónico no se caracteriza en primera instancia por su función política racionalista y racionalizadora, sino por los aspectos pedagógicos e iniciáticos que le dan sustento cognitivo y emotivo. La racionalización política que se intenta en varios textos platónicos queda siempre subordinada a un proyecto educativo que hace hincapié en un fenómeno de iluminación y conversión interior alcanzado por una estrecha minoría de hombres (Montanari, 2022).

Luego, *pero sólo en segundo lugar*, llega la discusión sobre la forma del régimen. La parte más explícitamente política de la obra platónica sugiere, de hecho, hasta una relativa indiferencia ante la forma del régimen. Lo que cuenta es la norma ético-religiosa que quiere que el Estado sea fundado sobre la ciencia alcanzada por un pequeño grupo de gurús-jefes tras un largo tirocinio que posee todos los rasgos de una iniciación espiritual. En efecto, el proyecto constitucional que, en las *Leyes*, el Ateniense traza para la colonia de Magnesia muestra que, en el marco de la reflexión

el primero que introdujo una ‘teoría’ del Estado, no como un conocimiento de hechos múltiples y diversos, sino como un sistema coherente de pensamiento” (1996: 82-3).

política platónica, es posible concebir la coexistencia de un Estado religiosamente connotado incluso con un nivel muy alto de autorregulación social de tipo democrático. Esto significa que las formas jerárquicas de tipo aristocrático (Kallipolis) o autoritario (Siracusa) no son la traducción política *natural* del elitismo político platónico. Asimismo, en las *Leyes* continúa siendo esencial, aunque no se exprese con claridad sino hasta el último libro de la obra, el carácter iniciático de la selección política. Finalmente, el Consejo nocturno, un organismo donde los magistrados más importantes de la ciudad (cada uno, nótese bien, acompañado por un joven de su elección, XII 951e) se reúnen cada día antes del alba, no es más que una asamblea de personas mayores y sabias, criadas y educadas en un cierto sentimiento de devoción y en camino hacia la contemplación de las verdades supremas y divinas, quienes vigilan constantemente sobre las necesidades del estado y la moralidad de la ciudadanía.

V. El dios amigo

1. No hay duda de que la caracterización apática del dios (y del sabio, *diis carus*) típica de la teología racionalista juega un papel importante también en Platón. Es suficiente pensar en el mundo fijo, perfecto e impersonal de las eternas realidades inteligibles, las Ideas. En la *República*, Sócrates reacciona contra el antropomorfismo tradicional, diciéndonos que los dioses no pueden ni mutar ni mentir ni desear, pues si lo hicieran carecerían de algo y no serían perfectos (II 380d ss). En el *Timeo* se describe un dios perfectamente autosuficiente que se ama a sí mismo (e.g. 34a-b, 42e, 68e). En la Ep. III (315c) se puede leer que la divinidad está más allá del placer y del dolor.¹⁰⁷ Esta caracterización relativamente apática de lo divino (y del hombre divino) la encontramos también en otros lugares, como Phlb. 33b, donde se dice que el no experimentar ni dolor ni placer corresponde al tipo de vida más divino (θειότατος). En el marco de una representación racionalista de la divinidad la tendencia a la imagen del dios apático es necesariamente muy fuerte. Y no hay duda que Platón ofrece también una representación de este tipo. De hecho, la identificación del dios con la racionalidad es sistemática en Platón. La inteligencia (νοῦς), dice el Ateniense, es un dios para los dioses (Lg. X 897a-b).

¹⁰⁷ El pasaje es también mencionado en Konstan (2001: 112), quien, a partir de esta afirmación, infiere el carácter aristotélico de la divinidad platónica.

Sin embargo, a pesar de este racionalismo teológico, cuya importancia es indudable, las representaciones platónicas de la divinidad son, por lo general, más dinámicas, realistas y ambiguas, que a menudo aparecen en forma de metáforas, mitos, creencias, y no pueden ser subestimadas como ornamentos accesorios de un argumento central, tampoco ser consideradas como ayudas estrictamente funcionales a la ilustración de una doctrina filosófica sobre la divinidad. A este propósito, se nos permita una breve digresión, puesto que estas observaciones tienen un alcance metodológico más amplio con respecto a la hermenéutica platónica.

Se ha argumentado, creemos de manera muy persuasiva, que doctrinas bien definidas, no sólo sobre la divinidad, sino en general, simplemente no son disponibles en Platón, ni siquiera a propósito de grandes cuestiones, como, por ejemplo, alma, dialéctica e ideas.¹⁰⁸ Platón no escribía, evidentemente, con la intención primaria de comunicar doctrinas. El problema, sin embargo, no estriba sólo en la falta de doctrinas claramente expuestas, sino también en la construcción de los argumentos, es decir, en la peculiaridad de la escritura platónica, donde lo literario y lo filosófico resultan realmente indistinguibles. Un argumento, en Platón, se encuentra normalmente implantado en un texto más complejo, un laberinto de representaciones que lo comenta, lo reformula, lo ensancha, lo contradice, o simplemente lo interrumpe sin una razón aparente para llevar el discurso en otra dirección. Decimos así que el texto platónico

¹⁰⁸ Ver, en la referencias bibliográficas finales, los trabajos de Mario Vegetti y Francisco José González. Vegetti se refería a una irreductible "polisemia" platónica, a la que sigue un inevitable "exceso hermenéutico" (Vegetti 2009: 169-72), ante el que habría que reaccionar abandonando las grandes síntesis y realizando lecturas histórico-filológicas capaces de resituar el texto en su diferencia específica, mientras que González (2017) propone una lectura "perspectivista" de los diálogos, una especie de relativismo hermenéutico que permite la coexistencia de diferentes lecturas preservando, sin embargo, la necesidad de reconocer núcleos filosóficos estables, una exigencia que se encuentra de manera similar en Vegetti.

excede (casi sistemáticamente) los argumentos que contiene, los sobrepasa, y no sólo porque no es estrictamente funcional a la comprensión de los argumentos mismos, sino porque, además, la estorba, la fragmenta, la dificulta, y generalmente bloquea la posibilidad de interpretaciones unitarias. El texto platónico obliga a quien lo lee a experimentar una especie de desorientación. Parece construido para que el intérprete no logre darle *un* sentido sino tenga la impresión de estar en un laberinto o ante las piezas sueltas de un *puzzle*. Lo mismo ocurre con la representación platónica de la divinidad: por un lado, tenemos argumentos racionales, “teológicamente correctos”, que llevan nuestra comprensión de la divinidad en una cierta dirección, por otro un conjunto de representaciones que exceden los argumentos racionales y sugieren otros caminos, otras direcciones posibles.

El dios platónico, decíamos, no es una entidad ociosa, satisfecha en su estado de absoluta perfección. Por el contrario, es una entidad o dimensión de la realidad que manifiesta una fuerte inclinación al movimiento, a ‘moverse’, una inclinación que, por supuesto, llega también a manifestarse a nivel argumentativo, como ocurre en un conocido pasaje del *Sofista* (González, 2022). ‘moverse’. Lo divino, en Platón, a cualquier nivel lo consideremos, es *lógos-páthos*, razón y pasión (ver infra, cap. 12). La perfección divina comunica casi siempre una ‘imperfecta’ tendencia al movimiento. El dios platónico es en gran medida un dios que vive, siente, se mueve, cuya representación va más allá de los aspectos meramente lógico-rationales, los cuales apuntan generalmente a una fría, impasible inmovilidad. A continuación, revisaremos cuáles son los aspectos más característicos de esta tonalidad cálida y motil de la divinidad platónica.

2. Antes que nada, como veremos, la acción divina se caracteriza por su capacidad de presciencia y cuidado universal, *πρόνοια* y *ἐπιμέλεια* (ver infra, cap. 8). La divinidad tiene siempre los ojos y las manos sobre su creación, mira siempre hacia abajo. En el mismo sentido, se dice en el *Fedro* que lo animado siempre cuida (*ἐπιμελεῖται*) a lo inanimado

envolviéndolo (246b).¹⁰⁹ El cuidado del dios describe un movimiento circular-envolvente de acercamiento, participación y presencia activa. Literalmente no hay nada, por pequeño e insignificante que pueda parecer, cuya acción-pasión la divinidad ignore o descuide. Todo tiene un sentido y se trata de un sentido positivo. La norma de un orden perfecto y benignamente estructurado por el dios es una característica dominante de la cosmología platónica (“Gott ist das Gute”, como hacía observar Hegel). La bondad del dios, sin embargo, no se acaba con la organización y la gestión escrupulosa del cosmos. El dios hace algo más, algo que los padres hacen con los hijos.

“Padre” (así como pastor, rey, señor, etc.) es un nombre que es común atribuir a las divinidades más importantes en el área cultural semítica, así como en el mundo indoeuropeo.¹¹⁰ La atribución sirve para denotar la realeza del dios, la superioridad jerárquica, la mayor fuerza, el ser el origen de la vida y también el cuidado paterno hacia su prole. En el *Timeo* (41d-42e), por ejemplo, el Demiurgo-Padre genera la parte racional del alma y antes de entregarla a los dioses-vicarios para que la amarren al cuerpo, le muestra, justo como haría un padre premuroso, lo que tiene que saber sobre la φύσις y las leyes fatales (νόμους τοὺς εἰμαρμένους). Las almas, que son tantas como los astros, el Padre las hace subir “como en un carro” y le muestra su generación, las pasiones a las que irán sujetas una vez amarradas al cuerpo, el premio y el castigo escatológico que las

¹⁰⁹ La imagen del alma como algo que envuelve (περιπολεῖ) el cosmos recuerda por supuesto las grandes visiones circulares del alma del mundo en R. X 616b (ss) y Ti. 36e. La idea de una causa o principio primero que envuelve el cosmos es muy antigua y se encuentra en las primitivas especulaciones metafísicas, por ejemplo, en el περιέχον de los Milesios (Montanari, 2021c). Según Diano esta idea coincide con lo divino que gobierna todo el cosmos y cuya presencia vivida caracteriza todo “evento” religioso (Diano, 1993: 9 ss).

¹¹⁰ Burkert, 2009: 146 ss.

atienden tras la muerte. Se trata de una verdadera διδαχή,¹¹¹ que intenta explicar porque el hombre es el más religioso de los animales (ζῶων τὸ θεοσεβέστατον). Gracias a esta enseñanza impartida por un padre premuroso, cada alma tendrá la oportunidad de recordar y regresar a su verdadera casa, a su astro-dios de origen.

Siempre en el *Timeo* (38b-c, 41a-b), el Padre-Demiurgo se compromete con su creación más perfecta, el cielo. Aunque la naturaleza de éste haya sido engendrada y, por ello, sea imperfecta y destructible, el mismo creador interviene con su voluntad (βούλησις) para substraer la creación a su destino de muerte. Es el dios mismo, entonces, quien interviene para salvar el cosmos de la muerte, puesto que, como dice el Demiurgo, la disolución de lo que es bello y está en buena condición es un mal. La voluntad del dios-Padre, en este caso, se revela más fuerte que la necesidad natural. Como ya vimos, esta misma imagen de un dios cuyo cuidado llega al punto de redimir la creación de su naturaleza mortal la encontramos también en el mito del *Político*. Aun en los periodos de mayor lejanía de la creación, el Demiurgo (270a, 273b), Padre (273b) y Pastor (271e, 274b), nunca cesa de tener su mirada atenta sobre el cosmos: el dios solícito (κηδόμενος, 273d) se retira a su apartado lugar de observación (εἰς τὴν

¹¹¹ En el mito del *Político*, el cosmos, aunque el dios haya cesado de gobernarlo directamente, sigue gobernándose bien por una especie de inercia, debida al recuerdo de la enseñanza paterna (πατρὸς ἀπομνημονεύων διδαχὴν, 273b), que sin embargo se corrumpe con el paso del tiempo. Con respecto a la imagen del carro, es inevitable que el recuerdo corra a Parménides, a la "exceptionnelle chevauchée cosmique" (Laks, 2004) que abre el poema y a la correspondiente διδαχή que la diosa revela al poeta. Otra imagen de la revelación divina la ofrece el *Filebo* (16c), donde Sócrates alude probablemente a las teorías de Filolao al mencionar la φήμη de la derivación del ser de límite (πέρας) y ausencia de límite (ἀπειρία). Véase, Cornelli, 2010 y Huffman, 1993: 24-5, 106. La doctrina hay que entenderla en el marco de la "epistemic modesty" del pensamiento arcaico (Kahn, 1974). El modelo de la revelación, por supuesto, es tradicional y se encuentra en los poetas (Homero, Hesíodo, Píndaro). Sobre las relaciones entre la verdad y los poetas (reyes y adivinos), ver Detienne, 1967.

αὐτοῦ περιωπήν) e interviene justo a tiempo para evitar que el mundo se autodestruya. Sin embargo, falta aquí el énfasis en la voluntad del dios: ya sea en sus alejamientos o en sus regresos, dice el texto, el dios actúa siempre bajo necesidad (272d-e).

El acercamiento del dios-padre se carga además de un sentido pecuniario, nosotros, los hombres, somos κτήμα del dios (o de los dioses), como se afirma en diversos pasajes.¹¹² Los dioses, dice el Ateniense, son nuestros amos (déspotas, Lg. V 727a; déspotas buenos, Phd. 63c). Además de significar una posesión legítima, *ktêma* puede significar también la manada, el ganado, los esclavos, es decir la propiedad, el patrimonio de un amo.¹¹³ Sócrates, de hecho, describe su sumisión a los mandos del signo demoníaco con una radicalidad que recuerda la obediencia militar o la condición del esclavo con el amo.¹¹⁴ El motivo de la δουλεία θεῶ (la sumisión al dios y a la ley) tiene un lugar central en las *Leyes*, en la *Apología* y en el *Critón*.¹¹⁵ La imagen del dios-padre y padre-señor

¹¹² E.g. Phd. 62b/d; Plt. 271d, 274b/d; Cri. 109b; Lg. X 906a.

¹¹³ Cf. Lisi, 1999: 222, n. 75, Vol. 2.

¹¹⁴ En el *Hippias mayor*, Sócrates describe una especie de alter ego, presentado primero como un déspota (292a), pero que finalmente se revela como otro yo, "el hijo de Sofronisco" (298b-c). Evidentemente, este alter ego no hay que identificarlo con el signo demoníaco, que a su vez aparece también en la obra (304b-c) en forma de referencia a una determinada fuerza o poder demoníaco que posee Sócrates y lo obliga a estar siempre en aporía (ἐμὲ δὲ δαιμονία τις τύχη, ὡς ἔοικε, κατέχει, ὅστις πλανῶμαι μὲν καὶ ἀπορῶ ἄει). A diferencia del alter ego, la presencia del signo demoníaco, al revés, es descrita y sentida con una característica ambigüedad, entre dimensión interior y realidad externa, cuya objetividad es a menudo acentuada con la referencia al oráculo (Delfos) o al léxico de la posesión. En ambos casos, alter ego y fuerza demoníaca, la relación con Sócrates personaje se caracteriza por ser del tipo mando-obediencia, amo-servidor, y se distingue por una cierta dureza e inflexibilidad.

¹¹⁵ Cf. e.g. Ap. 28d ss, donde se habla de θεῶ ὑπερησία (29a). La expresión δουλεία θεῶ es utilizada en la Ep. VIII, donde al servicio del dios, que es μετρία δουλεία, se le opone el servicio de los hombres, que es ἄμετρος (354e). Las leyes pueden ser ellas mismas

(κύριος)¹¹⁶ colinda con las figuras del pastor que guía al rebaño, del jefe con la manada, del rey con su ejército fiel. Hay también un motivo de interés utilitario en esto, pues atendiendo a los hombres, el dios cuida al mismo tiempo su patrimonio. Recíprocamente, al acercarse a la divinidad, los hombres obtienen lo que más necesitan, es decir protección, premios y liberación. Una vez más, *do ut des*: la relación entre hombre y divinidad muestra su carácter de intercambio, la paradójica reciprocidad utilitaria que la caracteriza.

2. El dios, sobretodo, baila y juega junto con los hombres. Es este un aspecto que tiene un papel particularmente importante en las *Leyes*, donde los dioses son descritos como directores del coro (χορηγοί, II 665a), compañeros de los hombres en las fiestas (συνεορτασταί, 653d) y en las danzas (συγχορευταί, 654a). Estas imágenes sugieren que la divinidad, en este caso las Musas, Apolo Musagetes y Dionisos, no sólo ‘envía’ (desde lejos) a los hombres el coro, el canto y el baile, para aliviar sus penas, sino que ella misma ‘baja’ para enseñarles el arte practicándola con ellos. Es una imagen poderosa e inolvidable de la cercanía divina, puesto que añade al acercamiento el goce de la recíproca compañía.¹¹⁷ En la alegría del coro, dioses y hombres se acercan recíprocamente y se tocan casi físicamente:

pensadas como una divinidad, como es evidente, por ejemplo, en Cri. 50e-51e. La divinidad del νόμος es un motivo constantemente enfatizado en las *Leyes*. Servir al dios y a las leyes son una misma cosa. No hay, sin embargo, que confundir leyes y autoridad humana: aunque se diga, por lo general, que es siempre necesario obedecer a la “patria”, se dice también que ésta puede equivocarse (como en el caso del juicio contra Sócrates). Pero hay que aclarar que los que se equivocan son los hombres, no las leyes (Cri. 54c).

¹¹⁶ Ep. VI 323d.

¹¹⁷ El Ateniense explica el nombre χάρος con la χάρις (alegría) que pertenece a su naturaleza (II 654a). Hay que notar que, en las *Leyes* (II 667b-e), χάρις connota el goce gratuito, es decir el ‘resto’ del placer (ἡδονή), el ‘puro’ deleite, una vez que de éste se hayan quitado función y utilidad (ὀρθότης, ὠφέλεια). Se trata de un goce legítimo, siempre que no produzca daño (βλάβη), y, como tal, es definido un juego, παιδιά.

los primeros se vuelven así más humanos y los segundos más divinos. Se dice, además, que los dioses pueden actuar por juego o seriamente. Del mismo modo, la conversación que los tres ancianos (el Ateniense, Clinias y Megilo) entretienen acerca de la fundación de Magnesia es, al mismo tiempo, algo serio y un juego (e.g. III 685a, 688b-c, IV 712b, VI 769a). La vida santa y devota es pintada como el juego más bello (VII 803c) y el legislador es a menudo asociado con un poeta (IV 719b ss, 723b/d, VII 800a, 811c). En uno de los pasajes más significativos, el legislador y los guardianes de las leyes son definidos ellos mismos como poetas trágicos, expertos en poner en la escena la más bella de las tragedias (817a-d). En otro, se establece una conexión causal entre los juegos infantiles y las leyes de la ciudad (VII 797a ss; cf. con R. IV 424e ss). El hombre mismo es visto como marioneta y juguete (θαῦμα, παίγιον) en manos de los dioses (I 644d, 645b/d, VII 803c, 804b), términos que enfatizan el sentimiento de vanidad de las cosas humanas y nuestra absoluta dependencia de la divinidad. Dicho sea de paso, estos pasajes, además, sugieren que en Platón el alma humana podría no ser más que un enigmático, asombroso ensamblaje de fuerzas divinas (θαῦμα... θεῖον... ὡς παίγιον... συνεστηκός, 644d), es decir, un compuesto de pasiones desgarradoras (πάθη, placeres y dolores, esperanzas y temores) y fuerzas regidoras (δαίμονες, como sería el caso de la razón-ley) que prescinden en amplia medida de la existencia de un centro autónomo propiamente humano y, por tanto, hacen problemática no sólo la idea de que exista en Platón un sujeto epistémico *stricto sensu* (puesto que lo racional, en realidad, parece ser un dios), sino la idea misma de que el alma pueda ser concebida como un centro de identidad personal (yo). Una concepción cuanto menos paradójica tratándose de un filósofo que ha sido considerado por muchos intérpretes contemporáneos como el inventor del *self* (véase infra, cap. 6: 134, nota 179). Platón, en realidad, parecería ser el pensador antiguo por excelencia (pero cierto no el único) donde el alma revela que sus rasgos más familiares y propios no son más, en realidad, que una emergencia de lo que es más radicalmente *otro*, extraño y oculto, “unheimlich” (Freud, 1984). Esta noción, con sus

obvias implicaciones animistas, podría ser incluso la definición más pertinente de lo divino en Platón. Dejando estas reflexiones para ulteriores desarrollos, volvamos al nexo entre divinidad y juego.

En las *Leyes*, asistimos a una plena valoración del juego y del arte como actividades sagradas y litúrgicas. El juego tiene implicaciones político-religiosas y, viceversa, las prácticas político-religiosas son interpretadas mediante la noción del juego. El juego se vuelve una categoría central para interpretar la vida político-religiosa de la ciudad. Es cierto que las *Leyes* se distingue por este tipo de representación. Ya en el *Crátilo*, sin embargo, se menciona que los dioses son amantes de los juegos (φιλοπαίσιμονες, 406c). En el *Timeo* se habla de las danzas (χορείας) de los astros, que son los “dioses visibles” (40c-d). En el *Alcibiades I* encontramos una comparación entre arte del coro y arte político (125e). En el *Parménides*, el filósofo de Elea describe el ejercicio dialéctico como un juego laborioso (137b). Como ya había observado Guthrie, juego y seriedad en Platón no son nociones rigurosamente definidas que se excluyen mutuamente.¹¹⁸ Platón parece recubrir toda su creación y especulación bajo el velo de una ambigua, lúdica seriedad. Un pasaje sintomático de esta liviana ambigüedad, que también Guthrie recordaba, se encuentra al final de la Ep. VI, donde Platón se despide recomendando “jurar con una seriedad (σπουδῆ) que no esté exenta de juego y con aquella παιδιᾶ que es hermana de lo serio” (323c-d). Las *Leyes* no harían más que enfatizar una tendencia general, siempre presente en la escritura platónica, a presentar la actividad racional como una especie de juego.

La misma tendencia se refleja también en el tono de urbano *understatement* mediante el cual, por lo general, los personajes principales presentan las grandes cuestiones metafísicas del platonismo (por ejemplo, la inmortalidad del alma), casi suavizando el tono de sus propias afirmaciones, demasiado atrevidas, o presentándolas como apuestas y bellas esperanzas más que como certezas fríamente deducidas de principios

¹¹⁸ Guthrie, 1975: 56-66. Cf. con las palabras del Ateniense: “no es posible comprender lo serio sin lo ridículo ni lo contrario sin todo lo contrario” (Lg. VII 816d-e).

primeros (e.g. Ap. 40c, 42a; Phd. 63c, 91b; Montanari, 2022). Las reacciones irónicas de los interlocutores, en muchos casos (e.g. R. V 472a, VI 509c, X 608d; Phd. 64a-b, 107a-b), subrayan esta intención y contribuyen ulteriormente a construir un texto que, en el momento mismo en que afirma grandes tesis, las atenúa con una sonrisa y, con ellas, atenúa las pretensiones del discurso humano a alcanzar cumbres que quizás podrían no estar a su alcance. Se trata de un sentimiento del límite que se acompaña bien con una mentalidad religiosa ajena al fanatismo.¹¹⁹ Estos y otros expedientes introducen una doble distancia, de gran efecto literario: entre el autor (siempre lejano, protegido en su anonimato) y sus personajes, así como entre los personajes y sus propios argumentos. Esta *urbanitas*, como ya notaba Hegel, es algo que atrae mucho el lector moderno y es una característica esencial de la escritura platónica.

3. El léxico de la compasión, referido al dios, así como al hombre sabio (que es su doble e imitador), presenta una cierta ambigüedad sobre la cual hace falta detenernos un momento. No hay duda que el dios platónico sea repetidamente connotado como una entidad que se acerca al hombre, escucha sus oraciones, dona e intercambia con él, ama a quien lo ame, se inclina hacia el mundo y juega con sus criaturas. La divinidad, en Platón, envía regalos a los hombres para aliviar sus penas y ayudarlos en el camino del progreso técnico, tiene piedad, se compadece de ellos, todos aspectos tradicionales que encontramos ya en el *epos*. Es un dios

¹¹⁹ Conciencia del límite y mentalidad religiosa (por ejemplo, inefabilidad) caracterizan varios enfoques metafísicos antiguos, que han sido bien calificados en términos de “epistemic modesty”. Ver, por ejemplo, Chase 2022, que retoma la categoría de modestia epistémica de los trabajos de Charles Kahn y Carl Huffman sobre el pitagorismo pre-platónico y Filolao, extendiéndola a desarrollos especulativos posteriores (árabes, por ejemplo).

que siente, un *deus patiens*.¹²⁰ La piedad divina es mucho más enfatizada que en Aristóteles, en otros filósofos antiguos y en los trágicos.¹²¹ El

¹²⁰ La expresión se refiere a la reflexión cristológica sobre el dios que sufre. También en el mundo griego existe la figura del dios que sufre y hasta muere (piénsese en el Dionisos de los órficos o en la leyenda de Adón). En Platón, sin embargo, el sufrimiento del dios es inexistente. Hablar de *πάθος* divino, en este caso, significa mostrar como las representaciones y las reflexiones platónicas sobre lo divino impliquen movimiento, vitalidad, sentimiento y una buena dosis de personalización, pero nunca sufrimiento, una representación que sería incluso blasfema para la divinidad.

¹²¹ Sobre el aspecto 'frío' de la tragedia, cf. Konstan (2001: 109): "Perhaps the lesson of tragedy is that the gods too care chiefly for their own" (p. 111). En relación a la piedad, Konstan observa que en Aristóteles y en los trágicos hay una relación directa entre el énfasis sobre la trascendencia-lejanía de dios y la ausencia de piedad divina. En estas páginas, sin embargo, Konstan acerca demasiado la religiosidad platónica a la de Aristóteles (p. 112). También en el caso de Aristóteles sería prudente no sacar conclusiones demasiado tajantes: hay pasajes, como Pol. IV 8.1328b 12 y las disposiciones testamentarias (Dióg. L., *Vidas*, V 11-16), en que podría revelarse una genuina sensibilidad religiosa de tipo más tradicional. Sobre este aspecto, ver la importante monografía de Richard Bodéüs (1992). Existe también un fragmento del *Περὶ εὐχῆς* aristotélico, conservado por Simplicio, que contiene un himno a la *aretê*. Cf. Des Places, 1969: 259 s. Algunos autores evidencian de manera demasiado unilateral la distancia entre el hombre y los dioses que caracterizaría la religiosidad helénica. La interpretación de la religiosidad griega de W. Otto, por ejemplo, se centra en la disociación entre los dioses y los hombres. Según Otto, "Dios" se habría revelado a los griegos —y sólo a ellos— en la forma de esta realista disociación, de la cual sin embargo el hombre griego experimenta una sensación de hermoso apaciguamiento en la contemplación de una belleza eterna de la cual él queda por derecho excluido (W. Otto, 2007: 41 ss). La misma idea de esta disociación ya había estimulado el pesimismo religioso brahmsiano (*Schicksalslied*, sobre un poema de Hölderlin) o había sido interpretada de manera trágica por Nietzsche. Pero, a final de cuentas, ¿se trata de una representación plausible? Según nuestra perspectiva, no refleja la realidad tan variada de la religiosidad griega, así como, por ejemplo, la estudiamos en las obras de Nilsson y Burkert. Psicológicamente, además,

sentimiento de la divinidad en Platón es más cercano a la experiencia popular, así como se manifiesta en el *épos*, en los misterios y en las varias sectas. En su aspecto más común, nuestra relación con la divinidad es ‘percibida’ como sujeta a un complejo movimiento de alejamientos y acercamientos recíprocos, trascendencia e inmanencia del dios, solemnidad pública y comercio privado. Sin duda, Platón, más que otros filósofos antiguos, muestra ser más adherente y fiel a este conjunto de representaciones populares y tradicionales, que encuentra en el *épos* así como en la lírica, en la comedia y en los misterios, y que trasfiere en su reflexión sobre temas político-religiosos.¹²² En seguida abordaremos distintos aspectos de la piedad en Platón: (A) la piedad que el dios reserva para los que se le asemejan, (B) la piedad del dios hacia los que le son disímiles, (C) categorías particulares protegidas por normas y creencias tradicionales. Sobre la piedad como emoción, compartimos la posición de quienes han argumentado que ésta, en Platón, no es una virtud, aunque tiene una connotación positiva y no es incompatible ni con la virtud ni con la divinidad (Kamtekar, 2018).

(A) Antes que nada, está la piedad del dios para con los que se le asemejan. Aquí se resalta el aspecto de la selección: la divinidad escoge,

el discurso no cuadra, pues, al exasperar la trascendencia-lejanía de los dioses y minimizar las tendencias contrarias a la inmanencia-cercanía, como vimos, la misma religiosidad se vuelve algo tan paradójico que resulta incomprensible (ver *supra*, introducción). Creer que la divinidad sea remota e indiferente hacia los ‘detalles’ de este mundo, como el Ateniense demuestra enérgicamente en su segundo argumento contra el ateísmo (Lg. X 899c ss), es una manifestación de irreligiosidad. En la vivencia religiosa, nos enseña W. James, el “principio trágico” sigue siendo funcional sólo hasta que “a higher happiness holds a lower unhappiness in check” (cf. *infra*, cap. 9: 170-1; Montanari, 2019). Más allá de este punto, al parecer, puede encontrarse únicamente una irreligiosa desesperación.

¹²² La piedad del dios, sin embargo, sigue por lo general sin ser invocada. Sobre este aspecto muy importante, ver Konstan, 2011: 117 ss. La manera en que la gente venera a sus reyes, sugiere Konstan, influye en la manera en que reza a sus dioses. Hay además características propias de la imagen semítica de la divinidad.

no ama a todos indiscriminadamente, sino sólo a los pocos *en los que se refleja*, a saber, que reconoce como más afines a sí misma. A los otros los abandona, los deja solos o, como ya vimos, deja que sean castigados por la justicia. Es este el dios que premia y castiga. En la base de este tipo de piedad está el principio –ubicuo en Platón– de la amistad del símil para el símil,¹²³ que aquí denota un sentimiento espontáneo de recíproca apreciación entre personas esencialmente congéneres (típicamente, los iniciados). Sócrates, en la palinodia del *Fedro*, pone en la base de esta amistad entre iguales el mismo sentimiento amoroso, ἔρως, que no sólo empuja al amante hacia la piadosa veneración (θεραπεία) del amado,¹²⁴ sino obliga a éste último a amar a quien lo venera (255a-b). Con toda evidencia, esto vale también para la amistad entre el dios y el hombre que lo ama e imita, que es, típicamente, θεοφιλής, *diis carus*. Es imposible que el dios descuide o no ame a aquel que lo ama y sirve con devoción.¹²⁵ Es el dantesco “Amor, ch’ a nullo amato amar perdona” (Inf. V, 103). El discurso del médico Erixímaco, en el *Simposio*, hace de esta amistad-amor entre hombres y dioses, vivos y muertos, visible e invisible, mediado por la adivinación, el eje de una κοινωνία universal, de un ὀμιλεῖν cósmico (188e pass.). La impiedad (ἀσέβεια) consiste justo en no venerar ni honrar al Amor ordenado (τῷ κοσμίῳ Ἔρωτι). Entre el sabio y la divinidad hay una sagrada conversación (ὀμιλῶν, R. VI 500c). La representación de esta comunión, armonía, analogía y proporción cósmica atraviesa la obra platónica, desde el *Gorgias* (508a) a las *Leyes* (libro X) pasando por el *Filebo* (28c-e). En el *Gorgias* leemos de nuevo que el hombre capaz de vivir en κοινωνία con este todo, el cosmos, donde se juntan “Cielo” y “Tierra”, dioses y hombres, es amigos (προσφιλής) de los hombres y de los dioses (507e-508a).

¹²³ Montanari, 2018: I §37 (n. 111).

¹²⁴ Los términos θεραπεία y λατρεία, como es sabido, denotan más exactamente el servicio al dios. Cf. Burkert, 2007: 362 ss (cap. 5).

¹²⁵ Por ejemplo, Ap. 41c-d; Smp. 216a; R. X 612d-613a, 621c; Tht. 176c.

De este principio de comunión cósmica basado en la amistad entre iguales, derivan lógicamente varios preceptos morales (énfasis sobre la interioridad) y jurídicos (énfasis sobre la conducta y las relaciones sociales). Para ilustrar mejor la cuestión, ofreceremos a continuación algunos ejemplos extraídos casi al azar de las *Leyes*: es inadmisibles tener indulgencia (συγγνώμη) hacia nuestros defectos, ya que estos se deben al exceso de amor propio (σφόδρα ἑαυτοῦ φιλία), i.e. por ignorancia, pues la ἀμαθία es mala fe e incapacidad de juzgar rectamente (V 731d-e); equidad e indulgencia (τὸ ἐπιεικὲς καὶ συγγνώμων) son derogaciones-infracciones a la divina justicia (δίκη ὀρθή, VI 757e); es indigno de compasión (οὐκ ἄξιος ἔλεειν) aquel que hiere a alguien con la intención de matarlo (IX 877a); la ciudad tiene que ser depurada (καθαρά) de los mendigos, descritos como un tipo de animal que vive gracias a las εὐχαι y es indigno de conmiseración (οἰκτρὸς δ' οὐχ ὁ πεινῶν, XI 936b). La conmiseración, dice el Ateniense, es reservada únicamente al hombre sabio y virtuoso que haya padecido alguna desgracia. Es esta la perspectiva que podríamos definir como *mainstream* en la época. Los pobres como tales no son objeto de compasión. Sólo lo son los que hayan sufrido un cambio dramático de su fortuna y sufran sin merecerlo.¹²⁶

El máximo alcance de esta amistad con el dios es la ὁμοίωσις del filósofo al dios, es decir, el proceso que lleva el sabio a la (casi) asimilación con la divinidad, que es su prototipo, su ejemplo (Boyer, 2001: 200). En Platón, este es el máximo acercamiento posible a la divinidad por parte del hombre. El “casi” es clausula indispensable, ya que en Platón la expresión de este logro se encuentra siempre acompañada por fórmulas condicionales como “si dios quiere”, “en la medida de lo posible”, entre otras, que sirven para diferenciar este acercamiento del sabio a la vida divina de

¹²⁶ Ver Konstan, 2001: 111 (cap. 4), 2007: 203, 213 (cap. 10). Locus clásico es Aristóteles, *Rhet.* II, 8, 1 (entre otros). Pero ver también *Poet.* (VI, 2; XIII; XIV) y el περὶ ἔλεου en el *Arte retórica* de Apsines (10, 15-47). En la Τέχνη τοῦ πολιτικοῦ λόγου del anónimo seguieriano, ἔλεος sigue siendo el dolor para quien ha padecido mala suerte inmerecidamente (ἀναξίως δυστυχοῦντι, 225).

un acto de soberbia impía y vulgar (ὑβρις). La igualación al dios ocurre siempre en el marco de la sumisión al dios, del servicio, de la veneración (δουλεία, ὑπερεσία, λατρεία, θεραπεία), los cuales son dictados por un sentimiento de dependencia. La ὁμοίωσις no es animada por un ‘arrogante’ sentimiento de confianza en la razón humana, sino se enmarca en la “modestia epistémica” (Chase, 2022) y en el mismo sentimiento de dependencia (*Abhängigkeitsgefühl*) que hace del hombre algo de escasa importancia (φαῦλος) frente a la inteligencia divina. La ὁμοίωσις θεῶν es el ἔθος del hombre devoto. De esta manera, Platón introduce e incluso vuelve popular una noción que, según J.-P. Vernant y M. Vegetti, contrasta con la mentalidad griega, a saber, la distancia insuperable que impide al hombre de volverse símil a los dioses (Vernant, 1993: 8).

Un análisis de los pasajes platónicos que se refieren a esta noción muestra que la ὁμοίωσις no es connotada en términos estrictamente epistémicos (adquisición de ciencia, conocimiento). Este aspecto no es necesariamente el más acentuado. A menudo el énfasis mayor cae en aspectos más prácticos, como la conducta e incluso el ritual. La noción en cuestión se encuentra asociada con el ejercicio de la filosofía, la purificación, la separación del cuerpo (Phd. 82b-d); con el proceso de imitación virtuosa que plasma los ἦθη (R. II 383c, VI 500c, 501b-c, X 613a-b); con la fuga del mundo (φυγή), la adquisición de lo justo y lo santo (pero, se añade en este caso, con inteligencia, μετὰ φρονήσεως; cf. Tht. 176b-c, 177a; Lg. X); con el adecuarse a la ley divina y natural que castiga cualquier soberbia (ὑβρις); con el conducir una vida devota y piadosa (Lg. IV 716b-e: θύειν καὶ προσομιλεῖν ἀεὶ τοῖς θεοῖς εὐχαῖς καὶ ἀναθήμασιν καὶ συμπάσῃ θεραπείᾳ θεῶν). La asimilación al dios no es vista necesariamente como un proceso dirigido por la sola inteligencia humana: puede también ser el producto de imitación, adecuación, participación ritual, a saber, un hacer, un actuar, más que el efecto de una consciente reflexión.

Si en el proceso de asimilación al dios el momento epistémico nunca cobra plena autonomía frente a otras instancias, y quizás ni siquiera es prioritario, por completo irrelevante es el aspecto místico. Esto confirma una vez más que la religiosidad platónica no tiende al místico, como a

menudo se ha pensado.¹²⁷ De hecho, el énfasis cae siempre en aspectos que no tienen nada a que ver con raptos emotivos irracionales, estasis o fulguraciones repentinas. Más bien, la asimilación al dios consiste antes que nada en un estilo de vida, en un difícil ejercicio diario de autocontrol y moderación llevado a cabo a lo largo de toda una existencia, en una lucha contra los impulsos y para el dominio de las pasiones, en una larga

¹²⁷ El misticismo platónico ha sido afirmado por muchos autores, por ejemplo, Erwin Rohde, Paul Friedländer, Simone Weil, Rudolf Otto y Ernst Cassirer. Cada uno lo hace a su manera, pero tienen el común denominador de presentar una cierta imprecisión en la definición de lo que quiere decir “mística” y “místico”, más allá de una genérica experiencia interior de exaltación religiosa, de carácter esencialmente irracional (*raptus*, *unio*, etc.). En todo caso, no creemos que los textos platónicos respalden esta interpretación (Montanari, 2022). La definición de misticismo dada por James (*ineffability*, *noetic quality*, *transiency*, *passivity*) es útil, aunque demasiado genérica y podría valer por toda experiencia religiosa (James, 1929: 371 ss). Varios estudios actuales sobre el misticismo religioso en diferentes culturas tienden a excluir las religiones griega y romana del periodo arcaico y clásico (e.g. Olivier, 2009). Es suficiente una simple mirada al índice de un libro sobre la psicología de la mística medieval (e.g. Kroll y Bachrach, 2005) para concluir que Platón no tiene puntos de contacto con este tipo de mentalidad (“self-injurious behavior”, “pain and laceration of the flesh”, “sleep deprivation”, “fasting and starvation” etc.). Platón es radicalmente ajeno al tipo de religiosidad que Tobeña ha definido, con expresión infeliz, como “epiléptica”—i.e. los casos extremos que contemplan raptos, crisis, conversiones repentinas etc. (2014: 68 ss, 81), en una palabra: fenómenos de ASC (*Altered State of Consciousness*). Hablar de mística en Platón tiene sentido sólo si entendemos la palabra en sentido iniciático, en relación con la experiencia de los misterios y del μύσθης. Es por lo menos necesario distinguir el misticismo tardo-antiguo y cristiano del misticismo iniciático del periodo arcaico y clásico. Wehr (1998) habla de una acción mediadora (“Vermittlertätigkeit”) desarrollada por Platón y por los motivos religiosos que éste hereda y transforma (“Aufstieg der Seele”, “Höhenerlebnis”, “Heimkehr”, etc.). Sin embargo, es también para él un punto firme que “von den griechischen Mysterienfeiern, beispielsweise Eleusis, führt nun kein direkter Weg zur christlichen Mystik” (Alois M. Haas, citado en Wehr, 1998: 18 ss).

pedagogía y psicagogía que enseña al alma a disfrutar del orden, de la tranquilidad, del equilibrio emotivo. No se trata, por tanto, de un íntimo y excepcional alboroto experimentado por una subjetividad, sino de un sentimiento ordenado (*kósmios*), que es difícil de representar, ya que intenta reflejar *objetivamente* la armonía cósmica y reproducirla en el orden civil. La asimilación al dios es el logro de una vida entera construida con base en la práctica de la filosofía y no tiene nada a que ver con *raptus* y éxtasis repentinos. En los pasajes mencionados, además, se ponen de relieve las implicaciones socio-políticas (el nexo anagógico alma-ciudad), culturales (devoción tradicional, sacrificios) e interpersonales (diálogo, iniciación, homología, *synousía*), mucho más que las complicaciones emotivas y sus envolturas intimistas. Es difícil imaginar algo que sea más lejano de la mística medieval, en sus variantes ya sea cristianas, islámicas o judías, así como del intimismo religioso moderno, en el que la religiosidad coincide con (y se cierra en) la dimensión privada de la vivencia.

(B) En segundo lugar está la piedad del dios para los que le son disímiles. A pesar de ser normativamente menos importante que el tipo anterior, este tipo de piedad es respaldada por una mayor evidencia textual. Se trata finalmente de la ‘pena’ que los buenos sienten por los malos, por quienes se encuentran en una situación tan lejana y diferente de la suya. Es este un sentimiento que conlleva el *páthos* de una cierta distancia y quizás incluso colinda con una especie de desprecio. Podríamos definir esta piedad como simpatía sin empatía. El sentimiento, como siempre, vale al mismo tiempo para el dios y para el sabio, que es su doble (ver *infra*, cap. 8, p. 161-2). Entre los varios ejemplos posibles,¹²⁸ nos limi-

¹²⁸ Cf. Ap. 31a (Sócrates es un regalo del dios κηδόμενος a los Atenieses); Prt. 322c-d; Smp. 189d (Eros, filántropo por excelencia, ἐπίκουρος e ιατρός), 191b (Zeus se compadece del hombre tras el corte del androgino); Plt. 271d-e (ἐπιμελούμενος), 273d (κηδόμενος), 274c-d (θεῶν δῶρα); Phlb. 16c/e (algún ‘Prometeo’ debe de haber regalado a los hombre la enseñanza pitagórica del ser como resultado del límite y de lo ilimitado), 26b-c, (la diosa –¿Afroditis?– pone ley y orden en las relaciones desordenadas entre los entes).

taremos ahora a las *Leyes*. Aquí el dios filántropo interviene directamente en el gobierno de este mundo para corregirlo o aliviar las penas de los hombres enviando regalos y enseñando técnicas. Es así que los dioses οἰκτίρωντες envían a los hombres las fiestas como momento de descanso en sus penas (I 653c-d, II 665a); Dionisos es alabado por su donofármaco, el vino (II 664b ss, 665a-b); los dioses regalan a los hombres las artes del plasmar y del tejer como retoño del progreso (III 679a-b); el dios κηδόμενος interviene en la historia de Esparta para salvar la constitución (III 691d-e); Cronos es dios φιλόανθρωπος que instituye en la Tierra un gobierno de δαίμονες, cuya estirpe se encarga directamente de los hombres, así como los pastores hacen con el rebaño (IV 713d-e); la divinidad dispensa dones, δωρεῖται, y así alivia nuestros dolores (V 732c-d).

Lo mismo vale para el sabio, que es el doble del dios filántropo. Veamos algunos ejemplos que llegan de obras distintas. En el *Gorgias* se dice que hay que sentir pena –vs. envidia, admiración, etc.– para quien actúe injustamente (el injusto es ἐλεινός, 469b); en las *Leyes* leemos que el injusto, siempre que sea curable, es digno de compasión (ἐλεεινός), pero la ὀργή del legislador debe descargarse libremente sobre aquellos que sin remedio perseveren en la injusticia (V 731c-d); en la *República* el sabio que ha logrado salir de la caverna siente pena (ἐλεεῖν) al acordarse de los prisioneros (VII 516c, 518b) y re-*desciende* a la cueva; asimismo, el sabio prueba indulgencia (συγγνώμη) y conmiseración (ἔλεος) hacia el joven que abusa de la dialéctica y acaba por no creer en nada (539a pass.). En general, al mejor –el dios, el sabio– le toca el cuidado de los inferiores: es este un eje portante de la filosofía platónica. Así, por ejemplo, no sorprende que la corrupción de Kallipolis empieza justo con una crisis en la ἐπιμέλεια, cuando el hombre timocrático cesa de cuidar a aquellos que son inferiores a él (R. VIII 547c). Se trata, por supuesto, de una piedad *de survol*, debido a la altura en que vuela el filósofo y desde donde echa su mirada sobre el mundo y sus penas. Piénsese en cómo Er, en R. X 620a, describe el espectáculo de las almas que están escogiendo sus nuevas vidas antes de la reencarnación: visión piadosa, ridícula y admirable (ἐλεεινή, γελοία,

θαυμάσια). Es imposible no escuchar el eco de esta mirada compasiva, al mismo tiempo cercana y lejana, que abraza la totalidad de los destinos humanos, de tal suerte que las miserias de las almas, en este mundo (R. IX 586a-b) así como en el otro (Phdr. 248a-b), son contempladas con una mezcla indistinguible de piedad, desprecio y temor.

Una mención especial merece el regreso-descenso del sabio en la caverna (καταβαίνειν, VII 519d, 539e). Este acto tiene un fuerte valor simbólico. Significa el cumplimiento de una responsabilidad político-comunitaria, que se realiza, cuando posible, en vistas de la felicidad del Estado. El sentido de este acto sería difícil de entender a no ser por un sentimiento de compasión-simpatía. Sin embargo, existe también una deuda de carácter material. En la *República* se trata de esta responsabilidad no en términos de una abstracta obligación, válida siempre e indiscriminadamente, sino sólo en ciertas circunstancias y en las condiciones propicias (VII 520a-b). Re-descender es algo necesario, no algo bello (540b), pues no cabe duda de que el filósofo que ha logrado contemplar lo bello, en realidad, no tiene ni interés ni deseo en volver a mirar hacia abajo (κάτω βλέπειν, VI 500b-d). Es, ahora, una criatura que pertenece al cielo, no a la tierra (IX 592a-b). No obstante, tiene una deuda con la ciudad, si es que ésta lo ha llevado a ser lo que es. Por consecuencia, si las condiciones son favorables, es justo que ahora pague su deuda y contribuya a la felicidad del Estado (VII 520b). El *Critón* parece extender el sentido de este argumento aún más allá de las condiciones propicias. Sócrates declara su obligación frente a la ciudad que ha amado y en la que ha escogido vivir toda su vida (52b ss), aunque esta ciudad, ahora, lo está condenando injustamente. El sentido de esta obligación rescata la reflexión socrático-platónica de toda sombra de individualismo anti-político, que más bien parece caracterizar épocas posteriores.¹²⁹ Simpatía

¹²⁹ Escribe Eric Dodds: "Plato is almost the last Greek intellectual who seems to have real social roots; his successors, with very few exceptions, make the impression of existing beside society rather than in it. They are 'sapientes' first, citizens afterwards"

hacia los inferiores y deuda con la comunidad parecen ser los motivos dominantes para explicar el ‘descenso’ del sabio en la ciudad.

Tampoco hay que olvidar, por último, que el poder de ‘bajar’ es un signo de la potencia del dios, puesto que lo muestra capaz de colmar (mediar) la enorme distancia que lo separa de lo que es mortal. De manera análoga se interpretará el descenso del sabio, a saber, como un poder divino de mediación, capaz de poner en comunicación dos mundos que, de otra manera, nunca podrían encontrarse y reconocerse. Καταβαιτῆς era uno de los varios epítetos de Zeus. Al Zeus “que desciende” eran dedicados templos, santuarios, altares. En varias monedas de la antigüedad tardía es representado con rayo y cetro (el castigo y la amenaza del castigo, como vimos, son una posible representación de la mediación).¹³⁰ El epíteto nunca se encuentra en Platón, pero hemos visto muchas imágenes que sugieren el descenso del dios.

(C) Existen finalmente categorías sociales particulares que están sujetas a una piedad sancionada por el derecho sagrado tradicional y por las creencias en la venganza divina. Se trata del suplicante (V 730) y del extranjero. Este último es ἐρῆμος en tierra ajena y por eso más digno de piedad (ἐλεεινότερος) frente a hombres y dioses (729e, algo que no impide la posibilidad del castigo, IX 879d-e). Asimismo, hay una categoría ultra-protegida por el Ateniense, los huérfanos, en vistas de la cual la piedad (ἔλεος, 926e) es el criterio esencial que debe inspirar la acción de los magistrados y de los tutores en este ámbito, si no quieren conocer la “ira del legislador” (927d), de los dioses y de los muertos (927a-b).¹³¹ Podríamos añadir, siempre enmarcada jurídicamente, la indulgencia (συγγνώμη, 924d, 925e, 926a) que se debe conceder al legislador (y, en parte, a los mismos ciudadanos afectados) en ámbitos jurídicos delicados,

(Dodds, 1957: 192). De hecho, estudios más recientes demuestran que esta apoliticidad tampoco es una característica indiscriminada de las escuelas helenísticas.

¹³⁰ Des Places, 1969: 149.

¹³¹ Otros pasajes que muestran una aguda sensibilidad para los huérfanos, además de 922a-928d, pueden leerse en 730c-d, 766c-d, 877c y 909c-d.

donde no es fácil tomar decisiones basadas únicamente en el pleno conocimiento de los hechos, como en el caso de las leyes sobre las herencias, cuya finalidad político-comunitaria es la tutela del lote y de la unidad familiar (924c-926d). Afín a este ejemplo es también la cuestión de la indulgencia (συγγνώμη) que se debe tener hacia crímenes cometidos por ignorancia y debilidad psicofísica (típicamente infantil y senil), indulgencia que produce una mitigación del castigo (Lg. IX 863d). En estos últimos casos, tener piedad significa tomar en cuenta las circunstancias atenuantes.

4. Por último, encontramos algunos ejemplos limitados, pero importantes, de un rechazo radical de la piedad, considerada como una disposición dañina. A continuación, exponemos tres.

(i) El caso quizás más relevante, política y filosóficamente, es el rechazo de la equidad y de la indulgencia (τὸ ἐπιεικὲς καὶ συγγνώμον) en caso de infracciones a la divina justicia (δίκη ὀρθή, Lg. VI 757e), llamada también juicio divino (Διὸς κρίσις, 757b).¹³² Equidad e indulgencia, en este pasaje, se refieren al procedimiento democrático del sorteo, que está basado en una concepción simplemente aritmética de la igualdad (ισότης). Esta lleva a considerar los distintos como si fueran iguales y así pervierte, en el Estado, el principio general que gobierna el orden cósmico: el igual con el igual.¹³³ Equidad e indulgencia son vistas entonces como peligrosas excepciones a un principio natural universal.

¹³² Montanari, 2018 (I, 63).

¹³³ En griego, τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον φίλον, o también τὸ ὅμοιον ὄν ὅμοιον παρακαλεῖ, y otras variantes. En Platón, ver e.g. Ly. 214a; R. I 329a, IV 425c, IX 581c ss.; Smp. 195b-c; Ti. 45c; Lg. IV 716c-d, VI 757a ss, VIII 837a. Se trata de un principio que desarrolla un papel fundamental en varias dimensiones de la especulación platónica (estética, político-práctica, físico-cosmológica, metafísico-escatológica). El motivo de la ὁμοίωσις θεῶν no es más que una variación sobre el tema. La máxima, por supuesto, es tradicional y es central en la mentalidad antigua: e.g. Od. XVII 217-8; Empédocles, DK B 109. En Aristóteles: Eth. Nic. 1165b 15-17; Eth. Eud. 1235a 5-9; Pol. VII 1342a;

En este orden de ideas, en realidad, la igualdad subsiste sólo entre semejantes, mientras en el resto de los casos reinan las diferencias jerárquicas, sin las cuales el universo regresaría al caos (la *παλαιὰ τιτανική φύσις*, III 701b; Orph. fr. vet. 9 Kern). Sin embargo, el rechazo del principio aritmético es inmediatamente corregido por una ‘prudente’ derogación, puesto que, como argumenta el Ateniense, aunque la igualdad democrática sea contraria al orden natural y divino, es necesario que de vez en cuando la ciudad se sirva de ella para evitar las sediciones y el descontento popular (757d-e). El rechazo normativo de la piedad, en este caso, coexiste con una pragmática y parcial aceptación de la infracción.

(ii) Hay otro caso de rechazo de la piedad que, por el contrario, no parece admitir ni excepciones ni derogaciones. Nos referimos a la exclusión de la piedad cuando se trate de una reacción emotiva inducida por una técnica oratoria o por el arte mimético-trágico. En la *Apología*, los artificios retóricos tradicionales para llevar los espectadores hacia la piedad son notoriamente despreciados por Sócrates en su autodefensa ante el tribunal de los atenienses. Según parece sugerir la representación platónica, el factor decisivo que llevó a sentenciar la pena capital fue esta obstinada aversión socrática al empleo de cualquier escamoteo patético que pudiera influir en el veredicto de los jueces.¹³⁴ Del mismo modo, en

Rhet. 1371b 12-17. Del mismo principio surge la noción distributiva de la justicia según el Estagirita (Eth. Nic. V, 3, 1131a 10 – 1132b 9).

¹³⁴ Sócrates concluye su discurso apologético rechazando como indecorosa la práctica común de suscitar la piedad de los jueces (34c-35e). Tras su defensa, el veredicto de los Atenienses sorprende a Sócrates por el exiguo número de votos con que se ha aprobado la condena. Al parecer, sólo han faltado treinta votos para la absolución. En su *ἀντιτίμησις* (35e-38b), sin embargo, Sócrates reitera no querer la compasión de los jueces (37a), reafirma su inocencia, propone ser premiado como benefactor de la ciudad (recibiendo las comidas gratuitas en el Pritaneo) y, finalmente, declara de mala gana que sus amigos estarán dispuestos a pagar una multa de treinta minas en cambio de su liberación. Al final de esta orgullosa y provocadora contrapropuesta, los Atenienses vuelven a condenarlo con un margen mucho más amplio, ochenta votos más a favor

las magníficas representaciones dramáticas del *Critón* y del *Fedón* se pone el mayor énfasis en subrayar la distancia socrática de cualquier miedo y tristeza que pudiera provocar un sentimiento de piedad. Quizás esto sea coherente con el principio fundamental que al sabio no pueda pasar nada malo. En estos diálogos vemos a Sócrates serenamente persuadido, su alma aparece condicionada por signos divinos que lo mueven al canto y a la mejor esperanza, dueño de sí mismo en el más alto grado, así como de sus facultades intelectuales y de sus emociones. La tensión dramática, más bien, nace del contraste entre la confianza socrática y el profundo dolor, la desesperación y la incredulidad (ἀπιστία) de amigos y discípulos (Montanari, 2022). Así pues, en estos dramas encontramos una oposición dinámica entre la perfecta y la imperfecta persuasión filosófica, entre Sócrates, el maestro, y los demás, que todavía quedan atrás en el camino de la persuasión. De hecho, entre los sentimientos de los discípulos hacia la situación del maestro no figura la piedad: θαυμάσια ἔπαθον, dice Fedón a Echecrates, “experimentamos sentimientos extraordinarios”, una mezcla rara (ἄτοπον πάθος) de placer y dolor, donde la compasión (ἔλεος) no tenía algún lugar, pues Sócrates no inspiraba piedad, sino todo lo contrario (Phd. 58e, 59a). Los discípulos (y quizás muchos lectores) no lloran por Sócrates, sino por sí mismos, que mañana se quedarán huérfanos (116a-b) y volverán a ser víctimas del miedoso παῖς que albergan en sus almas inmaduras, incapaces de lidiar con la muerte.¹³⁵

(iii) Finalmente, en R. X 604e-605b, Sócrates dice que el πάθος del filósofo es difícil de representar por el poeta mimético, pues mientras el carácter que él conoce y que capta la atención de las masas es “agitado

de la pena capital. Suponiendo que el número de los jueces fuera de 500, a la primera votación Sócrates hubiera sido condenado con 280 votos en favor de la pena capital y a la segunda con 360.

¹³⁵ El motivo del “niño” interior que siente miedo al momento de la muerte se encuentra en Phd. 77e. Ver también Cri. 46c, R. I 330d ss, X 604c. En virtud de la irracionalidad del hombre que se acerca a la muerte, en las *Leyes*, se establece que sea la ciudad, no el individuo, a tomar decisiones en materia de herencias y testamentos (XI 922c ss).

y voluble” (ἀγανακτητικόν τε καὶ ποικίλον) y, por eso, fácil de imitar, el filósofo es “reflexivo y calmo” (φρόνιμὸν τε καὶ ἡσύχιον ἦθος), de ahí que su conducta sea sumamente difícil de imitar, pues ni el poeta ni las masas saben a qué sentimiento corresponde esta actitud, de manera que constituye la imitación de un estado mental desconocido (ἀλλοτρίου πάθους μίμησις). En este mismo pasaje, Sócrates procede a una crítica explícita y directa del mimetismo trágico y cómico, que hace hincapié en lo piadoso (τὸ ἐλεινόν, 605a ss) y en lo ridículo (τὸ γελοῖον, 605c ss), dos estados interiores que corrompen el alma. En oposición a lo anterior, en las *Leyes* asistimos a una aceptación y valoración del estilo mimético, aunque bajo estrictas limitaciones y en cierta continuidad con las críticas que leemos en la *República*. El Ateniense acepta que, en la ciudad de Magnesia, esclavos y extranjeros se encarguen de las comedias (Lg. VII 816e)¹³⁶ y llega a afirmar que el legislador y los guardianes de las leyes son ellos mismos los poetas trágicos más calificados para componer el “drama más bello”, que es imitación de la “tragedia más verdadera” (817b).¹³⁷ Una afirmación de este tipo resultaría como mínimo ‘fuera de tono’ dentro del marco teórico del *opus magnum*, donde se enfatiza un antiguo contraste

¹³⁶ Queda excluida de la ciudad cualquier tipo de comicidad agresiva. En las normas contra la difamación (XI 934e-936b), se prohíben categóricamente las burlas (τὸ γελοῖον), no importa la manera en que ocurran, incluyendo por supuesto los ataques *ad personam* de los cómicos (κωμῳδῶν προθυμία). La risa burlesca es objeto de una severa crítica también en Phlb. 48a-50b. El Ateniense justifica esta presencia de la comedia en el Estado con un interesante argumento dialéctico: “no es posible comprender lo serio sin lo ridículo ni lo contrario sin todo lo contrario” (VII 816d-e). También en las *Leyes*, por supuesto, la imitación cómica queda prohibida a cualquier hombre libre y digno, pues, la imitación de modelos bajos corrompe el alma y propaga el mal. La contratación de cantores extranjeros es prevista sólo para las ocasiones en que sea necesario ejecutar cantos dolientes (VII 800d-e), contraviniendo al imperativo de lo εὐφημεῖν religioso (cf. infra, cap. 6: 117-22).

¹³⁷ Sobre este pasaje, ver Männlein-Robert, 2013.

entre el filósofo y los poetas (παλαιά τις διαφορά, R. X 607b).¹³⁸ Es difícil entender cómo podrían escribirse tragedias sin algún tipo de estimulación de lo piadoso, que surge del espectáculo de la caída y del sufrimiento del héroe bajo la acción de fuerzas que escapan a su control y responsabilidad. ¿A caso el Ateniense sugiere implícitamente una revaloración de lo piadoso en el marco de modelos dramáticos diferentes de los tradicionales? ¿O quizás está pensando en una representación trágica *sui generis*, una tragedia filosófica, según parecen atestiguar el modelo del *Critón* y del *Fedón*, que excluye lo piadoso de la escena o por lo menos lo separa de la condición del héroe?

5. La imagen de la divinidad como fuente de la vida y, ella misma, vida por excelencia, es otro marcador del sentimiento religioso de cercanía.¹³⁹ Se trata igualmente de un poderoso marcador de antropomorfismo (Guthrie, 2001). Un dios que siente es necesariamente un dios de quien se afirma la vida y el hecho mismo de la vida lo acerca al creyente, lo substraer a las regiones de oscura e inaccesible lejanía en donde a menudo el creyente lo siente y coloca. El dios, en Platón, es también vida y alma, animal viviente, viviente eterno. Estas representaciones no son raras, sino, por el contrario, bastante comunes, y no sólo actúan como metáforas, sino como *conceptos* del dios. Desde el mismo punto de vista filosófico, y no sólo alegórico, la divinidad es concebida como una entidad viva. Consideremos los siguientes pasajes, que, una vez más, muestran el nexo substancial entre *lógos* y *páthos* en la representación platónica de lo divino.

Una asociación entre el dios y la vida la leemos en *Crátilo*, donde Sócrates relaciona el nombre de Zeus con la causa de la vida (396a-b). Hay sin embargo que señalar que las etimologías platónicas implican a

¹³⁸ Sobre el “antiguo contraste” entre poesía y filosofía, cf. Gould, 1990.

¹³⁹ R. Otto llama “energía” a este aspecto del numen, reconectándolo con las imágenes del “dios viviente” que las filosofías intentan racionalizar (2001: 34 ss). Dicho aspecto, junto con lo tremendo y la majestad, representa uno de los ejes de la experiencia universal de lo santo.

menudo un cierto grado de ironía y que el *Crátilo* es un diálogo profundamente irónico, como descubrimos al final, cuando Sócrates retracta todos los ejercicios etimológicos anteriores. No hay duda de que las representaciones platónicas del cosmos, en el *Timeo*, son las que mejor nos acercan a la naturaleza viviente del dios. Ahí el Demiurgo lleva las cosas (visibles) del desorden en que se encuentran al orden, mezclando en ellas inteligencia y alma, νοῦς y ψυχή, de modo que se produce un cosmos que es definido como ζῶον, ἔμψυχον, ἔννοον (Ti. 30b), un ser viviente entero y único, ὅλον ζῶον (32d, 31a). Análogamente, el Demiurgo, en R. X 596c, es descrito no sólo como creador de φύσις y del cosmos viviente, sino también de sí mismo como ser dotado de vida (πάντα ποιεῖ καὶ ζῶα ἅπαντα ἐργάζεται τά τε ἄλλα καὶ ἑαυτόν). La divinidad como tal es entonces pensada en asociación con el alma y la vida. El cosmos es el dios visible, pero el dios invisible (el mundo inteligible), en el que el Demiurgo se inspira para la creación, es llamado “lo que es viviente” (Ti. 39e). En el *Filebo* (30c-d) se afirma que, en Zeus, la mente soberana implica un alma soberana (ψυχή βασιλική). En el *Sofista*, el Extranjero critica las teorías de los “amigos de las ideas” y afirma que es simplemente impensable un ser “solemne y sacro” desprovisto de intelecto y en un estado de inmóvil quietud (σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἐστὸς εἶναι, 249a).¹⁴⁰ El ser platónico es activo y pasivo, *agens* y *patiens*, es un ser que se mueve y es movido (249d). En lo que perfectamente (παντελῶς) “es”, no pueden no estar presentes (παρεῖναι) movimiento y vida, alma e inteligencia (κίνησις καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησις, 248e). En el *Fedro* el dios es imaginado, aunque sea imposible verlo y concebirlo con exactitud, como

¹⁴⁰ Este pasaje del *Sofista* y el significado de la noción de movimiento que en él aparece ha sido recientemente objeto de un espléndido análisis por parte de Francisco José González (2022). Hay que recordar, sin embargo, que esta comprensión del ser, como movimiento y quietud, es posteriormente declarada insuficiente (249e-250c) y a ella seguirá otra mejor, donde el movimiento y la quietud son pensados como dos de los cinco géneros supremos de la realidad.

un ser viviente inmortal, dotado de alma y cuerpo, que todo el tiempo (ἀεὶ χρόνον) posee estos dos elementos juntos en una misma naturaleza (συμπεφυκότα, 246c-d).

Este último pasaje ya había sido citado por Hegel, quien veía aquí una anticipación del dios inmanente y de la unidad entre real y racional.¹⁴¹ Solov'ev, por su parte, veía en los diálogos eróticos (*Fedro* y *Simposio*) una anticipación de la idea cristiana de la encarnación divina, que es otra manera para afirmar la superación del dualismo.¹⁴² En realidad, no se trata de un pasaje aislado. En el *Timeo* (90b-d), por ejemplo, se relacionan los pensamientos (διανόσεις) con los movimientos cósmicos (περιφοραί) y se afirma la necesidad de que los primeros imiten, se adecuen y asemejen a los segundos, como lo pensante a lo pensado (τῷ κατανοομένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιωῖσαι). También en las *Leyes* leemos que el movimiento de los astros es lo que más se asemeja al movimiento del *Noûs* y llega a ser tal su parecido que es difícil distinguir claramente entre ellos. Estos pasajes manifiestan una fuerte tendencia a pensar la divinidad racional como vida y ser inmanente a la vida, alejándose de la otra tendencia

¹⁴¹ Comentaba Hegel: “Es esta una gran definición de Dios, una gran idea que, a final de cuentas, no es más que la definición moderna: la identidad de Objetividad y Subjetividad, la inseparabilidad de Ideal y Real, de alma y cuerpo” (“Dies ist eine große Definition von Gott, eine große Idee, die übrigens nichts anderes als die Definition neuerer Zeit ist: die Identität der Objektivität und Subjektivität, Untrennbarkeit des Ideellen und Reellen, der Seele und des Leibes”, Hegel, 1998: 150).

¹⁴² Acerca el famoso pasaje del *Simposio* sobre la “generación en lo bello”, Vladimir Solov'ev (2010) comenta que si Platón hubiese sacado todas las consecuencias de su “crisis erótica” –scil. la centralidad que Eros adquiere en obras como el *Fedro* y el *Simposio*– hubiera llegado a concebir, por primera y única vez entre los paganos, la “resurrección de la vida” (Cristo) más allá de la mera contemplación de la belleza (p. 245 ss). Según Solov'ev, la resurrección estaba “lógicamente” implícita en su pensamiento, pero Platón no la encontró, y por ello cabe hablar de una “derrota erótica”. Asimismo, afirma también, con cierta exageración, que, en las obras más maduras, el *Timeo* en primer lugar, no queda huella alguna del dualismo (p. 269).

platónica, igualmente fuerte, al dualismo religioso, a la separación entre la divinidad racional y el mundo. Como ya vimos, mediación y separación son tendencias contradictorias sólo en caso de que las entendamos desde un punto de vista lógico. En cambio, viéndolas como una expresión de la religiosidad, se revelan partes de una dialéctica perfectamente normal y comprensible (ver supra, introducción: 20-28).

VI. Invocaciones y oraciones

1. La oración es el acto o el gesto quizás más típico en el cual se expresa la religiosidad. Desde nuestra perspectiva la oración es el alma de la vida religiosa. Un análisis de la oración platónica en el contexto de la oración griega antigua es imposible en el breve espacio de estas páginas.¹⁴³ Entenderemos aquí la oración en un sentido amplio, que incluye varias acepciones específicas: un ritual público que se desarrolla según formas preestablecidas,¹⁴⁴ una libre petición personal dirigida al dios,¹⁴⁵ una simple invocación o una composición poética compleja, ya sea en versos o en prosa, habitualmente un himno. En uno de los estudios más extensos y todavía valiosos que se han hecho sobre el tema, Danièle Aubriot-Sévin deja claro lo problemático que es, en el ámbito de la oración, distinguir el gesto público y cultural del acto más libre y personal de un individuo

¹⁴³ Sobre la oración en la Grecia antigua señalamos, entre los trabajos recientes más importantes, el de Aubriot-Sévin (1992) y de Pulleyn (1997).

¹⁴⁴ Sobre el aspecto social de la oración, ver Mauss, 1970a (en part. cap. 2, p. 113 ss).

¹⁴⁵ Este tipo de oración implica el hecho psicológico básico y esencial de toda religiosidad, es decir la creencia de que es posible algún tipo de intercambio entre el hombre real y las potencias invisibles. En este sentido, es importante ver las evidencias neurológicas discutidas en la introducción a este trabajo (ver supra, introducción: 18). Éstas muestran que, a diferencia de la oración recitada, la oración espontánea y personal activa los mismos circuitos implicados en la interacción social y en la mentalización.

(Aubriot-Sévin, 1992). Una definición del himno¹⁴⁶ la ofrece el mismo Platón en las *Leyes* (III 700b), donde lo contrapone al lamento fúnebre y lo identifica de manera explícita con la oración (εὐχή).¹⁴⁷ Se trata de una de las formas musicales arcaicas, que el Ateniense recomienda aceptar como las únicas legítimas e inmodificables. Las otras cuatro son el θρήνος (lamentos fúnebres, el opuesto funcional del himno), el peán (cantos de guerra en honor de Apolo “Paián”), el ditirambo (cantos corales en honor de Dionisos) y los νόμοι κιθαρωδικοί (las “leyes”), cantos acompañados por la cetra, que en las *Leyes* parecen coincidir con los “proemios” antepuestos a las leyes con función parenética y escritos probablemente para ser cantados. En otras palabras, el Ateniense asocia, de manera muy estricta, los himnos y las oraciones con la alabanza a los dioses, oponiéndolas, por ejemplo, al canto triste del *thrênos*. La alabanza como gesto religioso es de sumo interés. En primer lugar, es un acto de comunicación, cuyos destinatarios son el numen y, si hay, la comunidad de los orantes. En

¹⁴⁶ Vale la pena recordar que Sócrates, antes de su muerte, estaba componiendo un proemio (¿himno?) en honor de Apolo (Phd. 60c ss). En el *Fedro* describe su palinodia a Eros como “himno mítico” (265b-c). En las Lg. VII 801e se añaden los encomios, dirigidos a hombres y mujeres virtuosos para que sean celebrados después de su muerte (cf. también R. X 607a, donde se dice que himnos y encomios son las únicas formas poéticas aceptadas). La celebración *post mortem* se debe a dos razones aparentes, para evitar los sentimientos de envidias al interior de la comunidad (ἄνευ φθόνου, 801e) y porque nadie puede estar seguro (οὐκ ἀσφαλές) de la moralidad de un hombre hasta que no haya puesto un buen final a su vida (motivo griego tradicional, e.g. Herodoto, I 30-33; Sófocles, Oed. R., 1529 ss).

¹⁴⁷ El plural εὐχαί indica probablemente las distintas partes (peticiones) que se encuentran en el marco de una oración. Como observa André Corlu, desde Homero hasta los trágicos el plural es mucho más común que el singular (Corlu, 1966: 207 s). Corlu intenta también distinguir entre los diferentes usos de las formas verbales (εὐχομαι, ἀράομαι, λίσσομαι), pero sus resultados son parcialmente criticados por Aubriot-Sévin. De todas formas, el léxico de la oración es muy amplio y esos tres verbos son sólo una parte del vocabulario relevante.

segundo lugar, no sólo es un acto que testimonia la dependencia humana con respecto al dios, sino también la capacidad de quien la profiere (el poeta, o, en general, el devoto, la comunidad de devotos) de trascender su condición de inferioridad y hacerse oír por el numen. La voz de quien alaba al dios asciende al cielo “como el incienso” de los sacrificios, alcanza la divinidad y, en cierto sentido, le impone escuchar su voz.¹⁴⁸ La aclamación del orante se hace tan ‘ruidosa’ como para alcanzar la divinidad misma e incluso influenciar su disposición, por ejemplo, determinar su cambio de humor (generar una reacción benigna).

En las *Leyes* el Ateniese rechaza como una impiedad la creencia en el poder humano de influir en la divinidad.¹⁴⁹ Sin embargo es justamente esta creencia, la creencia (o por lo menos la esperanza) de que sea posible hacer que el dios sea benigno, que motiva el “himno mítico” socrático en el *Fedro* (265b). Con este himno Sócrates, como él mismo dice, intenta hacer lo que ningún poeta ha logrado, es decir cantar (ὑμνεῖν) sobre el lugar hiperurano (247d). Este difícil intento es presentado como una palinodia, es decir un nuevo discurso concebido para complacer al dios (Eros) y borrar la mala impresión del discurso impío anteriormente pronunciado. Como antecedente tradicional es indicado Estesícoro y su retractación sobre la culpabilidad de Helena. La función del himno, alcanzar la divinidad e influir en su actitud, aparece así conservada en el discurso socrático, aunque en el marco de una transposición irónica que es típicamente platónica.

Naturalmente, la función propiciatoria del himno, que en su forma más sencilla consiste en una simple reiteración enfática (¡Tú eres grande! ¡Solo tú el altísimo!, etc.), se complica enormemente en Platón debido a

¹⁴⁸ Burkert, 2009: 165 ss.

¹⁴⁹ La disposición criticada por el Ateniese, más exactamente, consiste en creer que los dioses son fácilmente inducidos a cambiar de opinión gracias a oraciones y ofrendas (X 888c), aunque quien las presenta haya cometido algo injusto (905d ss). Sobre este comercio entre hombres y divinidad, y su ambigua valoración en los textos platónicos, ver supra cap. 1.

la función ilustrativa de sus mitos y de sus alegorías (Görgemanns, 2010). El mito, en Platón, no sólo tiene la función de alabar, sino también de hacer entender por medio de imágenes cosas más complicadas. A pesar de esto, sería erróneo considerar los mitos platónicos únicamente bajo la perspectiva didascálica, pasando por alto el motivo de la alabanza. Los mitos platónicos, en efecto, sobre todo los escatológicos, no se limitan a ilustrar y a enseñar algo, sino pretenden mover el alma, elevarla emotivamente hacia las visiones supremas que evocan. Tienen función motivadora, parenética y psicagógica. El mito, en Platón, se caracteriza a menudo por los aspectos más comunes de la alabanza, a saber, música, repetición, hechizo.¹⁵⁰ Considerados bajo una lente estrictamente didascálica, podría incluso decirse que muchas veces los mitos platónicos son epistémicamente disfuncionales: sobrepasan mucho el mensaje que tienen que ilustrar y a menudo incluso se tornan oscuros.

El nexo entre oración y alabanza regresa, como veremos, en el libro VII de las *Leyes*, donde se prohíbe la βλασφημία durante los rituales públicos (800d). Blasfemia significa aquí la entonación, en el curso de los sacrificios, de cantos corales tristes, cuya función es la de hacer llorar. El Ateniense afirma, por el contrario, que en las celebraciones religiosas se debe alimentar el sentimiento de una alegre solemnidad colectiva. En otros términos, el Ateniense lamenta una confusión de géneros poéticos, el empleo de un tipo de canto en la ocasión equivocada (un canto fúnebre en vez de un canto de alabanza). La asociación entre la oración-himno y la alabanza del dios es tan estricta que, en caso de días nefastos en que sea necesario cantar algo doliente, se recomienda contratar cantores extranjeros especializados, evitando así que los conciudadanos incurran en blasfemia (VII 800d-e). La relación entre hombre y divinidad tiene entonces que expresarse normalmente de manera solemne, feliz y benigna. A partir de los pasajes mencionados, se colige además que, en las *Leyes*, todo el arte poético –la μουσική– es concebido como arte sagrado, como servicio

¹⁵⁰ Burkert, 2009: 169.

y liturgia, de una manera estrictamente funcional a la comunicación entre comunidad política y divinidad.¹⁵¹

2. En todo sentido en que se entienda la oración, el hombre que la realiza acepta inevitablemente la idea de que sea posible entrar en algún tipo de contacto con la divinidad, ya sea con la certeza o con la simple esperanza de que sus palabras (fórmulas, gestos no verbales, etc.) lograrán superar la asombrosa barrera que divide los dos niveles de la realidad y así mover al dios a que haga algo, aunque sea sólo escuchar una alabanza. Sin embargo, los dioses generalmente hacen bastante más que escuchar: otorgan o rechazan su favor y además parecen capaces de vibrar emotivamente con el orante.¹⁵² Por ejemplo, cuando los padres hacen peticiones para el bien de los hijos, así como cuando, siendo deshonrados, imprecán contra ellos, los dioses son oyentes atentos (ἐπήκοοι) de estas peticiones y las complacen (Lg. XI 931b-d). Por ello, es mejor que los hijos aprendan a temer y a honrar (φοβεῖται καὶ τιμᾷ) las εὐχαί de los padres (931e). El Ateniense ofrece los ejemplos de Edipo, Amíntor y Teseo con sus imprecaciones contra los hijos: se trata de cuentos, dice, que merecen ser escuchados con atención. Asimismo, se añaden otros elementos interesantes, como cuando se nos asegura que el dios “goza” (γέγηθεν) de la *pietas* filial (931d). La respetuosa benevolencia de los hijos hacia los padres produce la alegría del dios, determinando así una especie de circulación emocional positiva. En relación a los cultos de los padres, se observa que las cosas que veneramos (θεραπεύόμενα), siempre que estén dotadas de alma (ἔμψυχα), ruegan con nosotros (συνεύχεται) cuando nosotros

¹⁵¹ A los cinco géneros mencionados, junto con los encomios para los hombres valientes (cf. nota anterior), se añade la competencia poética del legislador en el arte trágico, es decir, el arte de cantar el drama más bello (VII 817b).

¹⁵² Todos estos aspectos, como sabemos, son corroborados gracias a evidencias neurológicas. La acción cerebral de la plegaria muestra que los orantes están persuadidos de que sus invocaciones sean “escuchadas y correspondidas por la divinidad” (Tobeña, 2014: 82-91). Ver supra, introducción: 18.

rogamos por ellas (931e).¹⁵³ Estas ‘cosas’ que tienen alma y vida, expresadas con un neutro plural, pueden ser nuestros padres vivos o los antepasados, así como una divinidad mayor o menor. Es una imagen de gran belleza, que nos brinda una vez más la idea de un contagio virtuoso instaurado por la buena oración. La oración junta emotivamente, en una alegre solemnidad que induce a la recíproca benevolencia, a hijos y padres, vivos y muertos, hombres y dioses, al cosmos en su totalidad visible e invisible. Recordemos que la imagen de este contagio gozoso, en sus aspectos más emotivos, aunque no necesariamente irracionales, la celebraba Sócrates en el *Ion*.¹⁵⁴ El contagio emocional (o efervescencia colectiva) es un aspecto del mimetismo social, favorece conductas pro-sociales y sirve como aglutinante comunitario (Durkheim, 1968; Gazzaniga, 2012: 200). Platón es perfectamente consciente del gran potencial social de la oración, como veremos en seguida. Así pues, en la oración se consume este sentimiento de armonía del individuo con el todo, del micro con el macrocosmo, que es central en la religiosidad platónica,¹⁵⁵ de manera que cuando un hombre reza expresando un buen deseo, todo el universo animado reza con él. Estas consideraciones demuestran que, a pesar de lo que piensa Pulleyn (1997), no es posible en absoluto resolver la oración en una petición (“request”). El ámbito de la oración implica tanto una acción social contagiosa como unas emociones y una imagi-

¹⁵³ Sobre el verbo *συνεύχομαι*, cf. también Des Places, 1969: 254. Con respecto a esta oración común, Des Places menciona también *Epin.* 980c.

¹⁵⁴ En el *Ion* se enfatiza positivamente el aspecto contagioso del entusiasmo, que traspasa como un fluido de los poetas a los rapsodas y de estos hasta los espectadores (535d pass.), mientras la divinidad permanece como la “roca magnética” de la cadena. Cf. este pasaje con el contagio de la *σεμνότης* en los elogios fúnebres (*Mx.* 234c ss). El contagio, sin embargo, no implica la irracionalidad, como bien observa Konstan (2005). De manera más general, la intuición, en Platón, no parece caracterizarse como un recurso irracional (Fronterotta, 2008).

¹⁵⁵ Por ejemplo, *Grg.* 507e-508a; *Smp.* 188e, 202e; *R.* VI 500c; *Phlb.* 28c-e; *Lg.* IV 716a ss, X 903a ss; *Epin.* 980c.

nación individual que sobrepasan la perspectiva limitada de la petición. Es fácil imaginarse a los dioses igualmente atentos y contagiados por las oraciones de los atenienses en la víspera de la primera invasión persa, cuando en la ciudad gobernaba todavía el temor sagrado (φόβος, αἰδώς) a la ley y a los dioses. Fue este temor, nos dice el Ateniense, el recurso esencial para que la ciudad conservara la esperanza (ἐλπίς) de salvar sus templos y sus tumbas, junto con todas las cosas familiares y queridas (Lg. III 699b-d).

3. El modelo general para la oración pública lo encontramos en Lg. VII 800b-801e. El Ateniense coloca la oración ritual (εὐχή) en el marco de una reflexión sobre lo que llama el εὐφραμεῖν (literalmente “decir bien”), esto es, el relacionarse de manera respetuosa y apropiada con la divinidad durante las fiestas públicas, los rituales y los sacrificios: lo que, en general, implica un silencio devoto. Sólo un cierto tipo de música es estrictamente asociada con la εὐφραμία religiosa (el himno, por ejemplo). En este celebrar solemne y apropiado a las circunstancias se individua el eje mismo del arte del sacrificio ritual (καθιερωσαι), en la que se insiste de manera frecuente y detallada en las *Leyes*. Basándose en buena medida sobre las prácticas vigentes en varias ciudades griegas del tiempo, sobre todo en Atenas, pero al mismo tiempo introduciendo innovaciones notables,¹⁵⁶ el Ateniense propone para Magnesia un calendario de festividades religiosas tan denso que, nos dice, no pasará un solo día del año en la colonia sin que haya una fiesta pública en honor de algún dios, δαίμων o héroe (VI 771a ss), celebrada con coros (cantos-danzas rituales), sacrificios y festines. Y cada vez que la comunidad se reúna en el recinto sagrado alre-

¹⁵⁶ Una de las más importantes es sin duda la introducción de los dioses ctónicos (Hades-Plutón, etc.) en el culto público (IV 717a-b). Cf. Morrow, 1960: 451 ss. La propuesta es original y va interpretada a la luz del intento platónico de neutralizar el miedo a la muerte. Una exhaustiva comparación entre las leyes del Ateniense para Magnesia y las prácticas atenienses y griegas de la época es proporcionada en la valiosa obra de Morrow que acabamos de mencionar.

dedor del altar, frente al sacerdote, el coro debe saber cantar las palabras adecuadas. El Ateniense no parece pensar a la estimulación de poderosas emociones individuales o colectivas. Más bien su finalidad es que, de esta manera, los ciudadanos se mantengan en constante contacto visual, lo que implica, al mismo tiempo, lienzo comunitario y control. Las fiestas religiosas son concebidas no para exaltar los ánimos, inflarlos hasta el fanatismo, sino como ocasiones en que los ciudadanos se frecuentan, refuerzan sus lienzos y se controlan recíprocamente. La intensidad de la estimulación sensorias no sirve más que para generar una serena, controlada alegría colectiva.¹⁵⁷

Para obtener este fin, el Ateniense propone establecer varias leyes. En primer lugar, una equivalencia entre cantos (ᾠδαί) y leyes (νόμοι, VII 799e). Luego, sanciona como crimen de impiedad (ἀσέβεια) la modificación de los cantos (μέλη) instituidos por la ley (799b, 800a). Por último, propone una serie de esquemas o patrones (ἐκμαγεῖα, 800b-801e) con valor de ley, a los que el poeta debe ceñirse para producir cantos adecuados. Estas reglas son la εὐφημία, las oraciones (εὐχαί) y la composición, por parte de los poetas, únicamente de lo que es legal, justo, bello y bueno para la ciudad (801c-d), es decir, que al componer las oraciones sepan pedir el bien en lugar del mal. El εὐφραμεῖν se relaciona aquí, en particular, con el momento del canto. Se hace énfasis en que el coro debe de ser uno, y no muchos como en la práctica habitual, y que las palabras no deben ser ni tristes ni llevar el público a las lágrimas, sino, con toda evidencia, inducirlo a un estado de devota alegría y benevolencia. Las oraciones parecen llegar después del coro y coincidir con el momento del sacrificio (εὐχὰς... τοῖς θεοῖς οἷς θύομεν ἐκάστοτε, 801a). La oración, al igual que el coro, consiste en un canto, a saber, es el fruto de la composición de un poeta. El Ateniense enfatiza que la oración es una petición a los dioses (παρὰ θεῶν αἰτήσεις). El pasaje reitera la necesidad del control público sobre los poetas, avanzada ya en la *República*, pues los profesionales pueden

¹⁵⁷ Se trata del tipo de rituales a baja intensidad emotiva que Lawson y Maccauley llaman “even numbered” (Lawson y Maccauley, 2001).

dominar las técnicas del canto y ser virtuosos en sus ejecuciones, pero no son expertos del bien (τὰ ἀγαθά), de tal suerte que fallan por completo en pedir a los dioses lo que es justo (801c-d). Por esta razón, las composiciones no pueden ser presentadas ni privada ni públicamente antes de que hayan sido escrudiñadas por los jueces, los guardianes de las leyes y el encargado general (ἐπιμελητής) de la educación juvenil.¹⁵⁸ El control

¹⁵⁸ Se trata del magistrado cuya función es esencial, porque es encargado de supervisar la παιδεία de los jóvenes, de la cual dependen la salud o la destrucción del Estado (VII 813d). Por eso es considerado como el más importante entre los cargos más altos de la ciudad: es elegido en el templo de Apolo, escogido a escrutinio secreto entre los νομοφύλακες y examinado (δοκιμασία) por los otros altos magistrados (VI 765d ss). Es a él, junto con los otros νομοφύλακες, que los poetas tienen que mostrar sus composiciones antes de exhibirlas públicamente (801d). Para cumplir con sus varias funciones, se vale de una amplia red de colaboradores (813c ss). Es encargado de discernir entre los espectáculos cómicos lícitos e ilícitos (XI 936a) y, finalmente, es miembro permanente del Consejo nocturno, junto con sus predecesores, los εὔθυνοι y los diez νομοφύλακες más ancianos (XII 951e). El ἐπιμελητής es una de las varias figuras de mediador institucional que encontramos en las *Leyes*; otras, por ejemplo, son el jefe del simposio (φύλαξ τῆς φιλίας, I 640d), el juez de las artes (II 669a-b, VII 801d), el maestro del coro (VI 764e, 772a), y los εὔθυνοι (los sacerdotes más premiados, XII 945b ss). El mediador institucional por excelencia (el modelo) es el juez-legislador, creador de la φιλία político-comunitaria (I 627d-628a), el cual, a su vez, es el 'doble' del Demiurgo-Legislador divino, que probablemente no es más que una representación personificada del Νοῦς, causa eficiente del orden universal, al cual el legislador se inspira constantemente. Es típico de la mentalidad religiosa construir y organizar la realidad, a nivel micro, a imitación del orden que se manifiesta a nivel macro. La acción humana y sus productos son vistos como un espejo en el cual se refleja la naturaleza y organización divina. De este esquema de imitación y replicación del modelo celestial, característicos de las religiones, Eliade hace derivar la misma teoría platónica de las Ideas (Eliade, 1999 p. 96; ver supra, introducción: 23). El resultado, típicamente, es un sistema a *matrioska* en el cual el orden superior "N" es reproducido y conservado-protégido en "n" niveles inferiores. Es este uno de los aspectos más evidentes también en la religiosidad platónica.

público sobre los poetas asegura que cantos y oraciones pidan a los dioses lo que es conforme a la razón, a la ley y al bien público, neutralizando los aspectos irracionales y egoístas de la petición. En Platón, la oración tiende a ser presentada como culto, a pasar de la dimensión puramente interior, privada, donde cae fácilmente víctima de deseos y pasiones desordenadas, a la dimensión pública de la razón y de la ley de la ciudad, instituida con base en la razón. A nivel público, la oración adquiere su plena racionalidad: el aspecto utilitario de la oración, el *do ut des*, es conservado,¹⁵⁹ pero ya no se trata de pedir lo que es útil para mí, de manera particular, ni lo que es útil para la ciudad (riqueza, desarrollo, seguridad etc.), sino lo que es bueno en sí mismo.

En las *Leyes*, hay otros pasajes importantes sobre la oración pública ritual. En el libro IV, por ejemplo, se afirma que vivir haciendo sacrificios y acercarse (προσομιλεῖν) a los dioses con oraciones y ofrendas es la mejor manera de tener una vida feliz (716d-e). De modo semejante, en el libro X (887d-e) se ofrece una descripción apasionada de la devoción tradicional, que el Ateniense dirige a un imaginario joven, seducido por el ateísmo y las teorías naturalistas de la época (cuya base, como hoy, era materialista y mecanicista) como prueba de la existencia de los dioses. ¿Cómo es posible que el joven no crea en los dioses, pregunta el Ateniense, tras haber sido criado escuchando los cuentos míticos de las nodrizas y de las madres (entre juego y seriedad), asistiendo a los sacrificios, las oraciones y las suplicas practicados con gran seriedad (μεγίστη σπουδή) por sus padres y por toda la ciudad?

¹⁵⁹ Como sugiere Burkert (2009, cap. 2), y como argumentamos en el primer capítulo de este libro (“El ‘comercio’ con el dios”), la relación utilitaria es quizás el aspecto más natural y básico de la relación con el agente sobrenatural. Una fórmula de invocación típica con la que comienzan las oraciones es “oh [dios]...” + “haz que...”, que a menudo suele ir después de la premisa condicional: “si es cierto que...” (he cumplido siempre con..., he hecho los sacrificios..., etc.). Véase, entre muchos ejemplos posibles, la oración de Aquiles a Apolo (Il. I 36-42). Sobre el esquema bipartito (“epiclesis” + petición) o tripartito (en el que se añade el así llamado “omphalos”), ver Pattoni, 2017.

Aunque lógicos y epistemólogos considerarían este argumento como una falacia (todos creen en sumo grado que los dioses existen y actúan en consecuencia, *ergo* los dioses existen), el *hecho social* de la práctica religiosa –la interiorización de las creencias por parte de los jóvenes a través del ejemplo, de la observación y de la imitación de los padres– es en realidad el resorte más importante en la conservación colectiva de las creencias mismas y en la conversión personal.¹⁶⁰ Platón, en este caso así como en muchos otros pasajes de su obra, muestra una exquisita sensibilidad sociológica, antropológica y psicológica *ante litteram*, ya que no sólo conoce bien la función social de la religión, sino sabe que la misma se arraiga en el alma durante el proceso de la más temprana socialización del individuo. Las formas tradicionales del culto son afirmadas como sagradas e inmodificables (V 738b ss, VIII 848d), subrayando así su función esencial en la conservación del orden y en la generación de la solidaridad grupal (V 738d-e). Como siempre ocurre en Platón, en fin, se enfatiza

¹⁶⁰Las observaciones platónicas muestran una conciencia aguda y muy realista de los mecanismos básicos de integración social (aprendizaje por imitación, ἦθος διὰ ἔθος, Lg. VII 792e, la fuerza del *habitus*, etc.). Sobre la fuerza del *habitus* a nivel fisiológico y neurológico, ver las páginas de W. James en su *Psychology* (James, 1960, cap. 4). Los estudios contemporáneos respaldan empíricamente estas intuiciones y observaciones, otorgándoles una base neurológica más firme. Hay quien recuerda un adagio jesuita: “give me a child till the age of seven and I’ll give you a believer for life” (Atran y Norenzayan, 2004: 721). Tras haber analizado la temprana especialización de las conexiones neuronales en los niños, Heilman y Donda concluyen: “It seems that many of the memories we acquire at an early age have the strongest connections in the brain. [...] Clergy and highly religious parents will diligently enforce a religious upbringing with youngsters. Almost all religions require that children start religious education at an early age. Those young people develop indelible procedural and semantic memories. They become imprinted [...]” (Heilman y Donda, 2014: 25, cap. 2). Pruebas ulteriores sobre el *imprinting* religioso son proporcionadas por Tobeña (2014, cap. 2), quien afirma también “que la religiosidad primeriza, durante la adolescencia, [es] un potente vector predictivo de la devoción en edades tardías” (p. 53).

la autoridad religiosa tradicional de Delfos y los demás oráculos (e.g. V 738b, VI 759d).¹⁶¹ De la misma manera, el viejo Céfalo, con su desinterés en los argumentos filosóficos y su temprana salida de escena para cumplir con los sacrificios, ofrecía en la *República* una primera respuesta tradicionalista, aunque sólo implícita e irónica, a la pregunta socrática sobre la justicia (R. I 331d).

4. Los pasajes que acabamos de mencionar dan prueba de la aguda sensibilidad platónica con respecto a las formas tradicionales de la devoción religiosa (tradicionalismo). Si bien es cierto que en Platón existe un anti-tradicionalismo (o tradicionalismo irónico) y que, como afirma Des Places, este autor nunca estuvo satisfecho con la religiosidad tradicional (pero ¿cuál de las muchas?), es cierto también que menos lo estuvo con las imposibles racionalizaciones del ‘teólogo’, hacia las cuales, por otra parte, mostró a menudo un profundo interés. Sin embargo, el tipo tradicional del ‘devoto’, y no el ‘teólogo’, es el que emerge de su obra como el modelo más importante de la religiosidad, después del tipo del ‘filósofo’ creyente, cuyos diferentes caminos espirituales hacia la divinidad (denominada “*philosophie religieuse*” por Des Places) son ejemplificados por los diferentes protagonistas de los diálogos. Este contraste puede ser ilustrado también con base en la noción de “theological incorrectness”.¹⁶² La “theological incorrectness” es, simplemente, la atribución a la divinidad de atributos y cualidades que, a un escrutinio racional más atento, no sería correcto atribuirle. Se trata de estilos cognitivos diferentes. El filósofo (o teólogo) y el devoto practican dos diferentes estrategias de inferencia: mientras el filósofo intenta corresponder a estándares racionales más exigentes y conscientes (*reflective*), el devoto habla el lenguaje cotidiano (*everyday language*) y su discurso es mucho más influenciado por el sustrato emocional, los fines prácticos y la experiencia inmediata

¹⁶¹ Cf. Des Places, 1969: 248; Morrow, 1960: 403 ss.

¹⁶² Montanari, 2018 (I, 23B).

(*reflexive*).¹⁶³ Según Jason Slone, se trata de una diferencia entre lógicas cuya “eficiencia cognitiva” es diferente: la primera es deductiva, rígida, determinista y más apta para “off-line tasks”, mientras que la segunda es abductiva, flexible, probabilista y más aptas para “on-line tasks” (Slone, 2004: 383 ss).

Es plausible pensar que Platón apreciara ambos tipos de discurso y religiosidad, la popular e la intelectual, la del devoto y la del teólogo, valorando positivamente el carácter político, el antropomorfismo y el ‘calor’ emotivo de la primera, así como el rigor y el énfasis lógico-demostrativo de la segunda.¹⁶⁴ Al mismo tiempo, pero, parece haberse sentido insatisfecho por los excesos supersticiosos del primero, así como por el frío intelectualismo impersonal del segundo. Sus varios intentos de construir una *filosofía religiosa* (Des Places) parecen tender siempre hacia algún tipo de compromiso entre estos dos tipos de religiosidad: quieren seguir hablando al individuo, a sus miedos y esperanzas personales (como hacen los cultos antiguos y recién introducidos), pero indicándole un camino más coherente con las nuevas y sofisticadas exigencias de abstracción y demostración (como requiere la sensibilidad científica e ilustrada del tiempo). Desde nuestra óptica, con sus *Diálogos*, Platón planteó la cues-

¹⁶³ Seguimos la diferenciación entre un “reflexive System 1” (más o menos intuitivo) y “reflective System 2” (*más o menos* racional), dada por Pyysiäinen 2009 (p. 5 ss) y derivada del “dual process model” teorizado por Peter Wason y Jonathan Evans, posteriormente popularizado por Daniel Kahneman. En estas páginas, Pyysiäinen reformula la noción de “theological correctness” (TC) elaborada por Justin L. Barrett (1998, 1999, 2000), así que las dos estrategias de argumentación (los dos sistemas) son diferenciados con base en los siguientes criterios: “[processing] speed”, “amount of emotion involved”, “type of motivation”, “type of information consulted”, “form of reasoning employed” y “amount of ‘extracranial’ scaffolding needed”.

¹⁶⁴ Según Pascal Boyer una religión arraiga en sistemas mentales intuitivos muy comunes y adquiere todo su sentido en contextos prácticos (Boyer, 2002, cap. 9). Y comenta de manera punzante: “Metaphysical ‘religions’ that will not dirty their hands with such human purposes and concerns are about as remarkable as a car without engine” (p. 321).

tión de la amenaza de la creencia religiosa (la razón divina) frente a las nuevas y poderosas tendencias de tipo mundano, agnóstico o abiertamente ateo que se afirmaban en la cultura griega clásica y, en particular, en el diversificado y dinámico contexto social ateniense.

5. Pasamos ahora a las invocaciones. Es siempre interesante observar con cuanta frecuencia los personajes platónicos invocan a la divinidad (la divinidad en general, o uno o más dioses específicos) antes de empezar una difícil reflexión, a la mitad de un argumento o al final para sellar sus conclusiones. A menudo, la invocación tiene también una función apotropaica, cuando la pronuncia alguien que quiere tomar distancia de una afirmación que juzga inapropiada u ofensiva para la divinidad. En las *Leyes*, por ejemplo, el dios es invocado en sentido propiciatorio antes de empezar la fundación de Magnesia (θεῶν... ἐπικαλώμεθα), para que se conserve benigno ante la empresa intelectual de los tres amigos (ἴλεως εὐμενής τε ἡμῖν, IV 712b; igualmente en Phdr. 257a). En el libro X de la misma obra, el Ateniense, exhortado por Clinias a seguir adelante con su confutación del ateísmo, afirma que el *lógos* de Clinias requiere una plegaria (εὐχὴν... παρακαλεῖν, X 887c). Todo argumento importante es una empresa, comenta justamente Francisco Lisi, y, como tal, necesita el favor de la divinidad.¹⁶⁵ Dicho favor es invocado de nuevo en la parte más difícil de su argumento sobre el alma (παρακλητέον, X 893b), mientras el Ateniense procede en el medio de un “río torrentoso” bien “amarrado” a la “cuerda” de su razonamiento. En otra obra, Alcibíades nos cuenta haber

¹⁶⁵ Lisi recuerda también las invocaciones en Phlb. 61b (a Dionisos, Hefestos y los otros dioses de la σύγκρασις) y Ti. 27c-d (divinidad en general, los dioses). En este último pasaje se subraya la necesidad de una coincidencia entre el pensamiento de la divinidad y el nuestro. Podrían añadirse otros casos: Euthd. 292e (Dioscuros); Phdr. 237a-b (Musas), 257a-c (Eros, tras la palinodia) y 279b-c (Pan y los dioses del lugar, al final de la obra); Smp. 176a (Dionisos), 193c-d (Eros); Ti. 48d; Criti. 106a (el mismo dios que en Ti. 27c-d), 108c-d (Apolo, las Musas y Mnemosynê). La lista no intenta ser exhaustiva.

sido testigo ocular de un episodio bastante curioso de la vida de Sócrates, su amado y admirado maestro. Durante la expedición militar de Potidea relata cómo Sócrates se quedó sentado, inmóvil por un día entero, literalmente poseído por sus meditaciones en el medio de un terrible hielo, tan sólo con su mantel y descalzo. Al final de su búsqueda, al amanecer, levantó su oración al Sol antes de irse (Smp. 220d), una oración para el día que surge y quizás para la buena conclusión de una difícil meditación. El ejemplo por excelencia de una oración propiciatoria (y apotropaica) al final de un argumento es la invocación que concluye la palinodia a Eros en Phdr. 257a-c. Una exquisita ironía cae sobre ambos pasajes y modera su solemnidad religiosa, introduciendo una distancia de gran efecto, que, como vimos, es típica en Platón (ver supra, cap. 5: 91-2).

6. La función apotropaica de la oración merece una reflexión más amplia. En Platón, especialmente en las *Leyes*, se pone mucho énfasis sobre el ritual purificador y apotropaico. La oposición καθαρός-μιαρός continúa siendo central en la religiosidad platónica (IV 716e-717a). Baste recordar las frecuentes referencias a las prácticas de purificación, consideradas necesarias para expiar varios tipos de crímenes y manchas, permitiendo así la readquisición del favor divino.¹⁶⁶ Existen casos especialmente graves

¹⁶⁶ Proporcionamos sólo unos pocos ejemplos. En IX 865a (ss) se recuerdan las purificaciones rituales necesarias para el homicidio violento involuntario, según un procedimiento ritual establecido en Delfos (865b). En caso de homicidio voluntario las prácticas expiatorias son la norma (con pocas excepciones). A menudo (e.g. 871a-b) se hace énfasis sobre el estado de contaminación (μίασμα) del homicida voluntario, que implica la “hostilidad de los dioses” y con eso impone el alejamiento de ceremonias y reuniones públicas en templos, plazas y puertos (separación y segregación social). Se recomienda la lapidación post-mortem del reo de homicidio voluntario de consanguíneos: el muerto (ya ejecutado) es llevado desnudo afuera de la χώρα y cada uno de los magistrados competentes arroja una piedra sobre la cabeza del muerto en nombre de la ciudad entera para lograr su purificación (ἀφοσιούτω < ἀφοσιώω, purificar de una culpa-mancha). El muerto queda allí sin sepultura (873b-c). En 877e (pass.) se menciona la

en que estas prácticas necesitan un suplemento de pena (por ejemplo, un exilio de un año, 865d-e) o simplemente dejan de ser eficaces (ἐκ παλαιῶν καὶ ἀκαθάρτων ἀδικημάτων, IX 854b-c). Clinias recuerda también la purificación de Atenas llevada a cabo por Epiménides de Cnosos, episodio que explicaría la proxenia entre las dos ciudades y la derrota de los persas a Maratona (I 642d). En este sentido, la religiosidad platónica vuelve a mostrar todo su carácter tradicional, sobre cuya importancia insistimos bastante a lo largo de este trabajo.¹⁶⁷

En otros pasajes, el sentido tradicional de la purificación se confunde con nuevas acepciones políticas, médicas y cosméticas, como cuando se habla de las purgas sociales previas a la fundación de una colonia (V 735b ss)¹⁶⁸ o de la limpieza del territorio (VI 760e-761e, 778b-779d).¹⁶⁹ En el uso platónico de los términos que denotan la purificación (κάθαρσις, καθαρμός, καθαρότης) muchas veces no es posible distinguir claramente entre sentido ritual, filosófico, médico y político. Un ejemplo eminente lo ofrece el ἔλεγχος, el procedimiento dialéctico confutatorio, que, en un conocido pasaje del *Sofista* (230b-e), el Extranjero define como la mayor y más importante de las purificaciones (μεγίστη καὶ κυριωτάτη τῶν καθάρσεων), capaz de expulsar del alma la ἀμαθία, es decir, el autoengaño, la opinión errónea, (δόξης ἐκβολή), y cuyos efectos son comparados a los de las medicinas para el cuerpo.¹⁷⁰ Sin embargo, no es posible dar

purificación de la casa tras un proceso de expulsión perpetua de los cónyuges debido a heridas intencionalmente infligidas, antes de que lo mismo pase al nuevo heredero del lote.

¹⁶⁷ Burkert, 2009: 208 ss.

¹⁶⁸ En el mismo sentido, cf. R. VI 501a; Plt. 293d.

¹⁶⁹ Se dice también que la ciudad tiene que estar purificada-limpia (καθαρά) de los mendigos, vistos como un tipo de parásito que vive gracias a las εὐχαί. El agoranomo los expulsará de la ἀγορά, el astinomo de la ἄστυ, y el agrónomo de la χώρα (XI 936b-c).

¹⁷⁰ La analogía entre filosofía, política (o justicia) y medicina es un motivo muy frecuente en Platón. Una lista completa de los pasajes no puede ser proporcionada en este momento. Ver e.g. Chrm. 156c-157c; Grg. 464a-466a; R. I 341c-342e, III 398b-c,

por terminada la cuestión del ritual de la aversión como si a ésta no le correspondiera algún tipo de sentimiento individual y colectivo, siendo de carácter puramente ritual o funcional. Es momento, pues, de detenernos en el sentimiento individual de la aversión y en algunas de sus implicaciones religiosas.

7. Como acabamos de ver, la εὐφημία, el relacionarse verbalmente con los dioses de manera apropiada, es la esencia misma del arte sagrado y ritual. Sin embargo, se aplica también en ocasiones más ordinarias. En los casos más simples, la fórmula εὐφήμει (¡Habla con respeto! ¡Calla!) es bastante frecuente y marca una inmediata toma de distancia de quien la pronuncia respecto a quien ha pronunciado palabras blasfemas.¹⁷¹ El juicio de esta blasfemia es, por supuesto, mediado por el consenso social, es decir, se basa en valores reconocidos por una colectividad o por un grupo. Sin esta sanción social, el sentimiento personal no tendría la fuerza necesaria para imponerse.¹⁷² Su efectividad se debe a que es compartido o puede serlo. Los interlocutores, de hecho, entienden y aceptan generalmente sin problemas el sentido de la fórmula εὐφήμει. Otro ejemplo son los amistosos reproches que Sócrates dirige a sus discípulos, llenos de tristeza, en la víspera de su muerte, por ejemplo, en el *Fedón*, cuando exhorta el amigo Critón a hablar de manera apropiada (καλῶς λέγειν)

405b-406c, 409d-410a, VIII 564b-c; Plt. 293a-c, 295c-d; Ep. VII 330d-331a. En las *Leyes* adquiere una importancia particular la comparación entre dos tipos de médicos, uno para los esclavos y otro para los libres, y dos tipos de leyes, uno que se resuelve en la mera prescripción y otro que incluye un preámbulo con función parenética (e.g. IV 720a-e, 722e-723a, IX 857c-d). Analogías de otro tipo se encuentran, por ejemplo, en I 636a, 646c-d, II 659e-660a, III 684c, VII 797d-798a, XI 919b-c, XII 962a.

¹⁷¹ Euthd. 302c, Prt. 330d, Grg. 469a; Men. 91c; R. VI 509a; Lg. X 907a.

¹⁷² El miedo en Platón es un sentimiento complejo y lleno de facetas. Por ejemplo, además del miedo escatológico (juicio y castigo divino), hay un miedo más íntimo (sentimiento de vergüenza) y la dimensión social de la vergüenza (miedo al juicio de la comunidad).

para no dañar a su alma (Phd 115e) o cuando, en el clímax dramático de la misma obra, invita todos sus tristes amigos a mantener un εὐφημεῖν propicio al momento, provocando así la vergüenza del grupo (117d-e). Esta vergüenza es importante, ya que muestra una vez más que la petición socrática tiene su raíz en un sentimiento común y compartido, al que todos, lo sepan o no, hacen referencia. La función apotropaica de la oración puede alcanzar la forma mucho más compleja de la palinodia, como ocurre notoriamente en el *Fedro* (244a ss). Otros casos muestran una complejidad menor. En Lg. II 662c-e, por ejemplo, el Ateniense pone por un momento en la boca de Zeus y Apolo una afirmación (que la vida más feliz es de quien persigue el placer, no la justicia), para luego darse cuenta, tras una reflexión más atenta, que los dioses nunca podrían pronunciarla: acaba entonces por disculparse (“no quiero que se digan cosas de ese tipo sobre los dioses”) y desplazar prudentemente la misma tesis paradójica en la boca de “padres y legisladores”.

En estos casos, se trata de un sentimiento de verecundia (φόβος, αἰδώς, αἰσχύνη), es decir, de una sensibilidad, a veces extrema, frente a palabras, maneras de sentir y pensar que deshonoran a quien las pronuncia (o hasta sólo las experimenta internamente) ante sus interlocutores, ante la divinidad o tan sólo ante uno mismo. Un ejemplo perfecto es el pasaje del *Fedro* en el cual se describe la reacción impulsiva e intemperante del auriga ante la visión del amado (254a). Este pudor es un aspecto esencial de la religiosidad. Si es cierto que las palabras son una forma de acción, *a fortiori* lo son las oraciones.¹⁷³ Un hombre muy religioso tiende a sentir y pensar que sus pensamientos –sus más íntimos deseos– deberían ser tan puros como las palabras que pronuncia y los actos que realiza. Lo que signifique esta ‘pureza’ es algo acerca de lo cual raramente, o nunca, decide él mismo por su cuenta, puesto que la decisión implica siempre creencias y prácticas sociales compartidas, así como un proceso de aprendizaje simbólico que es complejo y depende de la interacción social concreta.

¹⁷³ Mauss (1970a: 96) la considera como un punto de conexión entre ideas y acción, creencia y rito.

Sea como sea, los esfuerzos de un hombre religioso se dirigen igualmente a poner orden en ambas direcciones, deseos internos y acciones externas, y convergen al producir un cierto respeto de sí mismo. “Cuanto más noble se siente y sabe vagamente una vida –escribe Max Scheler– tanto mayor es su vergüenza”.¹⁷⁴ Cuando un hombre de este tipo muestra verecundia ante ciertas palabras y pensamientos, por un lado, está exigiendo que otros lo respeten o se está disculpando ante otros por una involuntaria falta de respeto suya. Por otro lado, está rezando, a saber, intenta borrar una mala impresión frente al dios y al prójimo, restableciendo, mediante la benevolencia del numen y de su entorno social, la limpieza de su estado interior y el justo orden de las cosas en general. No hay que olvidar las implicaciones sociales y grupales de la verecundia. Según John Teehan, la vergüenza ante la presencia sobrenatural es capaz por sí misma de contrastar la tendencia individual a la defeción y al engaño (Teehan, 2013: 336).

Si esto es cierto, será lícito considerar como una oración, a su manera, también el argumento con el cual, en las *Leyes*, el Ateniese confuta la tesis de Clinias, según el cual las constituciones de Creta y Esparta habrían sido instituidas por sus legisladores celestiales (Zeus y Apolo) en vista de la guerra. ¿Cómo hubieran podido los dioses sentar las bases de una ciudad con vistas en un fin tan irracional? Al final de su confutación, el Ateniese insiste en que es necesario alejar a los dioses de esta mala interpretación, de la que ni ellos ni sus divinos intérpretes (Minos y Licurgo) pueden tener responsabilidad alguna (I 630c-d, 632d). Este esquema de pensamiento, que implica la continua actividad censoria y propiciatoria del sentimiento de pudor-vergüenza, es muy frecuente en Platón.¹⁷⁵ Es

¹⁷⁴ Scheler, 2004: 71.

¹⁷⁵ En las *Leyes* se denuncia, por ejemplo, la inverecundia del mito de Ganimedes (I 636c-d), de la locura de Dionisos (II 672b-c) y de la imagen de Hermes como patrón de los ladrones (XII 941b-c). Las recomendaciones de Sócrates en R. II (377a ss) miran igualmente a instilar esta verecundia en los poetas cuando hablan de cosas divinas. En un sentido muy amplio, si queremos, todo argumento o confutación filosófica, en Platón,

lo que Freud llamó instancia de censura psíquica, o “conciencia moral”, viéndola como un desarrollo del yo (y de la especie) que de este modo se separa aún más de los estados originarios y psicóticos del narcisismo primordial, “el amor ilimitado al yo” (Freud 1984: 44, y compárese la expresión con la platónica σφόδρα ἑαυτοῦ φιλία, Lg. V 731d-732b).

Otro ejemplo lo encontramos en Lg. VI (757d-758a), en el pasaje donde el Ateniense recomienda como útil y legítima una parcial derogación política a la justicia divina, la δίκη ὀρθή. Para conjurar los efectos negativos de esta moderada aceptación del principio democrático del sorteo, el Ateniense invita a invocar con oraciones al dios y a la buena τύχη para que dirijan el sorteo (τὸν κληρὸν) hacia lo más justo (πρὸς τὸ δικαιοτάτον, 757e), de modo que podríamos interpretar este pasaje como un acto de confianza en el juicio de los dioses (ordalía). Si se puede confiar en el azar y aceptar el sorteo, parece decirnos el Ateniense, es porque se ha neutralizado en parte su aspecto peligroso (e irreligioso) con oraciones que garantizan la *buena* suerte. En este pasaje, de alguna manera, se ha logrado justificar religiosamente una falta de pudor religioso.

8. La oración está en relación con su raíz antropológica más profunda, el deseo, y con su educación. Platón enfatiza este nexo (oración, deseo y educación del deseo) en más de una ocasión. En griego la palabra εὐχή puede significar oración, suplica, petición, o bien, deseo, y en general un deseo irrealizable, vano, contrario a la realidad.¹⁷⁶ En un pasaje importante de las *Leyes*, el Ateniense relaciona la oración con la dimensión conativa de la naturaleza humana y afirma que existe un deseo común (κοινὸν ἐπιθύμημα) en todo los hombres, el deseo de ver transformarse todas las cosas, por lo menos las cosas humanas, según nuestras aspiraciones, o más específicamente, según el orden de nuestra alma, κατὰ τὴν τῆς αὐτοῦ ψυχῆς ἐπίταξιν (III 687c). En todo el pasaje, el significado de la palabra

pueden ser consideradas como una especie de oración, en la medida en que, con ella, se tiende a hablar de manera correcta acerca de la divinidad.

¹⁷⁶ E.g. Ep. VIII 352e-353a. Una vez más en este pasaje los dos sentidos se sobreponen.

εὐχή oscila entre sus dos significados, deseo y oración, lo que nos impulsa a pedir y las peticiones mismas, las nuestras, las de nuestros seres queridos y de nuestras comunidades. La consecuencia inevitable de este planteamiento es que el énfasis caiga en la necesidad de la educación del deseo: si los hombres son máquinas desiderativas será necesario educarlos a *desear* y *pedir* (rezar) sólo para el bien. Nuestros seres queridos, típicamente los padres y el Estado, deben enseñarnos a rezar con inteligencia, con arreglo a la virtud en su conjunto (688a). El buen legislador organiza todas las cosas, hasta los detalles aparentemente más inocuos de la vida privada, para alcanzar este objetivo. El fracaso de la liga arcaica del Peloponeso, dice el Ateniense, se debió a la “gran ignorancia” (μεγίστη ἀμαθία, el gran autoengaño) de sus líderes sobre el objetivo: fueron cegados por intereses exteriores, por la grandeza y el esplendor de su poder, mientras sus deseos-oraciones no estaban en concordancia (συμφωνεῖν) con la inteligencia, que hubiera sugerido la paz, la moderación, la justa medida (688c ss). Como se constata fácilmente, la explicación es de carácter moralista, según el estilo de pensamiento típico en Platón, pero no hay duda de que la premisa de esta explicación es signo de un cierto realismo, puesto que subraya la raíz conativa de toda acción humana y la importancia que en ella tiene el *πλεονεκτεῖν*, la *lubido dominandi* (Salustio), el “desiderare di acquirere” (Machiavelli), y, finalmente, el narcisismo originario. La buena oración surge de la misma raíz de la cual surgen los ‘malos’ deseos y la voluntad de poder, y, por eso, hay que educarla y orientarla hacia la posesión (κτῆμα) de la virtud.

El *Alcibíades II* gira por completo en torno a este punto. Sócrates encuentra Alcibíades mientras éste último se está dirigiendo a realizar sus oraciones (πρὸς τὸν θεὸν προσευξόμενος, 138a: *incipit*). Como buen chamán, Sócrates conoce la ψυχή del joven, la ‘huele’ como un buen sabueso: sabe que es buena y promete grandes cosas, pero siente también que se encuentra en peligro, porque es demasiado ambiciosa y hambrienta de honores. Entonces lo detiene, le explica que para orar hay que saber bien que pedir y le propone ser su maestro espiritual, lo exhorta a dejarse iniciar. Sócrates es un educador del deseo de aquellos jóvenes aristócratas,

kalokagathoi, como Hipócrates, Menexenos y muchos otros, que, aunque tengan grandes cualidades, corren el riesgo de ser demasiado ambiciosos de honores y poder. La lección que les imparte es siempre la misma que encontramos en las *Leyes*: hay que aprender a desear-pedir (III 687e). El modelo de la buena oración la ofrece entonces el experto, el hombre competente, que es también el único que sabe pedir y rezar, porque su *τέχνη* es suficiente para neutralizar a la amenaza de una suerte ciega (Lg. IV 709d).¹⁷⁷ Puesto que el filósofo es el experto en el alma, también es el único que puede legítimamente augurarse (desear-pedir) que dicha competencia le servirá para neutralizar las pasiones irracionales, centrar como buen arquero la virtud total y, con ello, vivir una vida feliz y devota en este y en el otro mundo.

9. Más allá de la dimensión pública y ritual de la plegaria, la más íntima oración del Sócrates platónico tiende a ser simple. Sócrates elogia la *εὐφημία* en la oración de los espartanos, que se limitan a pedir al dios *τὰ καλά* (Alc.2 148c), oponiéndola a la abundancia de sacrificios de los Atenienses. Proporciona, además, una sanción religiosa oficial de su preferencia, citando una historia sobre el oráculo de Amón, quien hubiera declarado frente a una delegación de atenienses apreciar más la *εὐφημία* de los lacedemonios que todos los sacrificios (*ιερά*) de los atenienses (149b). Un hermoso ejemplo de sencillez la ofrece la oración de Sócrates al final del *Fedro* (279b-c):

Oh querido Pan, y todos los otros dioses que aquí habitéis, concededme que llegue a ser bello por dentro, y todo lo que tengo por fuera se enlace en amistad con lo de adentro; que considere rico al sabio; que todo el dinero que tenga solo sea el que puede llevar y trasportar consigo un hombre sensato, y no otro.¹⁷⁸

¹⁷⁷ Montanari, 2018 (I, 20).

¹⁷⁸ Trad. E. Lledó Íñigo (Gredos, p. 413). Texto griego: ὦ φίλε Πάν τε καὶ ἄλλοι ὅσοι τῆδε θεοί, δοίητέ μοι καλῶ γενέσθαι τᾶνδοθεν: ἔξωθεν δὲ ὅσα ἔχω, τοῖς ἐντὸς εἶναί μοι

“He rezado en justa medida”, termina entonces Sócrates (ἐμοὶ μὲν γὰρ μετρίως ἤϊκται, 279c). La “mesurada oración” es un tipo de la oración platónica: breve, simple, profunda, atravesada por una ligera atenuación irónica. Léase también la famosa, brevísima oración que cierra el *Fedón* –“que el traslado de aquí a allí sea feliz” (τὴν μετοίκησιν τὴν ἐνθὲνδε ἐκεῖσε εὐτυχῆ γενέσθαι, 117c)– en la cual se condensa toda la creencia en la muerte como viaje del alma (πορεία, ἀποδημία, μετοίκησις) y regreso de la misma a su verdadera patria. La oración sube al cielo como el incienso, decíamos, pero el alma que la pronuncia tiene que despojarse de todo humo innecesario (ἄτυφος), reduciéndose a su aspecto templado y sencillo (Phdr. 230a). Prevalece en esta oración el intento moral y racional de la búsqueda (lo bueno, lo justo, lo esencial), que engancha la oración a la inteligencia, a la razón. De una manera aún más lapidaria, la oración ‘socrática’ podría derivarse de la expresión “reza, entonces, y piensa”, εὔχου δὴ καὶ σκόπει (Phlb. 25b), tal vez entendida como una hendíadis: ‘pregunta con inteligencia’ o ‘piensa con devoción’. Si en la oración pública ritual hay que pedir bien (en forma y modo apropiados, solitamente con una ceremonia larga y solemne), en la oración íntima hay que pedir solo *el* bien (el contenido de la petición debe ser bueno, lo cual favorece una cierta tendencia a la concisión lacónica).

10. Las dos oraciones, pública y personal, van siempre de la mano en Platón. En la primera predominan forma y modo, en la segunda el contenido. A menudo los textos pueden poner un cierto énfasis en el aspecto interior de la oración: “sería terrible –dice Sócrates respaldándose en la autoridad de Homero– si los dioses mirasen a nuestros regalos (δῶρα) en lugar de mirar al alma” (Alc.2 149e). Con énfasis no menor, Adimanto rechaza con desprecio los actos exteriores del culto (R. II 362e ss) y Sócrates estigmatiza los prejuicios religiosos del adivino Eutifrón como un vil comercio (14b ss). Por otra parte, sería un error inferir de afirma-

φίλια. πλουσιον δὲ νομίζοιμι τὸν σοφόν: τὸ δὲ χρυσοῦ πληθος εἴη μοι ὅσον μήτε φέρειν μήτε ἄγειν δύναιτο ἄλλος ἢ ὁ σόφρων.

ciones como éstas (y muchas otras) que Platón rechaza o condena las formas tradicionales del culto y, aún más, afirmar que Platón y Sócrates son los descubridores de la ‘interioridad’, del “self”.¹⁷⁹ Por un lado, como ya mencionamos (supra, cap. 5: 90-1), es posible en realidad que la representación platónica del alma apunte más bien a la heteronomía radical del sujeto, a saber, a la ausencia de un centro propiamente humano, en favor de una visión animista que hace del hombre nada más que un ensamblaje de fuerzas divinas, un teatro de δαίμονες y πάθη (uno de los cuales sería la propia razón) que lo atraviesan de lado a lado y lo trascienden sistemáticamente, para bien o para mal (R. X 604b-d; Lg. I 644c-645c).

Por otro lado, los pasajes platónicos sobre la oración atestiguan una tensión típica de toda religiosidad entre formas exteriores del culto y adhesión interior al mismo, entre conducta y actitud, ley y corazón, conformista pasividad y activa petición interior. Las creencias, como enseña la etnología desde hace más de un siglo, son siempre caracterizadas por este contraste y plasmadas por las tensiones que periódicamente genera. En la historia de las religiones (y no sólo), la mayoría de los cambios de creencias –lo que Eliade llamaba *iconoclastia*–¹⁸⁰ hacen hincapié sobre la normalidad de este contraste, que en parte recuerda la

¹⁷⁹ Es esta la tesis de filólogos de gran prestigio, como John Burnet y Alfred E. Taylor (la así dicha “escuela escocesa”) y Bruno Snell. En Italia, en el ámbito de la filosofía antigua, es sostenida con fuerza por Giovanni Reale y su escuela (véase por ejemplo Reale, 1975: 296 ss; Sarri, 1997, la introducción y la primera parte; Montuori, 1998, los dos anexos a la parte primera). También el filósofo canadiense Charles Taylor la hace suya en su célebre obra sobre las raíces del “self” (1989: 115 ss, cap. 6). Contra la tesis de Snell, en particular acerca de la ausencia de un “self” en Homero (Snell, 1963, cap. 1), léanse las páginas lúcidas de Bernard Williams (1993, cap. 2). El error es doble y consiste por un lado en pensar que la noción del yo es unívoca, por otro en creer que antes de Sócrates-Platón, propiamente hablando, no existiera una representación mental del yo. Sobre la variedad de las nociones de conciencia en la sola tradición filosófica occidental, véase Vanzago, 2011.

¹⁸⁰ Eliade, 2000a: 94.

dialéctica entre vida y formas planteada por ciertos sociólogos clásicos, como Simmel y Weber.

Como ya vimos, el Ateniense expresa más que cualquier otro personaje platónico el punto de vista tradicionalista, legalista y conservador, según el cual las formas arcaicas del culto deben siempre ser respetadas y preservadas como tales en contra de toda innovación. Sin embargo, es siempre de su boca de donde vuelven a salir las palabras iconoclastas, ya mil veces pronunciadas por Sócrates, contra la exterioridad del culto (e.g. Lg. X 905e ss). No existe religión ni religiosidad donde una íntima protesta contra la ley no conviva con la exigencia del ritual exterior.

VII. Catástrofes y nostalgia

1. En Platón, existe una poderosa tendencia a considerar el progreso histórico, y el desarrollo de las ciencias que lo acompañan, como una corrupción moral. En el pensamiento griego, el motivo del futuro como regresión al desorden y alejamiento del dios no es ni infrecuente ni marginal. Esta tendencia es a veces considerada el reflejo de un arraigado pesimismo. Mario Vegetti, por ejemplo, veía en Platón una tendencia pronunciada al pesimismo antropológico (2002, cap. 7 y 9). Si el mal es la tendencia endémica normal y el bien una difícil, a menudo inexplicable, excepción, es inevitable mirar al futuro con un cierto pesimismo y proyectar este pesimismo sobre casi toda la historia humana. Se trata de disposiciones que, de hecho, parecen ser presentes en Platón y, de todas formas, son bien documentadas en sus textos.¹⁸¹

En el tercer libro de las *Leyes* (701a-c) el Ateniense proporciona un interesante esbozo de filosofía de la historia, que termina justo con el caótico espectáculo de la democracia ateniense, estigmatizada como una desvergonzada *θεατροκρατία*, el poder de las ruidosas masas que atienden a las representaciones teatrales, y como un regreso a la antigua naturaleza titánica (*παλαιὰ τιτανική φύσις*). La historia del mundo, se dice en el mismo libro, había empezado con una forma de coexistencia primitiva,

¹⁸¹ Para una primera, todavía insuficiente, reseña de las representaciones platónicas del mal, ver Montanari, 2018 (pp. 77-126).

la *δυναστεία* (677b ss), que contrasta agudamente con la degeneración política de la Atenas democrática. Entre las dos formas, el Ateniense presenta varios casos históricos intermedios: en particular, menciona elementos muy positivos en la historia ateniense antes de las guerras médicas e incluso en algunas fases del imperio de los persas (donde no prevalece el elemento étnico de los medas). En su conjunto, sin embargo, el libro III sugiere una estructura polarizada del curso histórico en cuanto a los siguientes términos conceptuales:

Flecha del tiempo (corrupción)	Origen paradigmático (<i>dynasteía</i>)
1. Aumento de la complejidad social y política, 2. olvido de la catástrofe originaria e ὄβρις, 3. desarrollo de las técnicas, 4. ALEJAMIENTO DE LOS DIOSSES, 5. malicia científica (σοφία), 6. énfasis sobre el descenso-acercamiento al elemento acuático corruptor (el mar), 7. hasta el límite virtual de un estado de entropía.	1. Simplicidad comunal primitiva (<i>δυναστεία</i>), 2. recuerdo de la catástrofe y φόβος, 3. ausencia (casi) total de las técnicas, 4. CERCANÍA MÁXIMA A LOS DIOSSES, 5. ingenua ignorancia (εὐήθεια), 6. énfasis sobre las alturas (la montaña, el elemento verticalmente más lejos del mar), ¹⁸² 7. a partir del hecho originario de una gran catástrofe regeneradora. ¹⁸³

¹⁸² Hay también un énfasis positivo sobre el elemento acuático, destructor y regenerador (las aguas del gran diluvio). En el *Timeo* este papel destructor-regenerador lo tiene el fuego y se dice que la catástrofe no sólo puede ocurrir por inundación, sino también por una gran combustión (22c ss). Asimismo, las aguas de los ríos tendrán un papel positivo y protector igualmente importante, puesto que será justamente en las zonas húmedas, a las orillas de los ríos, donde la humanidad podrá volver a mover sus primeros pasos (22d).

¹⁸³ O también del regreso del dios al timón del cosmos: *πάλιν ἔφεδρος αὐτοῦ τῶν πηδαλίων γιγνόμενος* (Plt. 273e).

Un esquema parecido lo encontramos en R. II, cuando Sócrates opone a la ciudad sana de los pastores la sociedad enferma que surge de un exceso de diversificación social (372d ss), sobre la cual, no hay que olvidarlo, será construida la ciudad ideal.¹⁸⁴ A diferencia de las *Leyes*, se trata de una oposición que tiene valor idealtípico, es decir, sirve para caracterizar dos tipos de organización social (uno estacionario, de subsistencia; otro más dinámico, imperfecto y político), sin que en ningún momento se aborde la cuestión de la realidad histórica del primer tipo de organización social, que parece ser totalmente irrelevante en el contexto de la discusión. Este contraste, sin embargo, muestra una vez más la disposición platónica a pensar en términos de corrupción, degeneración, disposición que, probablemente, tiene alguna conexión con su pesimismo moralista.

El mejor ejemplo del motivo del futuro como regresión al caos quizás se encuentre en el famoso mito del *Político*, donde el cosmos, dejado a sí mismo, tiende lenta y inexorablemente a la autodestrucción en virtud del aumento del desorden provocado por el elemento corpóreo del cual está compuesto, elemento “ligado íntimamente a su antigua y primitiva naturaleza” (τὸ τῆς πάλαι ποτὲ φύσεως σύντροφον), “participe de un enorme desorden antes de haber llegado a su orden actual” (273b).¹⁸⁵ Todo el mal y la injusticia que existen en el cielo y en la tierra derivan de este elemento primitivo, mientras que todo el bien proviene del artífice que ha plasmado el cosmos. Cuando el dios se retira de la guía del mundo, este elemento malo congénito en el cosmos, *detenido* por la fuerza ordenadora demiúrgica, tiende gradualmente a incrementar su influencia y poder, hasta el punto que, al final de cada ciclo, el universo corre el riesgo de precipitar hacia una especie de muerte entrópica. Este riesgo de la muerte cósmica es descrita como un regreso al “estado de antiguo desorden” (τὸ τῆς

¹⁸⁴ Este dato es, generalmente, poco recordado, pero es de gran importancia: el Estado platónico ideal está construido sobre una estructura social que ya se ha vuelto moralmente enferma y corrupta. Ya esto bastaría para medir la distancia que separa el texto platónico de todo género utópico.

¹⁸⁵ Trad. de María Isabel Santa Cruz (Gredos, p. 536).

παλαιᾶς ἀναρμοστίας πάθος, 273c-d) y hundimiento “en el mar infinito de la semejanza” (εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα πόντον δῦη, 273d-e).¹⁸⁶ La semejanza de estas expresiones con la fórmula empleada en el pasaje ya mencionado de las *Leyes* (παλαιὰ τιτανικὴ φύσις, III 701c) nos parece bastante clara: la corrupción política y moral de las constituciones griegas queda enmarcada en un más amplio movimiento cósmico de degeneración. Por otra parte, la referencia al mito órfico de los Titanes añade el sabor religioso de la culpa a la descripción cosmológica. Los Titanes, según el orfismo, son los deicidas destruidos por el rayo de Zeus, de cuyas cenizas ha nacido la raza humana.

No hay semejanza alguna entre esta idea de un mal cósmico *detenido* por el bien y la noción cristiana del κατέχων,¹⁸⁷ que implica la llegada de un mal encarnado y cuyos rasgos son personales. El sentido de las representaciones platónicas es prevalentemente cosmológico, mientras el valor de las representaciones cristianas es plenamente escatológico. En cambio, pero, existe quizás una cierta semejanza en la estructura formal de estas representaciones, y esencialmente en la idea del mundo como teatro de una tensión o conflicto abierto entre fuerzas contrarias, en la imagen de una fuerza buena que tiene la mala bajo control e impide su triunfo final en el momento del máximo peligro.

Existen en Platón, y por supuesto en los filósofos anteriores (por ejemplo, Anaximandro, los pitagóricos, Empédocles), varias imágenes que sugieren la existencia de un conflicto entre fuerzas opuestas que se contienden el gobierno del universo. La más memorable quizás la ofrece la imagen de la “batalla inmortal” (μάχη ἀθάνατος) que, según el Ateniense, se juega en el cielo (X 906a), donde se encuentran movilizados todos los elementos cósmicos, buenos y malos. Dioses y δαίμονες son nuestros aliados y nosotros sus propiedades, dice el Ateniense, pero, añade, este

¹⁸⁶ Ib. p. 537. Hemos reintegrado la versión del Burnet (πόντον), que la traductora, con Stallbaum y Campbell, había eliminado en favor de la variante τόπον (las razones de su elección están expuestas en la n. 43).

¹⁸⁷ Pablo 2; Thess. 2:6-7.

conflicto cósmico nos obliga al más asombroso estado de guardia (φυλακὴ θαυμαστή). Es difícil saber con certeza si Platón se adhiere en este caso a creencias de carácter dualista, por ejemplo, de derivación mazdeista,¹⁸⁸ pero es difícil negar que el Ateniense se exprese en términos dualistas, sin proporcionar una explicación cosmológica del alma mala e irracional.¹⁸⁹ La potencia de lo irracional queda libre de errar por el universo junto con nuestra imaginación interpretativa, ni hay referencias que nos permitan relacionar a esta inquieta libertad cósmica del mal con otras obras que en mayor medida se encargan de comprenderla y racionalizarla.

Tampoco el pasado, en fin, sale indemne de la acción de un principio de corrupción. Por el contrario, el pasado carga a menudo el peso de la culpa de los males presentes. Existe en Platón, en efecto, una crítica de la ideología o el intento de trazar una genealogía de las fuentes antiguas de los males presentes. En las *Leyes*, por ejemplo, se atribuye el origen y la difusión del ateísmo contemporáneo a los poetas, a sus antiguas teogonías y cosmogonías (X 886b-d). Sobre estas doctrinas, el Ateniense decide (piamente) que es mejor no insistir demasiado: “no es fácil criticarlas puesto que son antiguas”. Y exhorta: “pasémoslas por alto y dejemos que de los escritos de los antiguos se hable como les sea grato a los dioses”. No obstante, la acusación ha sido pronunciada claramente: “yo al menos nunca podría encomiarlos [a los antiguos] y sostener que cuenten cosas

¹⁸⁸ Görgemanns habla de una “explicación esencial del mal en el mundo” (2010: 103). Guthrie comenta que “the question of monotheism or polytheism does not worry him [Plato] so far as it concerns the actual existence of gods, but only one must have supreme control” (1978: 360, vol. V). Siempre Guthrie considera la influencia persa probable y verisímil (“there is no reason to doubt”) y recuerda un pasaje de Jaeger, que interpreta este texto platónico como “a tribute to Zarathustra” (p. 365, n. 3).

¹⁸⁹ En realidad, el conflicto cósmico involucra la presencia activa y eficiente de una pluralidad de ψυχαί (896e, 899b), entre las cuales, sin embargo, y quizás como intento de simplificación, el Ateniense destaca sólo dos, una mala y una buena (896e ss). Se trata de una pluralidad de actores que desconcierta. Guthrie recuerda que en 898d (así como en el *Timeo*) a cada estrella se hace corresponder un alma.

útiles o para nada reales”. Operaciones análogas de deslegitimación de la tradición se encuentran con mucha frecuencia en Platón.¹⁹⁰

El sentimiento del futuro como involución hacia el caos y el mal queda embrollado con otra manera de sentir, que podríamos definir como “nostalgia del origen”. Se trata del sentimiento que, en la historia, lo que es primitivo (la ingenua sencillez de los antiguos, la buena ignorancia)¹⁹¹ es también lo mejor y que incluso las grandes catástrofes tienen una razón divina, que rescata al mundo de una peligrosa degeneración hacia lo informe. Como veremos, esta nostalgia tiene su más íntima y honda raíz en el deseo de un regreso del alma a la patria celestial. Antes de considerar la teoría platónica de las catástrofes, pero, se nos permita una breve digresión sobre las representaciones de la ignorancia “buena” en Platón.

2. El mal, en Platón, es pensado esencialmente como ignorancia. La ignorancia, a su vez, es indicada mediante varios términos, como ἀμαθία, ἀλογία, ἄνοια, ἄγνοια, ἀφροσύνη, ἀκοσμία, entre otros. Una vez más hay abundancia de vocablos valorativamente cargados para estigmatizar cosas más o menos similares, o que no siempre es fácil distinguir con claridad (ignorancia-autoengaño, ausencia de razón, locura, falta de orden, de simetría, etc.). Prescindiendo de estas distinciones, sin embargo, puede decirse que el nexo entre mal e ignorancia es, en Platón, sistemático. La ignorancia, sin embargo, no es pensada en este caso como algo simplemente intelectual, no denota un problema de carácter meramente epistemológico, sino que indica un aspecto positivo y activo de la realidad, cuya presencia es radical, endémica, estructural, y cuyas implicaciones son esencialmente religiosas.

Cabe recordar, sin embargo, que en Platón la ignorancia tiene también importantes significaciones positivas. Por ejemplo, y es el caso más celebre,

¹⁹⁰ Ver, por ejemplo, *República* (II y X), *Crátilo* (401b ss, 439c ss) y *Teeteto* (152d-e, 160d-e, 179e ss).

¹⁹¹ Montanari, 2018 (I, 25).

existe la ignorancia que podríamos llamar ‘socrática’, el saber de no saber. Cuando el hombre es consciente de su ignorancia, no la esconde ni a sí mismo ni a los demás, es entonces que empieza a conocerse y a filosofar. Esta ignorancia se vuelve el resorte fundamental de la búsqueda filosófica. Se trata de un motivo que encontramos afirmado directa o indirectamente a lo largo de toda la obra platónica y que a veces se confunde con la ironía socrática.¹⁹² En Platón, sin embargo, hay también otra valoración positiva de la ignorancia que aparece con una cierta frecuencia y es presentada a veces como ingenuidad o sencillez (εὐήθεια). Se trata de una simplicidad dogmática, de una disposición natural a creer, a no cuestionar las creencias heredadas, que, según Platón, caracteriza las formas más piadosas de devoción religiosa, en particular las de los hombres primitivos y de los antiguos sabios. Esta ignorancia, que llamaremos ‘buena’, tiene un papel importante en la religiosidad platónica y puede contrastar sensiblemente con la ignorancia socrática, animada por el cuestionamiento, la duda, y orientada a una búsqueda implacable de la verdad. Los intérpretes, sin embargo, se olvidan fácilmente de la buena ignorancia para exaltar la ignorancia socrática como resorte normativo exclusivo del discurso platónico. Se les olvida, además, tomar en debida cuenta una tercera apreciación de la ignorancia, es decir, el sentimiento de la relatividad de la ciencia humana, que en Platón es afirmado con cierta frecuencia. Con este sentimiento de nuestra limitación ontológica, en algunos casos, no se afirma sólo el aspecto precario y aproximado de nuestro saber acerca de los dioses y del mundo, sino la misma superioridad de la divinidad con respeto a la inteligencia humana.

La valoración positiva de la ignorancia primitiva, en fin, está conectada con una cuarta apreciación de la ignorancia, de la cual se habla a

¹⁹² En Platón se distingue a menudo entre ignorancia buena (saber que no se sabe) y mala (creer que se sabe sin que eso sea cierto, la ya mencionada ἀμαθία). La buena: e.g. Ap. 20e ss, 23a-b, 29b, Alc.1 109c. La mala: e.g. Ap. 29b, Euthphr. 4e ss, Grg. 454b ss, R. VI 493a, Sph. 232b ss, Phlb. 48e ss. El contraste entre las dos: Alc.1 117a-b, Lg. IX 863c ss.

menudo en Platón. Se trata de la consideración prudencial con base en la cual es mejor no tener muchos conocimientos –incluso es mejor no conocer nada– cuando nos falte la ciencia más importante, es decir, la que nos permita distinguir entre bien y mal. Esta consideración encuentra una formulación particularmente clara en obras como el *Alcibíades II* y el *Cármides*. Su importancia general en Platón no puede ser subestimada.¹⁹³ Asimismo la encontramos en las *Leyes*, por ejemplo cuando se subraya que las buenas capacidades intelectuales (la habilidad en el cálculo, λογισμός) no garantizan de por sí la virtud (III 689c-d).¹⁹⁴ La virtud de la inteligencia, en las *Leyes*, se carga de la misma ambigüedad que caracteriza todas las otras virtudes.¹⁹⁵ En este mismo sentido, en Platón se tiende

¹⁹³ “Sí, pero tal vez, mi querido amigo, alguien que fuera más sabio que tú y yo podría decir que no hablamos correctamente al censurar tan a la ligera la ignorancia [...] ¿Te das cuenta entonces que la ignorancia de algunas cosas, para algunas personas, en determinadas condiciones, es un bien y no un mal como creías hace un momento? [...] la posesión de los demás conocimientos, en el caso que no se tenga además la del bien, probablemente es raras veces útil y, en cambio, casi siempre perjudica al que la posee” (Alc.2 143c, 144c-d, trad. de J. Zaragoza, Gredos, pp. 100, 102-3). Al final del *Cármides* se afirma abiertamente que una competencia científica total y perfecta no tendría ningún valor si no nos enseñara la diferencia entre el bien y el mal, proporcionándonos la felicidad (cf. supra, n. 92).

¹⁹⁴ “Quede establecido así y dicho, que a todos los ciudadanos que ignoran eso no debe confiársele nada relacionado con el gobierno y que hay que censurarlo por ignorantes, aunque sean eventualmente muy buenos en hacer cuentas y hayan realizado todos los estudios de asuntos muy estimados y en todo aquello que naturalmente hace al alma más rápida, mientras que hay que llamar sabios a los que son lo contrario de éstos, aunque, como suele decirse, no sólo no sepan ni leer ni escribir, sino ni siquiera nadar, y hay que confiarles los puestos de gobierno por inteligentes” (trad. de Lisi; 1999: 319, Vol. 1).

¹⁹⁵ El *voûς* es generalmente separado de las cuatro virtudes, las ilumina, pero es algo distinto de ellas. Las virtudes son algo bueno (son bienes) sólo cuando son orientadas a –y, a veces, unificadas por– la divina inteligencia. El Ateniense lo afirma de la manera más clara en I 631c-d: los cuatro bienes humanos se subordinan a los cuatro divinos

con frecuencia a distinguir entre una función calculadora del intelecto (διάνοια, φρόνησις), la cual no necesariamente tiene que ser positiva, y una función racional superior (νόησις, φρόνησις, νοῦς), siempre positiva, relacionada con la parte más noble de la *psykhé* y hasta con la inteligencia divina que gobierna el universo.¹⁹⁶

Así que la valoración negativa de la ignorancia y su identificación con el mal, sobre la cual nos enfocaremos en otra ocasión, encuentra importantes limitaciones por lo menos en los siguientes cuatro casos: la ignorancia socrática, la ingenuidad, la relatividad de la ciencia humana y la ignorancia prudencial. Estas limitaciones nos proporcionan una importante indicación general: el racionalismo de la especulación platónica no va sobreestimado. La razón, en Platón, no sólo posee una fuerte significación religiosa, sino que no es un valor ni absoluto ni incondicionado.

y éstos, a su vez, al νοῦς que todo guía. De lo contrario, el valor moral de las virtudes sería cuestionable y hasta desaparecería por completo, cesarían de ser *bienes*. La misma sabiduría (σοφία, φρόνησις) adquiere su pleno valor positivo sólo cuando sea respaldada por el bien supremo y no coincide con este. De hecho, existe φρόνησις sin la guía de la suprema inteligencia, como lo muestra el caso del tirano ordenado (IV 710a-b), cuya φρόνησις tiene un valor instrumental, no moral. A veces, sin embargo, el νοῦς parece equiparado con φρόνησις (e.g. XII 963a), como si coincidiera con una de las cuatro virtudes (la sabiduría). Sobre la cuestión, ver Schöpsdau, 1994, p. 187, III p. 591 s.

¹⁹⁶ Un *locus* clásico de esta distinción se encuentra, por ejemplo, en el célebre símil de la línea (R. VI 509d ss). La parte más noble del alma, sin embargo, puede significar cosas bastante diversas, sobre las cuales el texto platónico insiste aislándolas o combiniándolas: hay un sentido epistemológico fundacional de la racionalidad, a veces casi en la acepción trascendental ('kantiana'); un sentido ético-moral y metríctico, donde, por ejemplo, la racionalidad es la justa medida; un sentido religioso y escatológico, donde la racionalidad es la parte inmortal del alma que nos asemeja al dios; hay, finalmente, un sentido mágico y chamánico tradicional, representado por el alma-puente que sueña, viaja, ama, en una palabra que se mueve más allá de nuestra conciencia y conecta con el mundo invisible.

Y ahora volvemos al examen de las representaciones platónicas de las catástrofes.

3. Detrás de estas representaciones se agitan los espectros de una imperscrutable τύχη divina, a veces benigna, a veces indomable.¹⁹⁷ El caos y la irracionalidad son una realidad constitutiva del cosmos y llegan (casi) hasta el punto de destruirlo. El sentimiento platónico de esta irracionalidad alcanza sin duda profundidades oscuras (ver, por ejemplo, Lg. IV 709a-d, Phlb. 28c-e), pero de esta profundidad resurge con una firme creencia en la dirección divina del universo: las catástrofes no son en realidad más que palingenias, renacimientos cíclicos, en los cuales la idea del orden no sólo es preservada, sino potenciada por la intervención de un poder divino benigno. Diluvios y combustiones, agua y fuego,¹⁹⁸ tienen un valor catártico y expiatorio aceptado por muchas tradiciones religiosas. Tras la destrucción, la historia vuelve a empezar y, por lo general, los comienzos son moralmente mejores que los desarrollos posteriores: tanto más cerca del nuevo origen se encuentra la humanidad, cuanto mejor es su constitución moral. La catástrofe, en Platón, no es el signo de una inquietud (amenaza) sino una respuesta confortadora a la ansiedad (defensa), es la 'prueba' de que el cosmos sigue ordenado y seguro, de que el dios lo vigila constantemente y que, en el momento de máximo peligro, interviene para salvarlo. En el mito del *Político*, el dios compasivo y filántropo, aunque se encuentra en su provisorio retiro en la ociosidad alejado del mundo, en realidad nunca deja de tener a su creación bajo la mirada y interviene justo antes de que la destrucción se haga irreversible (273d-e). Es una imagen hermosa y poderosa que sirve para expresar la norma de un orden inteligente, regido por un poder benigno que nunca nos abandona. Las catástrofes cumplen con esta misma tarea consolatoria, aunque impliquen el factor dramático de la destrucción.

¹⁹⁷ Sobre las representaciones de τύχη, ver Montanari, 2018 (I, 5-9) y Montanari, 2023b.

¹⁹⁸ Ambas modalidades, como ya vimos, están presentes en Platón (inundación y combustión, en Ti. 22c ss; el diluvio en Lg. III 677a ss).

Tanto más cerca del nuevo origen se encuentra la humanidad, decíamos, cuanto mejor es su constitución moral. La persuasión en la superioridad moral de las edades más antiguas puede tener varias facetas. En general, lo que sobresale es el sentido profundo de un gran cisma entre los tiempos actuales, inevitablemente corruptos, y una época aurea, cuya realidad es pensada entre la historia y el mito.¹⁹⁹ En las *Leyes* encontramos varios testimonios de esta actitud mental. En la descripción del patriarcado, o *δυναστεία* (III 677a ss), domina sin duda el sentido histórico positivo de estas representaciones. Las primitivas comunidades de pastores son consideradas como una primera forma, aún no-política,²⁰⁰ de organización social. La ausencia de ciencias (ignorancia buena), el asombroso aislamiento y el temor de la catástrofe producen una piadosa sencillez moral, solidaridad recíproca y una inmediata devoción religiosa que nunca duda de las leyendas divinas.²⁰¹ La ignorancia tiene aquí significado positivo, religioso y defensivo.

¹⁹⁹ La valoración positiva de los orígenes, como ya mencionamos, no exenta a Platón de dirigir a veces una mirada histórico-crítica implacable hacia el pasado, los sabios más antiguos y sus doctrinas, según una actitud que parece opuesta a la anterior. Es decir que lo antiguo, en los textos platónicos, como puede ser la fuente de una luz moral inspiradora, así también puede ser la causa de los males del presente.

²⁰⁰ Leyes y legislación (*νομοθεσία*) aparecen sólo con la segunda forma histórica, la aristocracia (680e ss).

²⁰¹ El sistema patriarcal se caracteriza por pequeñas comunidades de pastores alpestres (*ὄρειοί τινες... νομῆς*) que viven en un estado de aislamiento (un inmenso, temible desierto, III 677e). El Ateniense las llama “pequeñas chispas de humanidad” y nos cuenta que viven en una completa ignorancia: no hay artes (*τέχναι*) ni instrumentos ni vehículos, no existe forma alguna de *sophía*, incluidas en ésta las técnicas metalúrgicas, de la ausencia de metales se infiere la ausencia de guerras (678e; en R. II el origen de la guerra es individuado más bien por el aumento de las necesidades nacidas del desarrollo, *αὔξησις*, del Estado, 373d-e). Hay, sin embargo, algunas técnicas básicas (construcción, textiles, artes plásticas), regalos del dios, cuyo desarrollo no implica la metalurgia y que aun así constituyen un retoño para el progreso (*βλάστην καὶ ἐπίδοσιν*). Sobre todo,

Vale la pena mencionar que el Ateniense, para elogiar la moralidad de este sistema primitivo, se sirve de un pasaje de Homero sobre los Cíclopes (680b-c) que es tradicionalmente empleado para estigmatizar las organizaciones sociales más lejanas del orden civil.²⁰² La radicalidad de esta inversión valorativa merece ser subrayada, porque demuestra que la ignorancia, así como la ausencia de política, en Platón, no es necesariamente un desvalor. La descripción del sistema patriarcal recuerda la ciudad sana que Sócrates elogia por su devota *apolítica* sencillez en R. II (372a-d) y que Aristóteles, por esa misma razón, critica en su *Política* (IV 4.1291a

hay condiciones ambientales que favorecen el desarrollo de una fuerte ética y devoción religiosa comunitaria, por ejemplo, el miedo (φόβος) al descenso hacia los valles, equivalente a un miedo al mar, pues todavía vive el recuerdo de la catástrofe; está, también, la ansiedad producida por el aislamiento (δι' ἐρημίαν), que empuja a los hombres a fraternizar (ἡγάπων καὶ ἐφιλοφρονοῦντο ἀλλήλους), en un estado de relativa abundancia de recursos alimenticios (es decir que no hay pobreza, fuente tradicional de discordia). Por todas estas razones se desarrollan en los hombres inclinaciones muy nobles (ἦθη γενναιότατα) que alejan las varias manifestaciones del mal que ya conocimos. Estos pastores arcaicos son hombres óptimos, ἀγαθοί, nos asegura el Ateniense, justo en virtud del estado de primitiva ingenuidad (εὐήθεια) en la que viven. Sobre el patriarcado, ver Schöpsdau, 1994, p. 366 ss.

²⁰² “No tienen asambleas para tomar decisiones ni leyes/ sino que viven en las cumbres de las altas montañas/ en huecas grutas; cada uno da las leyes/ a sus hijos y mujeres y no se preocupan unos de otro” (Od. IX 112-15). En Aristóteles, por ejemplo, el pasaje homérico es empleado para distinguir los hombres civilizados de los que viven “sin tribu, sin ley, sin hogar”, quienes tampoco son hombres, propiamente hablando (Pol. I 2.1252b-1253a, Et. Nic. X 9.1180a 28). En las *Leyes*, este pasaje procura a Homero un primer elogio por parte de Clinias y Megilo; el segundo elogio, aún más consistente, lo pronuncia el Ateniense poco después, a propósito de la fundación de Dardania (682a). Homero emerge aquí como un poeta que dice la verdad histórica mediante un discurso mítico (μαρτυρεῖν... διὰ μυθολογίας, 680d). Se replantea entonces en estos pasajes la exigencia de una interpretación alegórico-arqueológica del poeta (ὑπόνοια). Sobre este enfoque en Platón, ver R. II 378d. Görgemanns, 2004, p. 66.

10 ss). Tampoco en el tiempo mítico de la regencia de Cronos, recordado en las *Leyes* y en el *Político*, hay necesidad de jefes, guardianes y guerreros, pues los hombres no son más que el rebaño de un dios que es padre y pastor premuroso. Estos pasajes ilustran algo semejante, ya que hablan de un tiempo en que no había necesidad de gobiernos, leyes, ciudades, ciencias y que, sin embargo, eran felices, pues los hombres vivían en sintonía inmediata –e incluso en contacto directo– con la divinidad. La necesidad de la política surge en época de corrupción, cuando los dioses-pastores se retiran del mundo y los hombres quedan solos con la necesidad de aprender la difícil tarea de autogobernarse.²⁰³ La política es una τέχνη indispensable y noble, pero es vista como fármaco para una época de imperfección y enfermedad radical, en la cual ya es posible no creer en los dioses.

En otro grupo de pasajes que encontramos en las *Leyes*, prevalece sin duda el sentido mítico del gran cisma. El *incipit* de la obra recuerda la συνουσία (I 624b) entre Minos y el padre Zeus, así como entre Licurgo y Apolo. En el libro IV se recuerda la prudencia de Néstor, quien con sus palabras era capaz de instilar en los reyes un amor divino (ἔρωσ θεῖος... ἐγγένηται) a la justicia y a la sabiduría. Pero, comenta el Ateniense con desencanto, “esto pasó en los tiempos de Troya, cierto no en nuestros días” (711d-e). Poco más adelante (713b ss), empieza el mito de la regencia de Cronos, cuando el dios regía a los hombres personalmente y con minis-

²⁰³ En el primer largo ejercicio diairético del *Político* (264a-276e), el Extranjero llega a demostrar por vía negativa que el arte regia (la política) no cae ni bajo el arte de la *crianza* colectiva (κοινοτροφική, 264e ss) ni bajo la del *cuidado* del rebaño (ἀγελαιοκομική, 274e ss, donde se subraya el aspecto de la ἐπιμέλεια, de la θεραπεία). Ambas presentan sólo una afinidad superficial con la ciencia del político. No logran encontrar lo que propiamente distingue al político de sus competidores (268c). Además, el Extranjero confiesa a Sócrates, “la figura del pastor divino es demasiado grande para paragonarla al rey y [...] nuestros políticos actuales son mucho más semejantes por su naturaleza a los hombres por ellos gobernados” (275b-c, trad. cit., p. 540). La conciencia de un cisma radical entre “dioses” y “hombres” resalta aquí con claridad.

tros divinos como intermediarios (δαίμονες), historia que presenta una estricta semejanza con el mito del *Político* (269c ss). En el libro IX se mencionan los antiguos tiempos en que los legisladores daban leyes a los héroes (853e). Finalmente, en el último libro, se recuerdan con admiración los tiempos legendarios en que Radamanto juzgaba mediante el simple juramento (ὄρκος),²⁰⁴ un procedimiento que ya no es aplicable, pues los hombres de entonces creían en los dioses y hasta descendían de ellos, mientras hoy las opiniones han mutado hacia la impiedad (XII 948bc).

4. La imagen de este tiempo mítico y primitivo, que todavía tiene a la Tierra como escenario, conoce también la posibilidad de sublimes proyecciones verticales, a saber, puede transformarse en una metáfora del mundo inteligible y del gran cisma que nos separa del Cielo. En el complejo mito del *Fedón*, la imagen de la doble Tierra (110b-111c) evoca el sentimiento de este cisma de manera perfecta: en la Tierra que está “arriba” todo es más bello, luminoso y puro, colores, montes, rocas, piedras, aire, estaciones, animales y hombres. Los hombres de “allá”, cuenta Sócrates, tienen “bosques consagrados a los dioses y templos, en los que los dioses están de verdad (ἐν οἷς τῷ ὄντι οἰκητὰς θεοὺς εἶναι), hay profecías, oráculos, apariciones de los dioses, hombres y dioses tienen tratos personales y recíprocos (συνουσίας... αὐτοῖς πρὸς αὐτούς)” (111b-c).²⁰⁵ De la nostalgia del origen se pasa aquí casi imperceptiblemente a la añoranza del Cielo, es decir al deseo de un regreso (νόστος) a nuestra patria celestial, y el énfasis cae en el dolor que produce esta lejanía-espera. La nostalgia platónica es literalmente “homesickness”, “Heimweh”, “morriña”. En nuestra patria real no existe el mal que existe en este mundo, “por eso es menester huir

²⁰⁴ En este pasaje, el Ateniense limita drásticamente el empleo del juramento a un procedimiento judicial. Se trata de una medida para contrarrestar la difusión del perjurio. Del mismo modo, se hace alusión al método de Radamanto en impartir sentencias en I 625a.

²⁰⁵ Trad. de C. García Gual (Gredos, p. 130).

de él hacia allá con la mayor celeridad” (Phd. 176a). Este mal de huida, en el *Fedro*, se llama πόθος τῶν τότε (250c), el deseo de volver a ver lo que vimos en el hyperuránion, *patriam redire*. En un pasaje fundamental del *Timeo*, este deseo del regreso a la patria celestial –del cual, en esta obra, por decir de algún modo, se aclara la razón cosmológica– es visto como el aspecto por excelencia que hace del hombre la especie más religiosa entre los animales (ζῴων τὸ θεοσεβέστατον, 42a).²⁰⁶ La religiosidad es, *in primis*, añoranza de la patria celestial.

²⁰⁶ La razón de la nostalgia estriba en la asignación que el Demiurgo hace de cada alma humana a un astro del cielo. Antes de que las almas empiecen su vida mortal, el Padre las instruye con una verdadera διδαχή, donde está contenido todo lo esencial: “Una vez que hubo compuesto el conjunto, [el Demiurgo] lo dividió en un número de almas igual a los cuerpos celestes y distribuyó una en cada astro. Después de montarlas en una especie de carruaje, les mostró la naturaleza del universo y les proclamó las leyes del destino (νόμους τοὺς εἰμαρμένους εἶπεν αὐταῖς). [...] El que viviera correctamente durante el lapso asignado, al retornar a la casa del astro que le fuera atribuido (πάντων εἰς τὴν τοῦ συννόμου πορευθεὶς οἴκησιν ἄστρου), tendría la vida feliz que le corresponde [...]” (41d-e, 42b). Trad. de Ángeles Duran y Francisco Lisi (1999: 189).

VIII. Justicia, dependencia, presciencia

1. Si ya las catástrofes son una primera respuesta defensiva ante la amenaza de la degeneración cósmica, las imágenes platónicas de la justicia testimonian aún más la cercanía de la divinidad y no sólo en los momentos de máxima crisis, sino en todo momento. En las *Leyes*, la defensa contra la violencia y la irracionalidad del mundo no es entregada ni en las Ideas-Formas (el mundo inteligible), cuya presencia en la obra es incluso controversial,²⁰⁷ sino que el papel fundamental lo tiene, más bien, la representación de una inteligencia divina hegemónica: el νοῦς. El legislador dirige constantemente su mirada hacia el orden cósmico (δίκη), cuya imagen es compactamente providencialista, funcionalista y legalista. En el libro IV, δίκη (junto con paz, αἰδώς²⁰⁸ y εὐνομία) reina en la época de Cronos, cuando los hombres están gobernados directamente por el dios y sus δαίμονες (713b ss). El cuidado de los dioses (ἐπιμέλεια) y el orden justo de las cosas (δίκη) tienen en este pasaje la misma extensión semántica: δίκη coincide con el cuidado que la divinidad ejerce en el mundo.

²⁰⁷ Montanari, 2018 (I, 71).

²⁰⁸ Αἰδώς divinizada regresa en XII 943e, donde se dice que Δίκη es su hija (para sancionar la importancia de una venerable prudencia antes de acusar y castigar). La fórmula se inspira libremente en Hesíodo, Er. 254 s, donde se dice que Αἰδώς es hija púdica de Zeus (cf. Lisi, 1999: 296, no. 15, vol. 2).

En un segundo pasaje (715e-717a), el orden de la justicia divina es asociado con la imagen de una rueda, de una circulación perfecta: el dios “avanza” (o “cumple con sus tareas”, *περαίνει*) rectamente y “lleva a cabo sus revoluciones” según naturaleza. En este caso, *δίκη* es la entidad castigadora que lo sigue, que viene tras de él, encargándose de punir toda especie de infracciones debidas a la desmesura, todo rechazo de los particulares de adecuarse a la medida divina universal, de imitar al dios.²⁰⁹ En general, la visión que se obtiene de estos pasajes es clara: el orden cósmico es sentido como un dios que cuida al mundo y es acompañado por la instancia de una inflexible punición, sin, pero, coincidir con ella. Como vimos, los textos tienden a distinguir la divinidad de la función del castigo, con la cual, inevitablemente, la mentalidad religiosa la asocia (ver supra, cap. 2: 41-2). El universo es un circuito cerrado, lleno de sentido, del que nada escapa y en el cual todo recibe lo merecido. La imagen es ya típica en la filosofía pre-platónica.²¹⁰

Δίκη castigadora regresa también en otras ocasiones, por ejemplo, en IV 717d, junto con su mensajera *Νέμησις*, en relación a las ofensas hacia los padres. Sin embargo, es sobre todo en X 903a-905d donde el motivo de un orden cósmico tan sólido de ser inquebrantable vuelve a expresarse con la máxima fuerza. De esto depende la eficacia de la refutación de los argumentos ateístas intentada por el Ateniense. Se trata del mito de la *δίκη θεῶν*, que el Ateniense cuenta al final de su confutación de la segunda tesis ateísta (“los dioses existen, pero no se cuidan de los hombres”). Este extenso pasaje incluye varios puntos oscuros. No

²⁰⁹ El pasaje evoca una amplia serie de antecedentes poéticos y filosóficos, desde Hesíodo y Teognis, donde *Δίκη* es personificada como hija de Zeus, hasta Heráclito y Parménides, donde *Δίκη* es castigadora y garante del orden cósmico. Además de la probable referencia a una doctrina órfica (*παλαιὸς λόγος*), parece también muy fuerte la memoria del fragmento de Anaximandro (DK 12 B1). Lisi lo menciona (1999: 375, n. 65), mientras Schöpsdau no lo recuerda.

²¹⁰ Ver nota anterior.

obstante, es claro que se vuelve a afirmar con mucha fuerza el nexo entre ἐπιμέλεια (el cuidado directo del dios) y el orden del todo (ὅλον). Este nexo, como vimos, implica también la función del castigo, que el dios ejerce sólo indirectamente por su categórica incompatibilidad con toda clase de violencia. Se trata de un cuidado total, que no admite excepciones ni huecos (el dios es “el que cuida al todo”, 903c, hasta el mínimo detalle), y que además caracteriza a la divinidad como intrínsecamente buena.²¹¹ Asimismo, se presenta de nuevo la idea de una jerarquía y división del trabajo entre dios y dioses menores, o mediadores (δαίμονες), que encontramos ya en el mito de Cronos (IV 713c-d).²¹² En el libro X se dice que se han instituidos jefes (ἄρχοντες), cuya competencia abarca “hasta el mínimo detalle” y “hasta el último rincón” (εἰς μερισμὸν τὸν ἔσχατον) del cosmos (X 903c).

Otro elemento fundamental que se reafirma, y que puede apreciarse también en IV 713d, es la facilidad (ῥαστώνη), o mejor dicho la *eficiencia*, con la que los dioses dirigen el todo, una cualidad de gran utilidad para los hombres. Este último motivo es enfatizado, especialmente, en el libro X, donde el argumento busca mostrar la perfección con la cual el todo es administrado por la divinidad. El Ateniense lo describe como un juego, usando una metáfora que es típica en las *Leyes*. El dios es representado como jugador de chaquete (πεττευτής) que mueve las piezas, las cambia de

²¹¹ “A los que son buenos (ἀγαθοί) en relación a toda virtud les toca el cuidado (ἐπιμέλειαν) de todas las cosas como lo más propio (οἰκειοτάτην)” (X 900d). “Para aquel que cuida el universo, todas las cosas han sido ordenadas para la salvación y la virtud del conjunto” (πρὸς τὴν σωτηρίαν καὶ ἀρετὴν τοῦ ὅλου πάντ’ ἐστὶ συντεταγμένα, 903b). Cf. con Ti. 29e (ἀγαθὸς ἦν) y el importante comentario de Hegel sobre este pasaje (“Gott ist das Gute”).

²¹² Cf. también Plt. 271d-e. La jurisdicción de estos dioses ‘segundos’, por supuesto, nos recuerda también el segundo acto de la creación en el *Timeo* (41a ss), donde los astros (dioses) son encargados por el Demiurgo de seguir con el trabajo de la creación.

lugar (μετατιθέναι), elige cómo y dónde colocarlas en el cosmos conforme a su buen o mal comportamiento (903d), es decir, según cumplan bien o mal con sus funciones. En este sistema todo tiene sentido y lugar, en la vida y después de la muerte: no hay un sólo cabello que se escape a la racionalidad general. Todo está y se mantiene *à sa place* (es una imagen, por supuesto, que se concilia con cierta dificultad con las representaciones del alejamiento del dios y de la corrupción del cosmos mencionadas en el capítulo anterior).

2. La representación de la justicia cósmica, entonces, requiere que el hombre acepte su pequeñez e insignificancia (su ser ταπεινός),²¹³ su ser nada más que una pieza pequeña en un gran juego. En el pasaje ya recordado del libro IV, sin embargo, los adjetivos ταπεινός y κεκοσμημένος (IV 716a) aparecen asociados casi en endíadis y describen a un hombre que se conforma de manera “sumisa” y “ordenada” a la δίκη θεῶν. Se manifiesta así en Platón, el profundo nexo entre “dependencia” (religión) y “ciencia” (filosofía), pues la plena consciencia de nuestra pequeñez no sólo no impide nuestra asimilación al dios (ὁμοίωσις θεῶ), sino que la

²¹³ Schöpsdau (2003: 209-10) enfatiza justamente el valor positivo que en este pasaje tiene el adjetivo ταπεινός, en el sentido de sumiso, humilde (IV 716a), sobre el cual Dodds ya había puesto énfasis (1957: 215). Con este mismo sentido, el léxico de Des Places (1964: 496, Vol. 1) menciona también el uso del adjetivo en VI 762e. Se trata de una notable inversión semántica, pues generalmente el adjetivo lleva un significado negativo y despectivo, mientras que en este caso es el marcador positivo de un fuerte sentimiento de dependencia, un aspecto sobresaliente de la religiosidad platónica, en particular en las *Leyes*. De esta manera, ταπεινός entra en el mismo campo semántico con el que se relacionan otros términos, como ἡσυχία, πρώτης, δουλεία (y los adj. πρᾶος, ἴλεος, δοῦλος), que también conocen una análoga torsión semántica (aunque no tan radical), y sobre todo φόβος y αἰδώς-αἰσχύνη (el temor a dios, a las leyes, y finalmente al juicio de la comunidad). Se trata así de sentimientos sociales, instilados a través de la educación, con los cuales se intenta corregir (por sublimación) o contener los impulsos naturales más disgregantes (libido, agresividad, etc.).

produce.²¹⁴ El hombre sumiso y consciente de sus limitaciones ontológicas es un hombre que conoce las razones del todo y por eso acepta su realidad con serena y sumisa devoción. En contraste con éste, el hombre ignorante de las razones del todo se queja de su destino, de ahí que el Ateniense lo urja a adecuarse y comprender que “el devenir no se ha producido por ti, sino tú por el universo” (X 903c). La δίκη θεῶν, dice el Ateniense citando el verso homérico, nunca descuida (οὐ γὰρ ἀμεληθήσῃ) a nada ni a nadie: “ni, aunque siendo tan pequeño, te hundieras en la profundidad de la tierra, ni si, enaltecíendote, volaras al cielo” (905a).²¹⁵ La ignorancia de esta condición es, para el hombre, una mancha, un pecado, una culpa.

Que el filósofo se asemeje al dios, *en la medida de lo posible*, adquiriendo su misma presciencia universal y conformando su propia medida a la medida divina, es una afirmación que en otros contextos religiosos resultaría ser pura y simple impiedad. En cambio, en Platón, esto no disminuye en nada el sentimiento de la insignificante pequeñez humana. Por el contrario, la ὕβρις es asociada con la ignorancia del todo (X 903d, 905c), la ignorancia de las razones que gobiernan el cosmos: ¿cómo puedes pensar –le reprocha el Ateniense a este necio– que no sea necesario conocer la divina perfección del todo? (γινώσκειν δὲ αὐτήν [scil. συντέλειαν] πῶς οὐ δεῖν δοκεῖς, 905c). Y más adelante, reitera la necesidad de conocer la ciencia divina y perdonar (συγγιγνώσκειν) a los ciudadanos que se limitan a respetar la letra (φήμη) de las leyes sin ir más a fondo en su comprensión (XII 966c). El ateo es aquel que ignora a dios, que no conoce sus planes y no los ve reflejados en todo acontecimiento cósmico. Debido a esta ignorancia se queja de su lugar y se enoja por su condición, pues, al no conocer al dios, que es todo, este infeliz (σκέτλιος) se sobrestima a sí mismo, que es nada, y por eso es culpable y merece el

²¹⁴ El pasaje que acabamos de mencionar es el más importante, en las *Leyes*, en relación a la ὁμοίωσις θεῶν. Sobre esta noción de asimilación al dios, ver supra, cap. 5: 96-9).

²¹⁵ Od. XIX 43. Con relación a este pasaje, Lisi sugiere que escuchemos en δίκη toda la variedad semántica del término: costumbre, justicia, castigo y juicio (1999: 227, no. 87, vol. 2).

castigo. Adquirir la ciencia divina, entonces, lejos de implicar un acto de soberbia digno de punición, es la manera de reconocer la insignificancia humana y aceptarla con un sereno sentido de las proporciones.

En el marco de este compacto orden cósmico, el hombre es representado en las *Leyes* como una especie de juguete (παίγνιον) o títere (θαῦμα) en manos de los dioses, cuya única libertad parece consistir en elegir si reconocer y aceptar su condición con piadosa devoción o con obstinada renuencia (*volentes fata ducunt, nolentes trahunt*). En ambos casos, juguete y marioneta, la imagen es de tipo mecánico (θεοῦ τι παίγνιον εἶναι μεμηχανημένον, VII 803c) y hace hincapié en la pasividad de un ente casi sin vida propia, que se mueve empujado por fuerzas externas –de orden inferior (corpóreas) o superior (divinas). En I 644d (ss), de hecho, la metáfora del títere sirve para producir una imagen de la psique humana de orden aparentemente mecanicista. Placeres y dolores, las dos pasiones básicas con sus anticipaciones (προσδοκήματα), miedo y esperanza, son representados como consejeros opuestos y ciegos que nos gobiernan del mismo modo que los hilos mueven una marioneta. El léxico que describe esta tracción mecánica es variado. Encontramos, por ejemplo, cuerdas (νεῦρα), tendones (σμήρινθοι) y “tracciones” en general (ἔλξεις). El hecho de que las pasiones (πάθη) sean vistas como tracciones no es algo que nos sorprenda, pues estamos relativamente acostumbrados, quizás por error, a interpretar nuestra relación con las *pasiones* en términos de *pasividad* (la raíz de los dos términos es la misma). Resistir a las pasiones, tratar de controlarlas, ser esclavos de estas, etc., son todas expresiones que implican pasividad del sujeto ante ellas. En el mismo pasaje, sin embargo, es la misma guía (ἀγωγή) de la inteligencia, i.e. la razón, que viene descrita como una tracción incluso como uno de los πάθη. La descripción de este admirable ensamblaje que es el hombre deja ahora de aparecer como un frío mecanismo y revela su significado propiamente animista: lo que se describe, en realidad, es un sujeto heterónimo, gobernado por fuerzas demoníacas, racionales o irracionales, que es incapaz de mantener bajo

control y, en el mejor de los casos, sólo puede intentar cuidar y propiciar, por un lado, alejar y conjurar, por otro. El sujeto parece así substancialmente pasivo con respecto a su misma racionalidad.

Esta connotación pasiva de nuestra relación con la razón atrae la atención, puesto que, por lo común, tendemos a atribuirle un carácter no sólo autónomo y de guía, es decir, marcadamente activo, sino también a pensar la razón como coincidente con nuestra subjetividad. En este pasaje de Platón, sin embargo, el significado pasivo de nuestra relación con la norma racional (νόμος-λόγος) y con la áurea guía del λογισμός, a su vez representada como πάθος, es innegable: la razón es algo externo, que no coincide con nuestra subjetividad y consciencia, es la tercera cuerda que mueva nuestra alma-máquina y es sólo a ella, entre las tracciones, a la que debemos obedecer siempre (μῦ... τῶν ἔλξεων συνεπόμενον ἄει, 644e). Es decir que la atribución de racionalidad al hombre no coincide con una atribución de autonomía, moral o epistémica, sino, al contrario, con una imputación de radical heteronomía teórico-práctica: el hombre es racional cuando *se deja llevar por* el dios, cuando lo sigue y se adapta a su ley (συνεπόμενον, I 644e, VII 803c).²¹⁶ Un hombre que se deja llevar sólo por la justa cuerda, la divina, será también aquel

²¹⁶ De manera que, en Platón, la parte racional del alma no equivale laicamente a 'nuestra' conciencia moral o epistémica, sino viene representada como algo de origen divino, ya sea como δαίμων o πάθος (los dos términos aquí parecen significar lo mismo), que se encuentra instalado en el alma humana y desde ahí manda sus señales. Esta parte del alma, que es el centro del "self", propiamente hablando no parece ser 'nuestra', no nos pertenece, sino es otra de las varias tracciones y πάθη de cuyo montaje resulta este asombroso juego divino que el es hombre. Sin embargo, este dios, que en su ambiente natural sería sin duda más poderoso, puesto en el medio de la materia sensible y de un alma inestable se vuelve más débil y necesita ayuda. Una vez más se nos recuerda que, para mandar, la razón necesita servidores, ὑπηρέται (IV 645e; σύμμαχος, R. IV 440b, 441e, X 589b), pues siendo mansa y no violenta (πρᾶου καὶ οὐ βιαίου), es incapaz de 'jalar' con la misma fuerza que las otras cuerdas.

que vive en modo pío y devoto de acuerdo con las leyes de la ciudad. Una descripción muy similar del alma, como observa Klaus Schöpsdau, es proporcionada en R. X 604b-d, mientras en el *Timeo* la parte superior y soberana (τὸ κυριώτατον) del alma, la racional, es identificada como δαίμων que nos fue donado por el dios (ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἐκάστω δέδωκεν, Ti. 90a-b). El dios, o el δαίμων, que se esconde en la “tracción” racional regresa en L.VII 803c para sugerir de nuevo a esta marioneta-juguete que es el hombre devoto cómo hacer sacrificios y danzas corales, llevando así una vida que será más feliz entre menos cuenta el sujeto para la decisión de este juego. Una vez más, lo que sobresale es la pasividad del sujeto racional. Frente a la simplicidad casi mecánica de este modelo, el cretense Clinias comenta: “desprecias por completo a nuestra raza humana, Extranjero” (παντάπασι τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος... διαφραλίζεις). El Ateniense se disculpa y dice: “estaba hablando mirando al dios” (804b).

3. Lo que se elabora en los pasajes mencionados sobre δίκη es una teoría de la providencia universal. Esta idea se expresa en las *Leyes* mediante el término ἐπιμέλεια, en una de sus varias connotaciones religiosas. Recordemos las palabras del Ateniense: “A los que son buenos (ἀγαθοί) en relación a toda virtud les toca el cuidado (ἐπιμέλειαν) de todas las cosas como lo más propio (οἰκειοτάτην)” (X 900d). En Platón, encontramos también el uso de una palabra específica, aunque muy raro, para denotar esta creencia, es decir, πρόνοια, que podemos traducir casi de manera literal como providencia, o, con mayor exactitud, pre-ciencia. En las *Leyes*, la palabra se emplea sólo en sentido jurídico, como sinónimo de premeditación (la encontramos en general en la fórmula ἐκ προνοίας). De las cuatro ocurrencias que quedan en otras obras de Platón, en dos casos el término se refiere a la parte racional del alma humana (Phdr. 254e7, Ti. 45b1), mientras que, en otros dos casos, ambos en el *Timeo*, significa la presciencia divina (30c1, 44c7). Como ya observaba Burkert, el *Timeo* es la obra platónica donde mejor se expresa la visión religiosa de un cosmos,

en el que nada ocurre por casualidad y todo tiene un sentido exacto, pues la presciencia divina ha dispuesto que todo, hasta el mínimo detalle, esté en su lugar.²¹⁷ Πρόνοια y δίκη θεῶν significan la misma cosa.

No es casual que en Platón la palabra πρόνοια pueda referirse indiferentemente a la mente omnisciente de dios y a la parte noble del alma humana. Tampoco es casual que ἐπιμέλεια y ἐπιμελεῖσθαι expresen al mismo tiempo el cuidado del dios hacia los hombres y el cuidado del sabio hacia el dios y los hombres. La razón de lo anterior estriba en que en Platón la figura del sabio, ya sea el filósofo, el devoto o el legislador, es siempre construida como un doble del dios, de manera que lo que se predica de uno, se puede predicar también del otro (cf. supra cap. 1: 32). Por un lado, esta transitividad puede explicarse por medio de la componente no sólo antropomórfica, sino psicológicamente *egocéntrica* que varios estudios²¹⁸ reconocen en la vivencia religiosa. Según éstos, las características del dios no son que una proyección del mismo creyente y de su sistema de valores, como lo prueba el hecho de que, cuando en este sistema cambian las ideas, cambian también las características de la divi-

²¹⁷ Burkert, 2009: 281.

²¹⁸ Sobre el nexo entre creencia en la divinidad y egocentrismo, cf. Tobeña, 2014: 111 ss, y Beit-Hallahmi, 2015: 28-9, 32, 37. El sentimiento de dependencia coincidiría así con la dependencia de nuestras premisas de valor. Lo que ‘nuestro’ dios piensa y dice, coincide con lo que nosotros pensamos y decimos. En primer lugar, cuando el creyente exalta al dios y se disminuye a sí mismo ante su majestad, estaría también, inevitablemente, reconociendo en sí mismo la autoridad de hablar en nombre del dios: presupone que su voz tenga el poder de llegar hasta la altura divina e imponerse a la atención del numen. Es esta la paradoja de la alabanza, que ya mencionamos y fue subrayada por Burkert (2009: 165 ss). En segundo lugar, lo que el creyente nos dice sobre el dios (quién es, qué piensa, cómo juzga, etc.) parece generalmente reflejar su propia visión del mundo. Entre las dos cosas ha sido observada una especie de sincronización, confirmada por el hecho de que, cuando el creyente cambia algunos postulados de su visión del mundo, de manera concomitante tiende también a cambiar el punto de vista de ‘su’ dios al respeto (Tobeña, 2014: 114 s). Sobre el dios como proyección humana, ver Feuerbach (1977).

nidad. En este sentido, en lugar que decir que el creyente es un doble del dios, sería quizás más adecuado decir que el dios es un doble del creyente. Por otro lado, el doble puede ser interpretado también en analogía con lo que ocurre en los rituales, donde el agente supernatural constituye el punto de interrupción de la cadena de transmisión. Desde este punto de vista, rituales, doctrinas y filosofías religiosas parecen funcionar de la misma manera: la legitimación retrocede de doble en doble (de mediador en mediador, si queremos) hasta llegar al agente sobrenatural que es la base de toda la cadena, la entidad que la inicia e interrumpe (Pyysiäinen, 2009: 40).²¹⁹

A pesar de ser insignificante (*ταπεινός*) frente al orden perfecto de la divinidad y a su majestad, el sabio es capaz de reconocer su propia insignificancia y con eso también la majestad del cosmos. Es decir que, además de compartir con la divinidad el conocimiento de la necesidad funcional con la que todo acontece, comparte con ella la misma presciencia, a saber, la “información estratégica” (Boyer, 2001: 151-55).²²⁰ La inteligencia humana en Platón es capaz de penetrar la providencia divina. Hombre y dios, por lo menos bajo este punto de vista, pueden lograr ser lo mismo (por supuesto esta posibilidad se encontrará siempre acompañada por las

²¹⁹ La referencia mayor sobre este tema es la teoría de la “religious ritual competence” de Lawson y Maccauley. En este complejo marco teórico, la relación más o menos directa entre el agente ritual y la divinidad determina la *profundidad* del ritual y su *centralidad* en un dado sistema religioso (Lawson, 2001: 126 ss).

²²⁰ Pascal Boyer describe de la siguiente forma la cuestión: “we always assume that other people are agents with *limited* access to strategic information [...] In interaction with supernatural agents, people presume that these have *full* access to strategic information” (2001: 156). La figura del sabio como doble del dios constituye una limitada derogación a este principio. El doble se caracteriza por tener una información estratégica que, aun no sea completa y absoluta como la de la divinidad, le es por lo menos afín, y de todas formas muy superior a la de los demás hombres. En otras palabras, es muy probable, y quizás incluso necesario, que el juicio del sabio coincida con el juicio del dios o, por lo menos, lo represente.

varias cláusulas rituales limitativas: “si dios quiere”, “en la medida de lo posible”, etc., que de hecho abundan en Platón). En este caso el sentimiento de dependencia se transforma en una afirmación de omnisciencia humana, omnisciencia que habrá que entender como una ciencia *del* todo (una ciencia de lo absoluto), no como un vulgar “ser experto de muchas ciencias” o un erístico “saberlo todo”.²²¹ Como ya vimos, el ταπεινός es también κεκοσμημένος (IV 716a), un nexo que nos revela una sustancial identidad entre “dependencia” y “ciencia”. Es así que la más profunda conciencia del límite humano (dependencia) se identifica en Platón con el más sublime proceso de asimilación al dios (ver supra, cap. 5: 96-9).

4. Rudolf Otto, por un lado, y Hegel, por otro, entendieron muy bien estos dos aspectos aparentemente contrastantes, ciencia y dependencia. Hegel enfatizó el primero descalificando el segundo. Otto hizo más o menos la operación contraria. Según éste último, la filosofía de Platón era esencialmente religiosa, con una base todavía mística, irracional, basada en el “sentimiento de dependencia” (yo, hombre, soy nada; tu, dios, eres todo). Se trata de un concepto –*Abhängigkeitsgefühl*– que retomaba de Schleiermacher, modificando en parte su sentido.²²² Hegel, de manera opuesta, escribió páginas memorables sobre el dios platónico, un dios que no es envidioso, que no se esconde a la razón humana (Phdr. 247a), sino se le revela por completo, sin residuos, y coincide integralmente con su concepto. Es un dios, que, diríamos, ya no posee “información estratégica” y, con eso, pierde una cualidad que resulta ser esencial a la divinidad según

²²¹ La distinción es platónica, bastará recordar su rechazo de la πολυγραμοσύνη (Grg. 526e, R. II 374a, IV 434b, 444b), de la πολυμαθία (Lg. VII 811a, 819a) y el sarcástico desprecio mostrado por los torpes ejercicios de omnisciencia llevados a cabo por Eutidemo y Dionisodoro (Euthd. 293b ss). Sobre la πολυγραμοσύνη, ver Vögelin, 2000: 118 (vol. III, “Plato and Aristotle”).

²²² Sobre el sentimiento de la dependencia, ver también supra, cap. 2: 38). El término es central también en la *Esencia de la religión* de Feuerbach, donde describe el fundamento (*Grund*) de la religión.

la perspectiva del sentido común (Boyer, 2001: 156). ¿Quién tenía razón, Hegel u Otto? En cierto sentido, como ya el lector habrá entendido, las dos lecturas son acertadas. De hecho, una larga serie de pasajes platónicos podría servir de soporte para ambas afirmaciones, mucho más larga que los pocos que, en realidad, mencionaron los dos autores.

Ahora bien, lo que Otto no vio es que el sentimiento de dependencia es una forma religiosa de egocentrismo y presupone algún tipo de omnisciencia: aunque sea sólo para afirmar que “Dios es todo”, la desdichada y misérrima criatura debe ser capaz de ascender de los pantanos abismales de su nulidad hasta el punto de vista divino. Hegel, por su parte, comprendió perfectamente la implicación egocéntrica de la religiosidad, e incluso, la puso en el centro de su lógica y de su sistema, que, de hecho, por lo menos en este sentido, sigue siendo religioso.²²³ Pero se equivocó al pensar que la religión pudiera ser pensable sin la trascendencia del dios, sin dualismo y, finalmente, sin un sentimiento de dependencia que presupone la (parcial) inaccesibilidad del numen y su poseer “información estratégica” que no está a nuestro alcance. Esta dualidad, como vimos, es un aspecto fundamental de la dialéctica de lo sagrado.²²⁴

5. Cada cosa que acontezca en este universo simple, cerrado y lleno de sentido, dominado por *δίκη* y la *ἐπιμέλεια* divina, es entonces interpretable como *símbolo*, es decir como un signo dotado de un preciso significado y de una precisa función. Burkert, que también veía en este tipo de creencia una reacción a la ansiedad y al pánico, habla a este propósito de una especie de “regresión” defensiva de lo humano a lo animal.²²⁵ Los

²²³ William James individuaba un núcleo sentimental “místico” en la filosofía de Hegel, que se manifestaba en la noción de una reconciliación de toda contradicción en el marco de un ser absoluto que la subsume. Ver James, 1929: 379 (y nota).

²²⁴ Ver supra, introducción: 24-8).

²²⁵ “La sensibilidad nacida de la ansiedad conduce a un agrandamiento del mundo reconocible, dirigido por la premisa de que todo tiene significado. Eso equivale a volver al tipo de mundo cerrado en el que existen los animales menos, aunque se trataría de

hombres, que viven en un sistema simbólico abierto y complejo, donde las respuestas a las señales ambientales no están limitadamente programadas por el instinto, mediante estas representaciones metafísicas es como si retrocediesen de manera ficticia al mundo cerrado de los demás animales, en cuyo sistema todo signo parece tener efectivamente un sentido estrictamente predeterminado y funcional.²²⁶ Sin embargo, se trata sólo de una ficción y de una simulación, una tendencia natural a la simplificación e incluso al cierre cognitivo,²²⁷ que se encarga de remover mentalmente todo signo de contingencia. Jaques Monod planteó bien la cuestión:

We would like to think ourselves necessary, inevitable, ordained from all eternity. All religions, nearly all philosophies, and even a part of science testify to the unwearying, heroic effort of mankind desperately denying its own contingency (Monod, 1972: 2-44).

De una manera parecida, William James afirma que, para quien vea el mundo sin inclinaciones teológicas, orden y desorden son “puras invenciones humanas”. El mundo se nos presenta como rebosante de desordenados arreglos, “but order is the only thing we care for and look at, and by choosing, one can always find some sort of orderly arrangement in the midst of any chaos” (1929: 429).²²⁸ No sólo la religiosidad, sino la metafísica

un nivel más alto [...] La dialéctica de la ampliación de la visión y el cerramiento del universo puede encontrarse en la filosofía antigua [...]” (Burkert, 2009: 281).

²²⁶ La tendencia constante (y utópica) a la reducción de la complejidad y la tentación de una regresión al mundo cerrado análogo de los instintos emerge también en otros aspectos del discurso platónico y de su escritura. Un análisis de las metáforas animales, por ejemplo, nos llevaría a conclusiones parecidas.

²²⁷ Ver la literatura citada en Andersen 2001: 11 (temas: “human need for cognitive closure”, “cognitive tendency to organize the world according to simple cognitive structures”, etc.).

²²⁸ Sigue un ejemplo muy estimulante: “If I should throw down a thousand beans at random upon a table, I could doubtless, by eliminating a sufficient number of them,

sica misma, incluso en sus desarrollos fisicalistas, no es más que la creencia en patrones de orden que preexisten objetivamente a nuestra conceptualización y que nuestro entendimiento, de alguna forma, es capaz de reflejar así como son (*adaequatio*). Por supuesto, los hombres pueden concebir a miles de estos mundos perfectos, donde *tout se tient*, a todo acontecimiento le corresponde una férrea necesidad y a todo signo ambiental un significado funcional exacto, pero la realidad que *sentimos*, como animales de este mundo, no deja de ser otra: aun reparándonos detrás de nuestras defensas imaginarias, que caracterizan el determinismo naturalista no menos que las metafísicas religiosas, seguimos sabiendo que quedamos siendo irremediamente libres (según el conocido adagio sartriano) o, por lo menos, irreparablemente expuestos al riesgo que caracteriza la experiencia vital de la especie, según la “apertura al mundo” que constituye nuestra peculiaridad biológica (Gehlen, 1980).

Por un momento, aunque fuera uno solo, el propio Platón parece reconocer este sentimiento bajo la forma de una libertad incondicionada, una ausencia absoluta de pre-determinación (o una aniquilación de las determinaciones), aunque proyecte ese momento en el más allá, poniéndolo en boca del προφήτης, que pronuncia las palabras tremendas e imposibles (αἰτία ἐλομένου: θεὸς ἀνάιτιος, R. X 617e), cuando las almas están a punto de elegir sus nuevos destinos mundanos (lotes, demonios y modelos de vida). Se trata en realidad sólo de un momento, porque inmediatamente después las almas son ya vistas como incapaces de elegir sus βίων παραδείγματα prescindiendo de sus hábitos y vidas anteriores, es decir, sin que su elección aparezca bajo la luz de la determinación.

La religiosidad considera a menudo como una amenaza, *ergo* como un mal, este indeleble sentimiento anti-metafísico de la contingencia, o expo-

leave the rest in almost any geometrical pattern you might propose to me, and you might then say that that the pattern was the thing prefigured beforehand, and that the other beans were mere irrelevance and packing material. Our dealings with Nature are just like this”.

sición a la posibilidad, que acompaña la creatura en todo momento de su difícil existencia. Sin embargo, el sentimiento religioso y las historias (los patrones narrativos) que este sentimiento produce nunca pueden olvidar la presencia de este “mal”, sino únicamente tratar de tenerlo sumiso, “to hold it in check”, según la feliz formulación de William James.²²⁹ Este recuerdo o re-evocación constante del mal, esta imposibilidad de prescindir de la amenaza, constituye el aspecto dramático más característico del sentimiento religioso que James llamaba “tragic principle” (cf. *infra*, cap. 9: 170-1).

²²⁹ Ver Montanari, 2018 (I, 40-40B) y 2019.

IX. Ateísmo e incredulidad

1. Puede parecer raro mencionar ateísmo e incredulidad (ἀπιστία) entre los sentimientos religiosos. En efecto, la *credulidad* es una componente esencial de la mente humana en su funcionamiento ordinario y, por supuesto, caracteriza también la religiosidad.²³⁰ No obstante, existen buenas razones para poner el ateísmo, con sus diferentes matices (de la negación a la duda), a la raíz de la religiosidad.

En primer lugar, los hombres no somos tan incondicionadamente programados para creer en todo lo que nos viene propuesto. Por ejemplo, toda violación de lo que nos muestra ordinariamente la experiencia sensible nos parece aceptable siempre que esto ocurra de manera estrictamente limitada. La credulidad puede ser la disposición humana por *default*, pero por lo común se acompaña con vigilancia epistémica (Sperber *et al.*, 2010). Por ejemplo, para que una representación religiosa resulte potencialmente creíble no se admiten que muy pocas excepciones de carácter contraintuitivo: “Only if the impossible world remain bridged to the everyday world can information be stored, evoked and transmitted”.²³¹ Las representaciones religiosas, las de las divinidades en particular, tiene que parecernos “posibles”, o “plausibles”, y aunque nos

²³⁰ Ver, por ejemplo, Fine, 2006, 5-121 ss (creer es “our default position”).

²³¹ Atran y Norenzayan, 2004: 720. Ver también: Boyer y Ramble, 2001 y Boyer, 2001, cap. 9.

servimos de la imaginación, “we are not equally adept at constructing all objects” (Guthrie, 2001: 95).

Para persuadirnos, además, es necesario que veamos muchas otras personas que creen y practican la creencia con nosotros, así como son importantes los ejemplos del pasado y de nuestros padres, junto con enteros aparatos institucionales que respaldan la creencia y reafirman su plausibilidad otorgándole solemnidad, autoridad, rutina. John Stuart Mill lo llamaba el poder de la opinión (Mill, 2009). El mismo aspecto era enfatizado por Benjamin Constant (1999). Otros mencionan que la tradición y el grupo son elementos indispensables para que una creencia contra-intuitiva alcance el estatus de creencia religiosa (Pyysiäinen, 2001: 80). Educación, ejemplo, imitación y conformismo son entonces factores igualmente poderosos en inducirnos a creer contra lo que sabemos por experiencia sensible. Sin estos factores, nuestra credulidad sería sin duda mucho menos generosa. Como bien decía Rousseau, “il n’appartient pas à tout homme de faire parler les dieux, ni d’en être cru quand il s’annonce pour être leur interprète. La grande âme du législateur est le vrai miracle qui doit prouver sa mission” (Rousseau, 1967: cap. 2.7).

En segundo lugar, el sentimiento religioso se afirma a menudo tras un conflicto interno con las razones anti-religiosas o, de todas formas, se define típicamente por oposición a estas razones, siendo entonces, por así decirlo, fatalmente enganchado a ellas. William James estudió el sentimiento religioso de la felicidad y el proceso que lleva a la conversión del creyente justamente a partir de la experiencia radical del mal, es decir, del doloroso sentimiento de vanidad o de desesperación en que a menudo se encuentra el creyente antes de su conversión.²³² Su conclusión fue que la raíz de la creencia actual en una lucha interior, en un desgarramiento previo y en la desesperación del yo, no puede ser olvidada después de la conversión y pertenece definitivamente a la constitución psíquica del creyente (que llamaba “complex sacrificial constitution”) y a sus narraciones posteriores del evento. Como ya sugerimos, el planteamiento jamesiano tiene

²³² James, 1929 (lectures IV-X).

serias limitaciones, pero nos permite captar la importancia central que la memoria del mal (= el ateísmo) tiene en las narraciones religiosas, incluyendo la de Platón.²³³

En tercer lugar, el ateísmo se encuentra siempre potencialmente implicado en las dinámicas religiosas que ilustramos en otro trabajo (Montanari, 2018: I, 1-4), donde he argumentado que muchas nociones teóricas empleadas en Platón son interpretables como defensas contra “existential anxieties” que están afuera de nuestro control y con frecuencia son probables o inevitables (contingencia, catástrofes, muerte, enfermedades, etc.). Ahora bien, estas amenazas implican siempre un ateísmo latente y potencial, que levanta dudas acerca de nuestra persuasión religiosa e impone reajustes mentales constantes.

En fin, como vimos en el presente trabajo, la experiencia religiosa está sujeta a una dialéctica, emotiva, cognitiva, simbólica, caracterizada por alejamientos y acercamientos recíprocos entre el creyente y la divinidad. Por lo tanto, es inevitable experimentar momentos en que la distancia entre los dos se vuelve peligrosamente amplia y quizá ponga en riesgo la fuerza unificadora de la creencia. El ateísmo, entonces, no es sólo la premisa existencial de la conversión religiosa, sino también una tensión interna, en cierta medida funcional, que acompaña el sujeto en todo momento y con intensidad variable.

²³³ Ver Montanari, 2018 (I, 40-40B) y 2019: 15. James ofrece una vivaz representación de esta co-dependencia radical entre mal y bien al describir una pintura de Guido Reni, San Miguel que pisotea al diablo: “In the Louvre there is a picture, by Guido Reni, of St. Michael with his foot on Satan’s neck. The richness of the picture is in large part due to the fiend’s figure being there. The richness of its allegorical meaning also is due to his being there – the world is all the richer for having a devil in it, *so long as we keep our foot upon his neck* [cursiva de James]. In the religious consciousness, that is just the position in which the fiend, *the negative or tragic principle* [cursiva mía], is found; and for that very reason the religious consciousness is so rich from the emotional point of view” (1929: 50).

Estas razones bastan para entender como ateísmo e incredulidad sean siempre presentes, de forma ya sea patente o latente, peligrosa o funcional, por debajo de nuestras adquiridas creencias religiosas, listas para activarse en cualquier momento bajo los más variados inductores internos y externos. Ateísmo e incredulidad son como una Hidra de muchas cabezas puesta en el corazón de la religiosidad: de este centro la desafían continuamente y con eso la obligan a reformularse en cada momento. El ateísmo, entonces, se nos presenta como una tensión interna a la misma religiosidad, que la acompaña en todo momento con intensidad variable y, hasta cierto punto, es incluso funcional a su conservación. De ahí que existan muy buenas razones para ocuparse de ateísmo e incredulidad en un libro sobre el sentimiento religioso.

2. El ateísmo, por consecuencia, será también una componente formal ineludible de las *historias* que cuenta una persona religiosa. En Platón se emplea a veces el adjetivo ἄθεος y el sustantivo ἀθεότης (Lg. XII 967c, Ep. VII 336b). Pero es mucho más común encontrar ἀσέβεια, ἀδικία, πονηρία y ἀνοσιότης, entre otros. En sentido jurídico, ιεροσυλία indica el robo de objetos sagrados. En el “teatro filosófico” de Platón,²³⁴ de hecho, el ateísmo es una de las voces más poderosas, cuya expresión pasa a través de un rico repertorio de personajes, motivos, máscaras y figuras. La voz del *ateo* es constantemente evocada en los dramas platónicos y es precisamente en contra de sus desafíos que otra voz, la del *creyente*, afirma sus argumentos y sus visiones. Los desafíos pueden ser más o menos temibles, así como los argumentos más o menos persuasivos y las visiones más o menos intensas. En la escena, sin embargo, se representa casi siempre un contraste, un conflicto latente o abierto entre estas dos voces: Ateo y Creyente. El primero, aunque su papel es menor, sirve muchas veces como resorte del drama, mientras el segundo, cuyo papel es sin duda más protagónico, debe reaccionar, proporcionar la respuesta, buscar el argumento y la prueba que induzca al ateo a callarse. En síntesis, dentro de la narrativa

²³⁴ La expresión “teatro filosófico” es de Mario Vegetti.

platónica, el ateísmo es casi siempre funcional, a saber, es el resorte narrativo que permite al creyente la reproducción de argumentos persuasivos contra la negación de la divinidad. Es entonces legítimo describir los diálogos de Platón, de manera muy general, como una puesta en escena de la lucha entre las razones del Ateo y las reacciones del Creyente. Se trata de aspectos de la narración platónica que discutiremos con mayor profundidad en otro trabajo.²³⁵ En la parte siguiente de este capítulo nos enfocaremos en una posible manifestación del ateísmo, es decir, la incredulidad (ἀπιστία) y sus varios matices.

3. El interés inicial de esta noción, la incredulidad, es que puede cargarse de un valor, al mismo tiempo, negativo y positivo. En el *Fedro*, por ejemplo, Sócrates declara su incredulidad frente a cuentos tradicionales como el μυθολόγημα de Borea y Oritia (229b-230e), del que intenta ofrecer interpretaciones racionalizadas,²³⁶ pero sin mucha convicción e ironizando sobre esta clase de diversiones (εἴ τις ἀπιστῶν...). Finalmente, declara su indiferencia acerca de estas cuestiones y su interés exclusivo en conocer al hombre y a sí mismo, para saber si en su alma se esconde un Tifón o una naturaleza divina más placida y simple (ἡμερώτερόν τε καὶ ἀπλούστερον). Sócrates, un campeón platónico en quien se encarna a menudo la figura del Creyente, muestra aquí una cierta incredulidad frente a los cuentos míticos tradicionales.

La incredulidad –la duda, el no creer ciegamente en la opinión recibida– es también, por supuesto, el resorte de los avances filosóficos. En el *Sofista*, el Extranjero afirma que fue un bien el no haber dado fe (ἠπιστήκαμεν) a la prohibición de Parménides de no indagar sobre el no-ser, pues de esta manera se ha alcanzado una verdad más estable, es

²³⁵ *Platonic Polyphony: An Actantial Reading*, es un libro al cual estamos actualmente trabajando. Sobre los patrones de la narrativa religiosa, una lectura muy estimulante la ofrece Armin Geertz (2010a).

²³⁶ Sobre la tendencia platónica a la interpretación alegórica (ὀνόνοια), cf. R. II 378d. Görgemanns, 2004: 66.

decir que “el no-ser es algo firme (βεβαίως) y tiene una naturaleza suya propia” (Sph. 258b-c). También añade, poco después, que en caso de que alguien tuviera duda (ἀπιστεῖ), tendrá que buscar él mismo y tratar de decir algo mejor a lo dicho (259b-c). Asimismo, en las *Leyes*, a pesar de que se trate del diálogo platónico más aseverativo, la exigencia de la demostración y de la persuasión permanece central.²³⁷ La demostración (ἀπόδειξις) sobre la naturaleza del alma podrá ser ἄπιστος para los malos (δεινοῖς), dice Sócrates, pero resultará πιστή para los sabios (Phdr. 245c). Las opiniones que Sócrates expresa en el libro V de la *República* –sobre el comunismo de los guardianes, la participación de las mujeres y el gobierno de los filósofos– son tan originales que suscitan una burlesca ἀπιστία con relación a su factibilidad: sólo una cuidadosa argumentación permitirá al maestro superar estas dudas y volver sus propuestas creíbles. La “fuerza de la incredulidad” podría comprometer igualmente las reformas del Ateniense sobre los pastos comunes y los excesos eróticos (Lg. VIII 839d). Cuando el joven Teeteto confiesa haber dudado, debido a su joven edad, en escoger entre una noción divina o enteramente humana de la ποιητική, el Extranjero le dice que, en caso de que fuese necesario, trataría de hacerlo concordar con la verdad mediante un argumento necesariamente persuasivo (λόγῳ μετὰ πειθοῦς ἀναγκαίως, Sph. 265d), eliminando así una peligrosa fuente de ateísmo en el alma buena del joven. De estos ejemplos, emerge el nexo esencial que subsiste entre la confianza

²³⁷ Lo prueban tanto las reiteradas recomendaciones de anteponer a las leyes unos proemios con función ilustrativa y parenética como los varios proemios efectivamente presentados en la obra. El proemio más amplio y famoso ocupa todo el libro X (dedicado a la ley contra la impiedad) y está compuesto por tres amplios argumentos contra el ateísmo. En el libro XII, se afirma que los guardianes no sólo deben conocer τὸ καλόν y τὸ ἀγαθόν de las muchas cosas bellas y buenas, sino también proporcionar una demostración (ἔνδειξις, 966b), ἐρμηνεύειν con el λόγος y adherirse a esto con los hechos. Sin esta capacidad, la ciencia divina de los guardianes sería algo de poca importancia. En el mismo libro se encuentra la imagen de la demostración como “amarra” segura que permite al filósofo el pasaje incólume en cualquier argumento difícil (893a-b).

en una creencia y el argumento con el que justificamos su verdad. No se nos puede pedir creer en algo sin proporcionar argumentos sólidos que respalden nuestra idea. Si queremos que alguien nos crea, tenemos que demostrar nuestras razones con el argumento más fuerte que somos capaces de presentar.

4. Recordemos también que, en varios pasajes platónicos, *πίστις* tiene un sentido bastante alejado de la certeza. En el célebre símil de la línea (R. VI 511d-e), *πίστις* denota el nivel de la certeza sensible, el grado ontológico al cual corresponde una ciencia que no logra salir de la dimensión doxástica y es superior únicamente a la conjetura (*εἰκασία*), cuyos objetos son las sombras y los reflejos de las cosas sensibles. En este mismo sentido, la palabra *πίστις* es empleada en el *Timeo*, donde corresponde al nivel ontológico de la generación (*γήνεσις*) en oposición a la pareja verdad-esencia (*ἀληθεία-οὐσία*, 29c). En el *Gorgias* (454d) se opone la *μάθησις*, que puede ser sólo verdadera, a la *πίστις*, de la que existen dos tipos, uno falso y otro verdadero. En el *Teeteto* se imagina la indignación del viejo Protágoras que les reprocha a Sócrates y a Teeteto por argumentar sin basarse en la verdad de sus afirmaciones, sino en la mera credibilidad y verosimilitud (*πιθανολογία τε καὶ εἰκόσι*, 162e-163a). De lo anterior, podemos colegir que la creencia (*πίστις*) en Platón significa un grado inferior de certeza asimilable a la opinión (*δόξα*). Si creer significa anclar nuestras nociones en el terreno inestable de la opinión, la incredulidad será entonces bienvenida para destruir la creencia, pues será exactamente el resorte que mueve el alma del filósofo en su difícil camino iniciático que va de la oscuridad de la cueva a la luz de la verdad inteligible y de la ciencia (*ἐπιστήμη*), en sus grados superiores, dianoético y noético.

5. Con todo, sería equivocado considerar esta valoración de la incredulidad (*ἀπιστία*) como el signo de una mentalidad científica y laica. La demostración, en Platón, nunca es concebida en términos laicos como un instrumento sólo de orden cognitivo, empleado con una mera finalidad científico-analítica, sino como un proceso de iluminación espi-

ritual, de avance en un camino de conversión, cuyas premisas y finalidades están cargadas de un valor, al mismo tiempo, epistémico, práctico y normativo. La ciencia en Platón tampoco se concibe como un ilimitado progreso en dirección de una verdad pensada en términos abiertos y abstractamente objetivos. Por el contrario, la noción implica la esperanza de que, tras un número eventualmente largo pero limitado de tentativos (argumentos, demostraciones y confutaciones), finalmente sea posible llegar a gozar íntima y establemente de la felicidad procurada por la posesión de una verdad cerrada, definitiva, en los límites de lo que es dado a los mortales, o al menos suficientemente refinada como para que no sea necesario seguir investigando. Una vez alcanzada esta verdad, la ἀπιστία deja de ser el resorte indispensable para la búsqueda de la verdad y se transforma en un obstáculo intolerable, cuya remoción es necesaria (Phd. 107a-b). La demostración misma no sirve más que para alcanzar la estabilidad de una dimensión veritativa que, en amplia medida, sobrepasa el simple conocimiento, si con este término se entiende la mera competencia técnica. De no ser así, la ciencia perdería su orientación moral y se volvería un juego perverso, irreligioso, impío, semejante a las diatribas inútiles de los antilógicos. El mismo uso de las metáforas, de las historias y del mito –un uso que, en Platón, sobrepasa por mucho el límite estrictamente funcional de una ilustración didascálica– sugiere que lo que se quiere alcanzar, más allá de una prueba formalmente rigurosa, es un estado de adhesión estable y justificada a la verdad.

El hombre sabio es aquel que ha derrotado la incredulidad, que se ha persuadido definitivamente, y cuyo papel consiste ahora en ayudar a los discípulos y a los dignos de ser iniciados a liberarse de dudas y hesitaciones, para que lleguen un día a realizar la misma estable conversión espiritual del maestro. El sabio es el hombre que ha alcanzado el auto-dominio, que puede confiar en sí mismo y en quien, por consecuencia, otros, típicamente la ciudad, pueden a su vez confiar ciegamente. En las *Leyes* se le llama πιστὸς ἀνὴρ (I 630a), expresión que el Ateniense retoma del poeta Teognis, a saber, el hombre capaz de lealtad en los

momentos difíciles (πιστότης ἐν τοῖς δεινοῖς), también definida como “virtud suprema” y “perfecta justicia” (I 630c). Esta lealtad significa lo mismo que autocontrol, firmeza moral, moderación (σωφροσύνη), una virtud que implica el triunfar sobre uno mismo, que es la suprema y mejor de las victorias (τὸ νικᾶν αὐτὸν αὐτὸν πασῶν νικῶν πρώτη τε καὶ ἀρίστη, Lg. I 626e, R. IV 430e). Asimismo, en la Ep. VII, el ser πιστός significa haber alcanzado el máximo grado del autodomínio (ἐγκρατῆς αὐτὸς αὐτοῦ ὅτι μάλιστα, 331d-e), lo que es presentado como la piedra angular de la estabilidad política, puesto que es la condición para generar solidaridad (φιλία).²³⁸ La πιστότης significa también independencia moral e imperturbabilidad, como sugiere la fórmula “confiar en sí mismo” (τὸ αὐτῷ πεποιθέναι), que encontramos en un pasaje importante del *Menexenos* (248a).²³⁹

La ἀπιστία, como negación o privación de estas cualidades, adquiere entonces una intensa connotación moral negativa, se transforma en una falta radical del carácter, en un vicio del alma, del que se generan las dudas más infelices y políticamente nefastas.²⁴⁰ El hombre incapaz de creer es moralmente enfermo, *infirmus*, débil y dependiente de las malas influencias externas, todas cosas que lo hacen infiel, sujeto indigno de confianza (*infidus, infidelis*). Si el hombre duda, es porque todavía no ha

²³⁸ La generación de solidaridad comunitaria (φιλία) es la prioridad del juez-legislador (Lg. I 627e-628a).

²³⁹ Por la misma razón, Platón recomienda a Hermia, tirano de Atarneo, los ἀξιοπιστότερα ἦθη de sus discípulos Erasto y Córscico (Ep. VI 323a). En la brevísima Ep. X, que Platón dirige a Aristodoro, el compañero más fiel de Dión, la lealtad (τὸ πιστόν) constituye, junto con la firmeza (βέβαιον) y la salud moral (ὕγιες), el ἦθος de la verdadera filosofía (358c). La ἀπιστία del tirano Dionisio (e.g. Ep. II 312a), por supuesto, contrasta con estas imágenes positivas.

²⁴⁰ La religiosidad platónica, quizá por ser heredera de cultos sectarios extra-oficiales, se aleja en este punto de la religión institucional, en la cual, según Vernant, la incredulidad no implica impiedad (Vernant, 1993: 12). Ser incrédulo, en Platón, es un error-culpa (ἀμάρτημα).

alcanzado la firmeza moral necesaria para persuadirse definitivamente. Por eso tampoco será digno de recibir la confianza de los demás.

Por supuesto, desde la perspectiva socrática en la cual regularmente se mueve Platón, la enfermedad moral depende de la ignorancia o de las opiniones falaces. Hay un nexo fuerte entre ἀπιστία la falta de una ciencia cierta (ἐπιστήμη). Este nexo se presenta claramente en el *Fedón*, donde Sócrates argumenta que tal como la misantropía nace del error de juicio acerca de un hombre considerado digno de confianza (πιστὸν τὸν ἄνθρωπον, 89d), así la “misología” nace de quien confía (πιστεύσει) en un discurso considerado verdadero para luego cambiar opinión una y otra vez, hasta el punto de no confiar en ningún discurso y afirmar, como hacen los antilógicos, que no hay nada que sea sano y estable (ὕγιες οὐδὲ βέβαιον), ni en los hechos ni en los discursos. La desconfianza en los λόγοι, comenta Sócrates, se debe combatir sabiendo que no son ellos que están enfermos (ὕγιῶς ἔχειν), sino nosotros (90e), pues la inestabilidad de las cosas depende de nuestro error de juicio, no de las cosas mismas. La ἀπιστία como enfermedad es entonces una desconfianza en el poder del razonamiento, en su capacidad de asir aquello que queremos conocer y amarrarlo establemente a nuestras palabras (Sph. 268c).

6. Ahora bien, esta creencia en el poder de la persuasión a través del λόγος, que es el centro magnético del socratismo, adquiere en el *Fedón* un tinte escéptico y dramático ejemplar. Platón nos muestra ahí a Sócrates, al borde de la muerte, bien firme, sentado (o supino) en el centro de la escena, actuando y hablando siempre suave y benignamente (ἡδέως y εὐμενῶς), signo de una inequívocable serenidad interior, mientras todos los discípulos que los rodean oscilan *inter spem metumque*, ‘enfermos’, entre la esperanza que sus palabras inspiran y el miedo de que las mismas no sean verdaderas. Sócrates pasa todo el tiempo tratando de infundir seguridad y consuelo, ofrece los mejores argumentos para demostrar la inmortalidad del alma. Y, junto con argumentos, también ofrece historias, imágenes y creencias cuya razón va más allá de cualquier posible argumento, como cuando hace énfasis en la capacidad profética de las

almas en punto de muerte (el canto del cisne, los sueños), un motivo arcaico muy importante en la religiosidad platónica. Cada vez que habla el maestro, la esperanza se reanima en el corazón de los amigos para luego disiparse nuevamente cuando Simmias y Cebes, que son el resorte ‘ateísta’ del diálogo,²⁴¹ expresan amigablemente su incredulidad (e.g. 73b, 87a) con la que, de nuevo, dan lugar a la duda y a la desesperación. Tras las objeciones de Simmias y Cebes, el grupo vuelve a temer la muerte del maestro (un temor infantil, 77e-78b), aunque las palabras de Sócrates intenten restituir el miedo a su justa dimensión, adulta y sagrada: “Mañana quizás te cortarás tus hermoso cabellos”, dice Sócrates a Fedón, acariciándole el pelo como hacía a menudo; pero, añade, “hoy mismo yo cortaré los míos y tú los tuyos si este razonamiento acabará con apagarse y no lograremos reanimarlo” (89b-c). El duelo verdadero se dará si la incredulidad ganara sobre el λόγος de la inmortalidad.

Desesperación y esperanza, desconfianza y fe, muerte de Sócrates y muerte del λόγος: éste es el ritmo de la obra, su diástole y sístole. Los discípulos, aún si no lo saben, no lloran por Sócrates, sino por ellos mismos, por su propia incapacidad de ser firmes, πιστοί. ¿Cómo puede el maestro comunicarles su firmeza, llevarlos a creer? El drama muestra que los argumentos socráticos no logran persuadir realmente a los discípulos, que la serenidad socrática no logra comunicarse a sus amigos. Es una situación que nos recuerda la impotencia de los argumentos defensivos del Palamedes, que, pese a ser buenos, no logran convencer a los jueces de su inocencia.²⁴² ¿Es posible comunicar la verdad, la íntima persuasión de estar en lo cierto?

²⁴¹ Esto no significa que los dos caracteres sean realmente ateos, sino que su papel en el diálogo refleja el ateísmo funcional del cual acabamos de hablar (cf. supra, en este mismo capítulo, sección 2). El mismo papel lo tienen Glaucón y Adimanto en la *República*, por ejemplo, cuando los dos hermanos recuperan y radicalizan las tesis expuestas por Trasímaco en el primer libro (II 358e-367e).

²⁴² Para el texto de la defensa de Palamedes de Gorgias, ver la edición de Mario Untersteiner, fragm. B-11a (Untersteiner, 2009: 309-31).

En el coro de incerteza que rodea a Sócrates en la cárcel, Simmias y Cebes quizás se distinguen por ser aquellos que más se aproximan a la persuasión, como parece mostrar el hecho de que al final ambos declaran no tener razón para ser incrédulos: “ni yo tengo razón para seguir dudando, después de lo que se acaba de decir”, οὐδ’ αὐτὸς ἔχω ἔτι ὅπη ἀπιστῶ ἔκ γε τῶν λεγομένων, dice Simmias (107a). Sin embargo, desdeñando el principio de no contradicción, este mismo confiesa de inmediato conservar un residuo de incredulidad, sobre el cual, pero, decide no hablar, porque detesta la debilidad humana y teme a la magnitud de las cosas que se están discutiendo (ὕπὸ μέντοι τοῦ μεγέθους περὶ ὧν οἱ λόγοι εἰσὶν, καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ἀσθένειαν ἀτιμάζων, ἀναγκάζομαι ἀπιστίαν ἔτι ἔχειν παρ’ ἐμαυτῷ περὶ τῶν εἰρημένων, 107a-b). ¿Qué quiere decir este pasaje? ¿Qué significa su inseguridad, aunque admita no tener razones para dudar? Las palabras indican una inquietud, un estado de ánimo, una disposición, más que una duda sobre la cual se pueda argumentar y debatir. La inseguridad no es algo nuevo en este personaje. Es el mismo Simmias, de hecho, que nos había ya regalado la memorable imagen del mejor argumento humano (τὸν γοῦν βέλτιστον τῶν ἀνθρωπίνων λόγων) como una frágil “balsa” (σχεδία) con la ayuda de la cual, ojalá, nos sea posible navegar en el peligro de la vida (κινδυνεύοντα διαπλεῦσαι τὸν βίον, 85c-d). Evidentemente, Simmias percibe con toda agudeza la incertidumbre y la precariedad de los argumentos humanos. Es justamente porque no nos revelan su contenido que las últimas dudas de Simmias nos indican la existencia de un espacio residual que se coloca entre el discurso persuasivo y la persuasión íntima. El *Fedón* parece mostrar que este espacio, donde finalmente se decide la conversión, resulta inalcanzable a la presa del discurso racional. El diálogo, efectivamente, empieza y termina con las lágrimas de los discípulos.

La complicación que el sentimiento de incredulidad lleva en el centro mismo de la creencia no se acaba con la duda de Simmias. Es el mismo Sócrates, el único realmente persuadido, que muestra signos de insatisfacción ante sus propias palabras. Un gran silencio se hace tras sus largos argumentos y Platón lo describe recogido siempre en una profunda meditación

(84c, 95e). Los silencios de Sócrates han sido objeto de muchas interpretaciones. Especialmente en el ámbito neoplatónico, se han relacionado con la contemplación serena de la verdad. Pero también reflejan otros aspectos, sobre los que se ha recientemente llamado atención (Lévystone, 2018). Pueden ser, por ejemplo, un medio para facilitar la conversión filosófica del interlocutor, el retorno del discurso a su “lugar original”, el signo de la eufemia ritual (ver supra, cap. 6: 117-22), por no hablar de las interesantes analogías entre el silencio y el sueño. Por lo tanto, estamos de acuerdo con Lévystone cuando escribe que “Loin d’être de simples artifices rhétoriques (des personnages) ou stylistiques (de Platon), les silences variés qui rythment les discussions de Socrate et les écrits de Platon expriment, tout autant que les paroles qu’ils prolongent ou devancent, la vie intérieure où ils trouvent leur source” (cit.). Sin embargo, precisamente por eso, los silencios socráticos del *Fedón* no me parecen reflejar la actitud de una contemplación serena, en ἡσυχία, ni ser funcionales a la persuasión, sino representar el silencio dudoso de alguien que busca resolver un problema, e incluso el reflejo de una cierta insatisfacción e inquietud. Sócrates busca las palabras adecuadas para persuadir, busca “el mejor argumento humano”. Tras escuchar las últimas ambiguas declaraciones de Simmias, Sócrates sabe que no lo ha logrado, como bien se refleja en sus palabras (107b):

No sólo en eso dices bien (εἶ λέγεις), Simmias, sino también que estos primeros supuestos, por más que os resulten fiables (πισταί), sin embargo, habría que someterlos con más precisión a examen. Y si los analizáis suficientemente, según pienso, proseguiréis el argumento en la medida máxima en que le es posible a una persona humana proseguirlo hasta su conclusión. Y si esto resulta claro, ya no proseguiréis más allá (οὐδὲν ζητήσετε περαιτέρω).²⁴³

Sócrates admite ahora que sus mejores esfuerzos demostrativos no han sido que ὑποθέσεις τὰς πρώτας, un primer intento al cual deberán seguir

²⁴³ Trad. C. García Gual (Gredos, pp. 122-123).

otros más precisos y persuasivos. Encontramos reunidos en estas palabras tanto el valor positivo como negativo de la incredulidad platónica. Se recomienda al mismo tiempo seguir buscando el mejor argumento con vistas a la persuasión, en la medida de lo humanamente posible,²⁴⁴ pero se advierte que, tras haberlo encontrado, no se habrá de continuar con búsquedas ulteriores, pues esta incredulidad sería ya síntoma de enfermedad.²⁴⁵ Nótese que sobre la conclusión socrática grave la cláusula limitativa “en la medida de lo posible”, que atenúa cualquier posible soberbia (ὑβρις) en la intención mediante la expresión de un piadoso sentimiento de dependencia y modestia epistémica. Sócrates mismo es sensible a la fragilidad del λόγος. Su famosa imagen de la segunda navegación (99d) hace eco, evidentemente, a la angustiosa metáfora de la balsa propuesta por Simmias.

En el *Fedón*, hay otro pasaje sintomático donde Sócrates expresa de manera aún más explícita la paradoja en que consiste su creencia:

Yo calculo (λογίζομαι) de esta manera y observa de qué manera interesada (ὡς πλεονεκτικῶς), si resulta ser verdad (τυγχάνει ἀληθῆ ὄντα) lo que yo digo, está bien el dejarse persuadir (τὸ πεισθῆναι). Si, por el contrario, no hay nada para el que muere, entonces, al menos durante este tiempo mismo antes de morir seré menos molesto a los presentes sin lamentarme... (91b).²⁴⁶

²⁴⁴ Resuena en esta parte el famoso *amicus Plato, sed magis amica veritas*: Sócrates recomienda a sus discípulos confutarlo de toda posible manera si se dan cuenta de que sus argumentos nos son buenos, μικρὸν φροντίσαντες Σωκράτους, τῆς δὲ ἀληθείας πολὺ μᾶλλον (91b-c).

²⁴⁵ Esta secuencia argumentativa, que prevé el alcance de un cierre definitivo en la búsqueda, es análoga a la que, en las *Leyes*, se plantea a propósito de la ley, concebida como un proceso de ajuste gradual a las exigencias del Estado, cuya finalidad, sin embargo, es la de alcanzar un estatus de inmutabilidad (Montanari, 2018: I, 55).

²⁴⁶ Trad. cit. (p. 92). Conservo parte de la traducción, pero introduzco cambios importantes.

Blaise Pascal y William James emplearan argumentos muy similares para describir la ‘ventaja’ de la fe. No es la primera vez que Sócrates admite que su “bella” y “gran esperanza” consiste no en una certeza fría-mente deducida de la evidencia de algunos principios supremos, sino en una apuesta, es decir en una resolución tomada sobre la hoja de una navaja. Ya lo habíamos escuchado en el final de la *Apología*, donde ponía el mismo *aut aut* con toda claridad: “La muerte es una de estas dos cosas, o bien el que está muerto no es nada ni tiene sensación de nada, o bien, según se dice, la muerte es precisamente una transformación, un cambio de morada” (40c).²⁴⁷ La obra se cerraba con una suspensión de juicio de gran efecto narrativo: “Pero es ya hora de marcharnos, yo a morir y vosotros a vivir. Quién de nosotros se dirige a una situación mejor es algo oculto para todos, excepto para el dios” (42a).²⁴⁸ El *Fedón*, entonces, celebrado como la obra que inaugura el giro metafísico en Platón, es en realidad un diálogo en que se da voz, al mismo tiempo, a la incertidumbre y precariedad del argumento metafísico, con el cual deberíamos justificar nuestra esperanza (apuesta) en la inmortalidad.

Sócrates, finalmente, muere como πιστὸς ἀνὴρ, hombre firme, persuadido, tras haber triunfado sobre sí mismo, pero no ha podido transmitir esta íntima confianza a sus amigos. Un medio éxito, un medio fracaso. Quizás esto pase porque la firmeza de la creencia, como veremos, no depende de argumentos, sino de condicionamientos afectivos a los cuales justificaciones, aunque fueran las mejores, no pueden llevar de no haber ya

²⁴⁷ Trad. de C. G. Gual (Gredos, p. 184). “Es probable que esto que me ha sucedido sea un bien [...] hay una gran esperanza de que esto sea un bien [...]” (p. 183 s). El discurso está por completo en condicional: la persuasión, al parecer, no implica certezas lógicas inquebrantables. O también puede tratarse de una simple atenuación del tono (*understatement*), coherente con la norma que sugiere hablar “con una seriedad (σπουδή) no exente de juego y con aquella παιδιὰ que es hermana de lo serio” (Ep. II 323c-d). La religiosidad platónica, como ya sabemos, está frecuentemente templada por esta liviana *urbanitas*.

²⁴⁸ Trad. de C. G. Gual (Gredos, p. 186).

ocurrido en el sujeto algún cambio fundamental de disposición. Pruebas, argumentos, imágenes, son una ayuda, sobre todo si llegan de un gran maestro, pero por sí mismos son insuficientes para llevar a cabo la conversión (Montanari, 2022: 47-8). ¿Quién detiene este poder último sobre nuestra persuasión? El ejemplo del pitagórico Simmias nos muestra que no lo detiene ni Sócrates, que ya está persuadido y ha proporcionado los argumentos humanamente mejores, ni él mismo Simmias, que declara ya no tener buenas razones para dudar, y, sin embargo, sigue siendo incrédulo. Abordaremos de nuevo este acertijo más adelante.

X. Tres géneros de inefabilidad

1. El problema de la inefabilidad, en Platón, ahonda no sólo en su metafísica, sino en la influencia que el sentimiento religioso ejerce sobre la misma. En un capítulo anterior (cap. 8: 162-4), mencionamos que, desde el punto de vista religioso, la divinidad se caracteriza por tener un pleno acceso a la “información estratégica”, de la cual los hombres disponen sólo de manera limitada (Boyer, 2001: 151-5). Mencionamos además que el filósofo, como doble del dios, constituye una especie de derogación a esta norma. En su caso, cabe reconocerle una plenitud de información estratégica, o por lo menos la posibilidad de tenerla, algo que lo aleja mucho de la condición común de los hombres y lo acerca mucho a la divinidad misma. Ésta, en todo caso, es la representación que los textos platónicos a menudo ofrecen. La raíz primera de la inefabilidad ahonda psicológicamente en este grupo de cuestiones. La inefabilidad no es otra cosa que la “información estratégica” considerada desde el punto de vista de quien no tiene acceso a la misma o lo tiene sólo en parte o no quiere (no puede) compartirla. Hay entonces que distinguir por lo menos tres tipos de inefabilidad: una imposibilidad radical de comprensión (epistemic boundedness, inefabilidad fuerte), una imposibilidad de verbalización (limitación del lenguaje natural, inefabilidad débil o relativa), una

imposibilidad de comunicación (*unspeakability*).²⁴⁹ Veamos sí y cómo estas limitaciones se presentan en los textos platónicos.

2. En un primer nivel, quizás sea posible individuar una noción fuerte de la inefabilidad, que pone en tela de juicio no sólo nuestra capacidad de verbalizar la verdad divina, sino nuestra misma capacidad de entenderla intelectualmente (*unrepresentability*). En este caso, si no logramos verbalizarla, es porque no logramos representarla de ninguna manera. No hay ni puede haber algún acceso a la información estratégica del numen. La fórmula es: ‘creo en eso, pero no sé cómo pensarlo’ (en cierta medida: ‘creo, pero no sé en qué creo’, ‘creo en algo que no puedo pensar’). Se trata de un movimiento de acercamiento a la divinidad que renuncia total o parcialmente a su inteligencia, una estrategia que ha sido muy minoritaria en la historia de la teología. En Platón existen pocas trazas de inefabilidad fuerte. Mencionaremos algunas, cuya interpretación, sin embargo, es siempre cuestionable.

En el sexto libro de la *República*, Sócrates afirma que el Bien está por encima de la ciencia y de la verdad (580e) y es superior al mismo ser y a la esencia (509b), puesto que es causa de ambos.²⁵⁰ El significado de esta

²⁴⁹ Sobre estos temas difíciles renviamos el lector a tres trabajos recientes, donde analizamos la cuestión de manera mucho más detallada (Montanari, 2021a, 2021b, 2022).

²⁵⁰ Primer pasaje: “Y así como dijimos que era correcto tomar a la luz y a la vista por afines al sol pero que sería erróneo creer que son el sol, análogamente ahora es correcto pensar que ambas cosas, la verdad y la ciencia (*ἐπιστήμην δὲ καὶ ἀλήθειαν*), son afines al Bien, pero sería equivocado creer que una u otra fueran el Bien, ya que la condición del Bien es mucho más digna de estima (*ἔτι μαιζόνως τιμητέον*)” (509a). Segundo pasaje: “Pienso que puedes decir que el sol no sólo aporta a lo que se ve la propiedad de ser visto, sino también la génesis, el crecimiento y la nutrición, sin ser él mismo génesis. –Claro que no.– Y así dirás que a las cosas cognoscibles les viene del Bien no sólo el ser conocidas, sino también de él les llega el ser y la esencia (*τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν*), aunque el Bien no sea esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto a dignidad y potencia (*ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος*)” (509b). Trad.

afirmación puede ser concebido de una manera estrictamente lógica, en el sentido de que la causa (el Bien) es lógicamente anterior a todo efecto (sea éste la inteligencia o el ser), o más bien, como creemos que es el caso, como una afirmación de la superioridad real del Bien sobre toda posible inteligibilidad proposicional y predicación. Plotino lo interpretaba como el precedente ilustre de su propia vía apofática. Esta interpretación, en realidad, no parece posible, puesto que el mismo texto afirma a claras letras que la idea del Bien hay que considerarla plenamente *cognoscible* (508e), a saber, plenamente accesible a nuestra inteligencia (Montanari, 2021a). Hay otros pasajes que podrían atestiguar la presencia de una inefabilidad fuerte. Veámoslos sumariamente.

En el *Filebo*, el Bien queda más allá de toda comprensión puntual y el argumento socrático nos lleva sólo “en los vestíbulos de [su] casa” (64c).²⁵¹ En el *Crátilo* se afirma que el mejor camino para acercarse a la cuestión de los nombres divinos es la de reconocer que nada sabemos acerca de los dioses y de sus nombres (400d-e). En la *Apología* las palabras del oráculo son interpretadas por Sócrates como una negación del valor de toda ciencia humana (23a-b).²⁵² En el *Fedón* se dice que los hombres

de Conrado Eggers Lan (Gredos, p. 333 s), en la que realizamos un cambio (traducimos εἶναι “ser” en vez que “existir”). Hay que recordar como Glaucón reacciona a ambas observaciones de manera irónica (ἀμήχανον κάλλος... μάλα γελοίως...). De este modo, Platón subraya el tono hiperbólico de las afirmaciones socráticas, su carácter paradójico desde la perspectiva de sus interlocutores, y las atenua mediante ironía.

²⁵¹Lo que más se le acerca, en orden jerárquico decreciente (66a ss), es: la medida (τὸ μέτρον), lo bello (τὸ καλόν), la inteligencia (νοῦς y φρόνησις), las ciencias (ἐπιστήμαι καὶ τέχναι καὶ δόξαι ὀρθαί), los placeres puros (ἡδονάς... καθαρὰς).

²⁵² Esto no impide a Sócrates representar su “saber de no saber” como una invencible ἀνθρωπίνη σοφία (Ap. 20d-e). De manera similar en el *Simposio* (203e-204a), se subraya la naturaleza erótico-demoníaca del filósofo, que corresponde a su pobreza, a su ignorancia (ἀμαθία, ἐνδεῆς εἶναι), que lo empuja hacia lo divino. Una vez más el énfasis recae sobre la carencia y la búsqueda, búsqueda de una certeza de la que, al parecer, estamos estructuralmente desprovistos. Y sin embargo siempre Diotima indica

(los filósofos) sólo alcanzarán a conocer las Ideas-Formas tras la muerte (66b-67b). El mito del *Fedro* pone énfasis en la extrema dificultad de adquirir esta ciencia incluso *post mortem*, cuando describe la lucha suprema de las almas por conquistar, aunque sea por un breve instante (μόγις καθορῶσα), la visión de la verdad (247b-c, 248a-b). Más recientemente, intentamos argumentar que estos pasajes deberían ser leídos como ejemplos de una inefabilidad estratégica, es decir, una afirmación de inaccesibilidad cuyo sentido no es epistémico, no depende de un uso informativo y descriptivo del lenguaje, sino protréptico, parenético, psicagógico (Montanari, 2021b).

Otro pasaje, esta vez en el *Fedro*, parece plantear una inaccesibilidad epistémica radical del divino (246c-d):

Este compuesto, cristalización de alma y cuerpo, se llama ser vivo, y recibe el sobrenombre de mortal. El nombre de inmortal no puede razonarse con palabra alguna; pero no habiéndolo visto ni intuido satisfactoriamente, nos figuramos a la divinidad como un viviente inmortal, que tiene alma, que tiene cuerpo, unidos ambos, de forma natural, por toda la eternidad.²⁵³

¿Inaccesibilidad epistémica radical, entonces? Hegel, al revés, pensaba que en ese texto Platón pensara el divino como identidad de sujeto y objeto, racional y real (Hegel, 1998: 150-1). Ninguna de las dos lecturas parece correcta. El pasaje afirma en realidad que lo divino es inexpresable por medio de argumentos (οὐδ' ἐξ ἐνὸς λόγου λελογισμένου), a saber, no cognoscible por medios proposicionales, lo que no excluye que lo sea de otra manera. Cuando por ejemplo llamamos lo inmortal “viviente”,

a Sócrates el difícil camino capaz de iniciarnos, mientras estamos vivos, hasta el entendimiento de lo bello (210a ss).

²⁵³ Trad. de E. Lledó Iñigo (Gredos, p. 346): ζῶον τὸ σύμπαν ἐκλήθη, ψυχὴ καὶ σῶμα παγὲν, θνητὸν τ' ἔσχεν ἐπωθυμίαν: ἀθάνατον δὲ οὐδ' ἐξ ἐνὸς λόγου λελογισμένου, ἀλλὰ πλάττομεν οὔτε ἰδόντες οὔτε ἰκανῶς νοήσαντες θεόν, ἀθάνατόν τι ζῶον, ἔχον μὲν ψυχὴν, ἔχον δὲ σῶμα, τὸν αἰεὶ δὲ χρόνον ταῦτα συμπεφυκότα.

mediante esta atribución, dice Sócrates, no somos en realidad capaces ni de representar ni de intuir el dios adecuadamente (οὔτε ἰδόντες οὔτε ἱκανῶς νοήσαντες θεόν), sino sólo de imaginarlo por medio de representaciones sensibles, que son inadecuadas, a saber, como conjunto de alma y cuerpo. El mito, además, sugiere que el alma (el hombre) tenga efectivamente una posibilidad, aunque remota, de contemplar la verdad de los entes suprasensibles,²⁵⁴ y afirma que la divinidad no es envidiosa (“la envidia queda afuera del coro divino”, 247a).

En la Ep. VII, en fin, la ciencia (ἐπιστήμη) es colocada en cuarto grado, el más cercano a la esencia de la cosa (οὐσία), después del nombre, de la definición y de la imagen, con los cuales, sin embargo, comparte una naturaleza defectuosa (πεφυκυῖα φάυλωζ) que hace muy improbable, aunque no del todo imposible, el alcance de la verdad (343d-e). Francisco José González (1998, 2003) reconoce en este texto la afirmación de una infabilidad proposicional, que no rechaza *tout court* la posibilidad de conocer la verdad, sino excluye, debido a la debilidad del lenguaje humano, la posibilidad de conocerla por medios discursivos. El acceso a las cosas en sí, las Ideas-Formas, sería entonces de carácter no-proposicional, o extra-discursivo, según un modelo de conocimiento que podríamos calificar como intuición noética o conocimiento por experiencia directa.

Estos pasajes muestran que en Platón existe una cierta, innegable, tendencia a presentar el discurso humano como incapaz de asir la realidad y la verdad divina (así que, *contra* Chase, 2022, Platón representaría otro ejemplo de “epistemic modesty”). Se reafirma de esta manera la inclinación platónica a radicalizar la separación dualista, tendencia que, como observamos, caracteriza todo sentimiento religioso. La tendencia dominante, sin embargo, es la de considerar que la mente humana, o por

²⁵⁴ El pasaje, en realidad, dice cosas contradictorias: que sólo unas pocas almas logran apenas contemplar las Ideas (247a/e, 248a/c, 250a) y que todas tuvieron la visión (249e-250a). Por un lado, el texto tiene que enfatizar la dificultad del logro y el premio que espera a las almas (función ética y escatológica del mito). Por otro lado, tiene que justificar la posibilidad de la reminiscencia para todas las almas (función epistémica).

lo menos la mente del filósofo, pueda reconocer la inteligencia divina y alcanzarla, eventualmente de una manera que no es plenamente verbalizable. En esta tendencia se refleja el esfuerzo de la mediación, que, como sabemos, es otra característica del sentimiento religioso. Si se admitiera por un instante que el discurso filosófico no puede alcanzar la realidad suprema, la consecuencia sería que el hombre está destinado a vivir en una irredimible oscuridad, en una separación absoluta entre los dos niveles de la realidad, Cielo y Tierra, lo que implica, por lo menos lógicamente, ateísmo e irreligiosidad. La filosofía de Platón es orientada hacia un fin de liberación del individuo, así que no podría admitir una noción fuerte de inefabilidad sin con esto renegar a sí misma.

En el *Parménides* se plantea esta eventualidad, la exclusión de la participación de la inteligencia humana a las Ideas-Formas, como la cosa más terrible (δεινότερον), pues hace que se derrumbe toda posibilidad de comunicación entre dios y los hombres, ciencia divina y humana, y con eso destruye la dialéctica y la filosofía toda (134c-135c). Como ya vimos, Sócrates dice a Fedón que el duelo verdadero se da cuando la incredulidad prevalece sobre el λόγος de la inmortalidad (Phd. 89b-c). Esta es la posibilidad extrema, terrible, que los textos platónicos tratan constantemente de conjurar, erigiendo toda posible defensa mental y oponiéndole toda posible estrategia discursiva mediadora.

Platón apuesta que al discurso humano le sea posible reflejar la racionalidad divina, que, entre los dos términos, Tierra y Cielo, pese a toda dificultad, exista la posibilidad de una comunicación substancial. Esto, efectivamente, ocurre en muchas ocasiones. En el *Sofista* (259e), Sócrates define el λόγος como un compuesto de ideas (τῶν εἰδῶν συμπλοκή). En el *Timeo* (29b-d), el protagonista afirma que los discursos (λόγοι) y las cosas son afines (συγγενεῖς), palabra que Platón emplea habitualmente para denotar el nexo analógico (el parentesco) entre todos los aspectos del cosmos. Se dice también que los discursos son exegetas (ἐξηγηταί) de las cosas, otra palabra con fuertes implicaciones religiosas. La afinidad, en este caso, se refiere a la correspondencia entre certeza del discurso y nivel de la realidad: al nivel más estable y pleno de la realidad (el *modelo*)

le corresponde el discurso cierto y firme, mientras al nivel más inestable (la *imagen*) corresponden los discursos que pueden aspirar únicamente a la verosimilitud (εἰκότας). Esta verosimilitud del discurso es reiterada en relación a los entes generados (29c-d, 30b, 72d-e), pero también en la descripción de la causa errante (no generada), que es el grado más oscuro y paradójico del ser (48d). En las *Leyes* se reitera en varias ocasiones la convergencia entre razón y ley, otra manera para reafirmar la exigencia de un nexo firmemente anti-relativista entre φύσις y νόμος, puesto que en ambos se manifiesta la inteligencia divina.²⁵⁵ La convergencia entre los dos llega a sancionarse hasta en terreno etimológico (XII 957c).

La inefabilidad, como absoluta limitación epistémica, queda entonces descartada por principio en los niveles ontológicos supremos (Ideas-Formas, Bien, etc.), mientras queda limitada al grado menos importante del ser (el receptáculo, la materia). Esta exclusión no impide que la inefabilidad siga siendo afirmada a nivel estratégico, como exigencia del sentimiento, necesidad pedagógica, práctica, socio-política, ritual (etc.). En este caso lo inefable puede presentarse bajo formas distintas, como representación hiperbólica de la divinidad, alabanza, sentimiento de dependencia, secreto, o pura y simple reticencia, por no mencionar que algunas posibilidades. La negación de la inefabilidad divina a nivel epistémico, sin embargo, parece ser una implicación necesaria, ineludible, no sólo de la especulación, sino de la religiosidad platónica.

Desde una perspectiva religiosa, en efecto, la inefabilidad, si es legítima y hasta piadosa como sentimiento y disposición general, se vuelve casi blasfema con relación a sus consecuencias, en el caso de que la entendiéramos *stricto sensu*. Afirmar de manera drástica que nuestra inteligencia es totalmente impotente ante la realidad divina significa, en última instancia, que no podemos saber nada acerca de dios, algo que se convierte en un *boomerang* para la creencia religiosa y puede llevar al agnosticismo o al ateísmo. La inefabilidad, entonces, debe ser afirmada

²⁵⁵ Ver, por ejemplo, I 644d-e, II 659d, IV 714a, VIII 835e, 836e, IX 875c-d, X 890a/d, 898a-b, XII 961d, 965e-966a.

y al mismo tiempo rechazada: afirmada sentimentalmente y estratégicamente, rechazada noéticamente. Como ya mencionamos, no hay que escandalizarse por estas paradojas: debido a la constitución misma del discurso religioso, es algo normal decir que la divinidad está más allá de toda comprensión (*ineffability*) y, *al mismo tiempo*, afirmar que puede y debe ser conocida (*noetic quality*).²⁵⁶

²⁵⁶ Los términos en cursiva son de William James (1929: 371 ss). Esta es la paradoja que atraviesa toda la fenomenología religiosa de Rudolf Otto. En Otto (2001) la realidad de lo divino es asegurada por el hecho de que podemos experimentarlo, lo que es prerrogativa de unos pocos inspirados. La experiencia de lo santo es ‘anterior’ a cualquier comunicación y asegura que el lenguaje que trata de describirla se refiera en algo real. La condición de la experiencia es así trascendentalmente asegurada, a saber, la religiosidad corresponde a una facultad del sujeto humano como tal. Sin embargo, Otto nos dice también que el sentimiento de la divinidad se revela en el lenguaje humano sólo de manera aproximada, metaforizándose en imágenes siempre diferentes que, pero, son recíprocamente comprensibles-traducibles en virtud del carácter concreto, objetivo, universal de esta experiencia, cuya posibilidad es garantizada *a priori*. Estas palabras e imágenes –que Otto llama “ideogramas”– apuntan todas hacia un mismo objeto, pero sin poder agarrarlo una vez por todas. Son como variaciones de un mismo tema. La paradoja del discurso de Otto, desde nuestra perspectiva, consiste en afirmar que el lenguaje religioso apunta hacia una realidad (definida como objetiva, universal, etc.) la cual, sin embargo, cae afuera de las posibilidades expresivas del lenguaje (lo santo deviene entonces “inaprensible”, p. 127, ἄρρητον, pp. 13, 52 ss). El argumento suena auto-contradictorio: afirma, al mismo tiempo, que lo divino es algo cierto, objetivo, *pero* que ningún lenguaje puede denotarlo (¿cómo puede algo que existe objetivamente no ser denotable?); afirma, al mismo tiempo, que el lenguaje no puede verbalizar al dios y que lo dice, pues *lo* indica (¿Cómo puede algo que no es verbalizable ser indicado por el lenguaje?). Este es el género de paradojas dentro del cual queda irremediabilmente atrapado el discurso de Otto. Estas paradojas, sin embargo, constituyen justamente el mayor interés de su fenomenología de lo santo, en la medida en que muestran su origen religioso.

3. En otra acepción, la inefabilidad indica las deficiencias estructurales del lenguaje natural. En este caso, si no podemos comprender la verdad divina, no es porque ésta sea inaccesible a nuestro entendimiento, sino debido a limitaciones propias del medio simbólico del que nos servimos. No es imposible conocer la realidad divina de las cosas, sólo que es difícil verbalizarla a causa de los límites estructurales del lenguaje. La fórmula es ahora: ‘creo en eso, pero no sé cómo expresarlo a mí mismo’, ‘no logro entenderlo mediante palabras’. El motivo del mito como representación verisímil refleja a veces la existencia de este problema.²⁵⁷ Mientras el nexo entre las cosas y nuestra inteligencia de las mismas parece relativamente asegurado, las dudas recaen sobre el instrumento lingüístico del que disponemos para expresar y comunicar este nexo y esto nos obliga a adoptar distintas estrategias expresivas. Además, el lenguaje natural muestra un carácter incierto, inestable, condicionado por niveles ontológicos y epistemológicos inferiores (sentidos, materia, experiencia). El lenguaje es el fruto de la convención social, de la evolución histórica, del engaño de las percepciones, en todo caso está determinado por factores que escapan a la amarra racional. La inestabilidad del lenguaje y su carácter convencional son aspectos interdependientes. No obstante, a continuación, los trataremos por separado.

Por lenguaje natural hay que entender, generalizando un poco, el compuesto (συμπλοκή) de nombres (ὀνόματα) y verbos (ῥήματα),²⁵⁸ que, a su vez, resultan de una composición de elementos simples –letras y sílabas– de origen aparentemente convencional (Cra. 424a ss). En el *Teeteto* (206d), Sócrates lo llama λόγος en el sentido más general, menos específico, que se pueda proporcionar: es la simple manifestación de nuestra opinión a través del flujo de la voz, visto como una especie de espejo o imagen exterior en que se reflejan nuestros pensamientos

²⁵⁷ E.g. Grg. 523a; Phd. 108d, 114d; Phdr. 246a, 265b-c; Criti. 107b-d; Ti. 29c-d, 30b, 36a, 40c, 44c, 48d, 53d, 56c, 57d, 59d, 67d, 68b, 72d, 72e, 90c; Lg. III 677a, IV 713e, IX 872e.

²⁵⁸ Cf. e.g. Ep. VII 342b-c, Tht. 202b, 206d, Sph. 262a ss.

interiores. Se trata del discurso en general. Este discurso, correctamente empleado, puede producir una buena definición, es decir, como vimos, un compuesto de ideas (Sph. 259e). En el *Sofista* (263e), se proporciona una definición semejante del *lógos* como flujo (ῥεῦμα) del alma hacia afuera a través de la voz, en el cual se refleja el flujo interior (sin voz) del pensamiento (διάνοια), i.e. el diálogo interior del alma consigo misma.²⁵⁹ Los dos, dice Sócrates, son lo mismo, son aspectos diferentes (exterior e interior) de una misma cosa.

El análisis del lenguaje, entonces, pasa a través de su comprensión mediante la noción de flujo, ῥεῦμα, que en Platón se caracteriza por ser una noción ‘peligrosa’,²⁶⁰ la cual puede significar orden (el movimiento racionalizado del *flow*) o desorden (el movimiento irracional del *flux*).²⁶¹ De hecho, en muchos pasajes platónicos emerge una cierta desconfianza hacia los nombres y se estigmatiza quien se fija demasiado en ellos, en lugar de mirar a las cosas mismas (πράγματα).²⁶² El mismo origen de los nombres, como se muestra en el *Crátilo*, lejos de manifestar la esencia divina del lenguaje, demuestra únicamente las opiniones falaces (‘heracliteas’) de sus antiguos inventores (436b ss, 439c ss). Quizás Sócrates alcance en este punto el cenit de su crítica histórica, llegando a deslegi-

²⁵⁹ Sobre el διάλογος, cf. Tht. 185d-e, 189e-190a; Soph. 263e-264b; Phil. 38c-e.

²⁶⁰ Montanari, 2018 (I, 66 ss).

²⁶¹ Andrew J. Mason ha sugerido distinguir en Platón entre flujos (*fluxes*) y corrientes (*flows*), observando que sin esta distinción muchos pasajes textuales no serían adecuadamente entendidos (Mason, 2016). El *flux* denota una alteración interna y se caracteriza, además, por la fugacidad y el movimiento caótico. El *flow*, por el contrario, denota continuidad, falta de rupturas. El movimiento puede también ser tumultuoso, pero el énfasis cae sobre la regularidad y la presencia de patrones que dejan entender un orden detrás del movimiento. Se trata de un movimiento orientado hacia una misma dirección, que se cumple sin esfuerzo, con facilidad y naturalidad.

²⁶² Ver e.g. Chrm. 163d; Men. 75e; R. 533e; Tht. 177e, 184c, 199a; Sph. 220d; Plt. 259c, 261e.

timar no sólo las leyes y la tradición poética de los griegos, sino su misma constitución lingüística.

En la Ep. VII (342e-343a), se habla explícitamente de la debilidad del discurso (διὰ τὸ τῶν λόγων ἀσθενέες) cuando trata de mostrar el ser de las cosas (τὸ ὄν), mientras logra decir únicamente su cualidad (τὸ ποιόν τι). No sólo son declarados inestables los nombres, las definiciones y las imágenes perceptivas, sino incluso nuestra ciencia e inteligencia de la realidad, es decir, lo que hay de más afín a las Ideas-Formas. Es de la acción recíproca y combinada de estos cuatro aspectos (nombres, definiciones, imágenes y ciencia) que debería llegar nuestro contacto con la verdad, la cosa en sí, lo cual ocurre, si es el caso, únicamente a precio de una gran pena y bajo la forma de una iluminación repentina. El problema surge cuando intentamos verbalizar esta feliz intuición noética, puesto que los cuatro aspectos mencionados parecen únicamente llevarnos al τὸ ποιόν τι y nunca a la esencia, al τὸ ὄν.²⁶³ Por esta razón, se concluye, ningún hombre prudente se atrevería a fundar sus pensamientos en el discurso como tal y, aun menos, en el discurso escrito.²⁶⁴ Si lo hiciera, sus palabras, aunque fueran verdaderas, serían destinadas a ser derrotadas por algún sofisma. No queda entonces que compartir estos discursos verdaderos en el marco de pequeñas comunidades de amigos iniciados (elitismo).

El motivo de la intuición noética, o iluminación, parece conectado a la creencia en una cierta afinidad entre el alma y el objeto (συγγενῆ τοῦ πράγματος, 344a). Los discursos verdaderos, dirá Sócrates en el *Fedro*, están firmemente grabados en el alma (278a). Sin este punto firme, de naturaleza extra-lingüística, nuestro uso del lenguaje no tendría otro

²⁶³ Por eso, según argumenta Francisco José González, la ciencia de las Ideas-Formas en Platón es una competencia no-proposicional (González, 1998, 2003). Vegetti, aunque habla de intuición noética, parece excluir esta solución y enfatiza que en Platón el conocimiento de las Ideas y su comunicación dependen ambos de la dialéctica (2002: 159-60).

²⁶⁴ A pesar de esto, los personajes platónicos, Sócrates *in primis*, declaran a menudo tener una verdadera pasión para los discursos. Cf. e.g. *Phdr.* 228b-c, 230d.

efecto más que producir confusión. Es difícil entender exactamente qué significa esta afinidad del alma con el objeto.²⁶⁵ Con toda probabilidad se trata de la creencia en una correspondencia analógica substancial entre realidad (verdad divina) y parte racional del alma. En la producción, o, si se quiere, en el evento de tal correspondencia, *eros* (como dios-δαίμων o como deseo de conocer) parece desempeñar un papel esencial de conector y mediador (Candiotta, 2019), sobre el cual ahora no es posible detenernos. Se trata, si queremos, de una garantía, pues intuyendo la raíz metafísica de la cosa, el alma racional asegura que al lenguaje humano (λόγος como ‘discurso’, ῥεῦμα) se le abra un camino hacia la cosa en sí, permitiendo así el tránsito entre términos que, de otra forma, quedarían totalmente ajenos. Por esa razón, en la *República*, el λόγος del sabio es definido “el óptimo guardián” (ὁ ἄριστος φύλαξ, VIII 549b) y con su pérdida comienza el ciclo degenerativo del hombre y del Estado (libros VIII y IX). Sin este nexo analógico fuerte entre psicología y ontología, la realidad entera –hombre, ciudad, cosmos– se desmoronaría perdiendo todo sentido filosófico y religioso.

4. Al final del *Crátilo*, Sócrates se declara más cercano al convencionalismo de Hermógenes, aunque depurado de sus bases relativistas, que a la teoría del nombre-esencia de Crátilo. De esta teoría se dan dos versiones, una fuerte y una débil. Según la versión fuerte,²⁶⁶ en el nombre se manifiesta la misma esencia de la cosa y con eso se instituye una identidad substancial entre los dos. Según la versión débil, el nombre *imita* a la cosa que representa y, con eso, se instituye entre los dos una relación

²⁶⁵ Sin esta afinidad originaria, la dialéctica no podría encontrar su camino hacia la cosa en sí, ni sería posible un discurso verdadero.

²⁶⁶ Es la que se recuerda en la primera estrofa del poema “El Golem” de Borges:

Si (como afirma el griego en el *Cratilo*)
el nombre es arquetipo de la cosa
en las letras de ‘rosa’ está la rosa
y todo el Nilo en la palabra ‘Nilo’.

de semejanza. En el *Crátilo*, Sócrates rechaza en un primer momento el convencionalismo y al final confiesa su simpatía hacia esta teoría (ἐμοὶ ἀρέσκει, 435c), tanto que Gérard Genette pudo hablar de Sócrates como “cratyliste déçu” (Genette, 1972). Sin embargo, aunque flirtee con las dos versiones por un buen rato, con la primera a lo largo del primer *excursus* etimológico (que abarca casi dos tercios del diálogo) y con la segunda en la parte autocrítica de la obra (423b ss), en su confutación final rechaza con decisión a ambas. Aunque sea posible que algunos nombres se adapten mejor que otros a las cosas, dice Sócrates, se tratará siempre de una débil correspondencia y aproximación, no de una verdadera reproducción (430d ss). De cualquier manera, los nombres en general, sean semejantes o distintos a las cosas, son siempre el resultado de costumbre y convención (434e ss, ἔθος, συνθήκη, ὁμολογία).²⁶⁷

El enfoque convencionalista emerge también en la Ep. VII (342a, 343d) y, de manera muy similar, en las *Leyes* (X 895d ss, XII 964a). En ambos casos, según una escala que va de lo más superficial (e irreal) a lo más importante (y real), nombres y definiciones se encuentran en los antípodas con respecto a la esencia (οὐσία) de la cosa, cuyo alcance es la finalidad de la ciencia. En la Ep. VII esta distancia implica también, como vimos, la separación o exterioridad del lenguaje con respecto al alma racional que aprende las cosas. Si es así, la epistemología platónica no es correspondentista, como la aristotélica. En estos pasajes, sin embargo, se expresa también la creencia de que el lenguaje natural, aunque sea diferente de las cosas por naturaleza y separado de ellas de manera que no puede ni reproducir ni imitar su esencia, puede ser empleado como un instrumento al servicio de la verdad y, con eso, bajo ciertas condiciones, asegurar su expresión y comunicación, aunque sea sólo de manera imperfecta y aproximada. La razón puede establecer un acuerdo aceptable entre nuestros acercamientos a la cosa (e.g. nombre, definición, imagen, inte-

²⁶⁷ El rechazo del nombre-imitación, versión débil del nombre-esencia, muestra cómo la reflexión platónica sobre el lenguaje se aleje de su teoría mimética del arte (e.g. R. X 596a-598b, 601c-602a).

ligencia) y la cosa misma. La tarea es sumamente difícil: como vimos, implica un continuo traspasar (διαγωγή, μεταβαίνειν) entre niveles superficiales y esenciales (κάτω vs. ἄνω), en el cual es fácil perderse incluso para las almas más dotadas (343e). No por eso, sin embargo, se debe pensar que el éxito no esté al alcance de una estricta minoría de almas elegidas.

En conclusión, si bien en Platón existe el miedo al lenguaje natural como producto histórico convencional, irracional y generador de irracionalidad, existe también la persuasión de que el lenguaje puede ser empleado en la búsqueda de la verdad. Es en el marco de esta desconfianza hacia la irracionalidad del lenguaje, templada por la confianza en nuestra capacidad de domesticarla, que es posible hablar de inefabilidad de la realidad divina. La lengua de los dioses y la lengua humana son inconmensurables, pero su contacto queda restablecido y garantizado en la medida en que el filósofo logra sujetar la lengua humana a la razón gracias a su intuición de la lengua divina.

5. Por último, en una tercera acepción, la inefabilidad indica la desconfianza en el lenguaje en tanto instrumento para comunicar el discurso verdadero. Si no podemos decir la verdad divina, en este caso, no se debe a que nos es imposible entenderla o decirla (siempre que encontramos la manera de subordinar el lenguaje natural a la razón divina), sino por la imposibilidad de comunicarla o anticiparla con palabras a quien todavía no la encuentra y posee en su alma. El sabio, en este caso, posee todo lo esencial de la “información estratégica”, pero no puede o no quiere comunicarla. La fórmula, en este caso, es doble: ‘sé eso, pero no sé cómo expresarlo a los demás’ o ‘sé eso, pero no quiero o no puedo compartirlo con todo mundo’. Hay competencia estratégica, pero actúa algún veto, reticencia u otra restricción en la socialización de lo que sabemos. En otra ocasión, definimos este tipo de inefabilidad como *unspeakability* (Montanari, 2021b). En seguida proporcionamos algunos ejemplos.

Léase este pasaje del *Timeo*: “ya es difícil [ἔργον] encontrar al creador y padre de todo esto, pero es imposible [ἀδύνατον], una vez que lo hemos encontrado, decirlo a todos” (28c). Ésta es una poderosa afirmación de

inefabilidad como comunicabilidad, que Otto consideraba, creemos erróneamente, como una prueba de la ininteligibilidad divina.²⁶⁸ En el *Fedro* se habla de los discursos como φάρμακος, en el doble sentido de la palabra, medicina y veneno (230d, 274e-275a). El problema de la comunicabilidad se reitera y argumenta aún más radicalmente en los célebres pasajes que muestran la desconfianza platónica ante el discurso escrito.²⁶⁹ Los pasajes más famosos donde se expresa este rechazo son el *Fedro* (274b-278b) y la Ep. VII (341b-342a, 343a/d), a los cuales se deben añadir otros dos testimonios importantes, en general menos recordados,

²⁶⁸ Otto, 2001: 127 s. Comenta Otto sobre el dios de Platón: “Daß Gott über aller Vernunft sei, und zwar nicht nur als der Unerfaßliche, sondern auch als der Unfaßliche, hat keiner bestimmter ausgesprochen als dieser Meister des Denkens” (p. 117).

²⁶⁹ Estos pasajes son un ejemplo de la ironía platónica o, por lo menos, muestran el carácter paradójico de su escritura. Si, por un lado, encontramos en ellos un rechazo aparentemente sin atenuaciones del discurso escrito, de su seriedad y de su valor, por otro, vemos que los *Diálogos* no sólo retratan personajes a los cuales les encantan los discursos (piénsese, por ejemplo, en el *Fedro*, donde el amor para los λόγοι, escritos y no, es un tema dominante: 227a-228e, 230d-e, etc.), sino reflejan con toda probabilidad la misma pasión de su autor, Platón, quien a lo largo de toda la vida ha compuesto discursos, los ha cuidadosamente conservado, revisado y puesto en circulación (ver el testimonio de Dionisio de Halicarnaso: Περὶ συνθέσεως ὀνομάτων, XXV, 32-33). Hay otros casos paradójicos de este tipo. Por ejemplo, el rechazo del discurso imitativo directo (R. III 392d ss) y del estilo cómico, que choca abiertamente con el simple hecho de que la mayoría de los diálogos platónicos están escritos justamente en estilo directo y muy a menudo adoptan un registro cómico (Görgemanns, 2010: 68 ss; Nightingale, 1995). Como tercer ejemplo, podría mencionarse el rechazo y la descalificación de la realidad sensible, un verdadero *tópos* filosófico en Platón, que, pero, contrasta singularmente con la riqueza y hasta la sensualidad de las metáforas empleadas para representar el mundo inteligible y su contemplación (véase, una vez más, el *Fedro*, con su descripción casi fisiológica de la reacción del ala ante la visión del amado: 251a-e). Es como si la escritura de Platón fuera la “sombra” de su filosofía: el texto afirma *de facto* lo que la especulación niega *de jure*.

uno en el *Protágoras* (329a), otro en las *Leyes* (XII 968d-e). Es importante observar que estos mismos pasajes –pero considerando el *Simposio* (210a-211c) en vez del *Protágoras*– son igualmente centrales, como veremos en seguida, para la teoría platónica de la conversión (ver infra, cap. 11).

De un análisis de estos pasajes, se puede concluir lo siguiente con respecto al discurso escrito: la escritura representa un daño para la memoria, puesto que produce el olvido de lo que el alma, en realidad, ha aprendido, atingiéndolo a sí misma; por sí mismo, el escrito no puede producir el aprendizaje de las nociones más importantes, ya que éstas dependen de la disposición interior de cada persona; en lugar que lo más importante, el escrito alimenta en el alma lo opuesto, a saber, los impulsos peores (envidia, vanidad, soberbia), puesto que está sujeto a la circulación pública y puede con facilidad dar la impresión de una gran sabiduría; debido a su misma inercia e inmovilidad, a diferencia del discurso vivo y animado, el discurso escrito (así como las pinturas y los largos discursos de los oradores) no es capaz de contestar ni defenderse. De todo lo anterior deriva el riesgo que, al poner por escrito las doctrinas platónicas, se den interpretaciones malas o malévolas de las mismas y aumente la confusión general acerca de su significado auténtico. Finalmente, la escritura de una enseñanza sólo resulta aceptable como soporte para la memoria (ὑπόμνημα) de los que ya la conocen y como un juego (παιδιά) al cual las personas prudentes conceden sólo una importancia muy relativa.

¿Qué implicación tienen estos mismos pasajes con respecto a la cuestión de la infabilidad? Sugieren que los principios más importantes de la enseñanza platónica no son considerados comunicables (ῥητὸν οὐδαμῶς, Ep. VII 341c), como sería el caso de doctrinas cuyo contenido es simplemente informativo. Los δόγματα platónicos, al revés, requieren una disposición interna favorable, mediante la cual, como veremos, quien escucha llega a entender correctamente el mensaje, capta no sólo el significado exterior de las palabras, sino lo que es realmente relevante en las mismas. La comprensión del contenido de la doctrina depende de un saber por experiencia (*knowledge by acquaintance*). En este sentido, se trata de nociones que pueden ser entendidas y verbalizadas (*ergo* no son

inefables en sentido ni absoluto ni relativo), pero no pueden ser *anticipadas* con discursos, ni orales ni escritos, a quienes todavía no las conocen y poseen íntimamente tras haberlas aprendido por sí mismos. En las *Leyes* (XII 968d-e), el Ateniense emplea un juego de palabras que quizá resulte útil para aclarar el punto: sería equivocado, dice, definir las nociones filosóficas más importantes como “indecibles” (ἀπόρρητα), puesto que, en realidad, es no sólo posible, sino que es incluso necesario verbalizarlas y demostrarlas mediante el discurso. Más bien, lo que debería decirse es que no son “decibles anticipadamente” (ἀπόρρητα) para quienes no estén ya dispuestos a entender adecuadamente sus contenidos.²⁷⁰

El tercer tipo de inefabilidad platónica, entendida como incomunicabilidad, no implica necesariamente que el contenido del discurso sea como tal incomunicable, sino que es imposible anticipar con palabras su contenido para quien todavía no le encuentre el auténtico significado, es decir, no lo conozca por experiencia (*by acquaintance*). Esta diferencia sutil, pero primordial, se puede reformular en los términos siguientes: es posible enseñar y comunicar el concepto de la verdad, pero no la disposición, o el sentimiento, que lo acompaña y sustenta. Dicho de otra forma,

²⁷⁰ Μετὰ δὲ τοῦτο, ἃ δεῖ μαθάνειν οὔτε εὐρεῖν ῥάδιον οὔτε ἠύρηκός τις ἄλλου μαθητὴν γενέσθαι. πρὸς τοῦτοις δὲ χρόνοις, οὓς τε καὶ ἐν οἷς δεῖ παραλαμβάνειν ἕκαστα, μάταιον ταῦτ' ἐν γράμμασιν λέγειν: οὐδὲ γὰρ αὐτοῖς τοῖς μαθάνουσι [968ε] δῆλα γίγνεται ἂν ὅτι πρὸς καιρὸν μαθάνεται, πρὶν ἐντὸς τῆς ψυχῆς ἐκάστῳ που μαθήματος ἐπιστήμην γεγονέναι. οὕτω δὲ πάντα τὰ περὶ ταῦτα ἀπόρρητα μὲν λεχθέντα οὐκ ἂν ὀρθῶς λέγοιτο, ἀπόρρητα δὲ διὰ τὸ μηδὲν προρηθέντα δηλοῦν τῶν λεγομένων. (“Pero, además, es en vano prescribir por medio de leyes escritas el tiempo que se necesita para transmitir cada conocimiento y el momento en que hay que hacerlo. En efecto, ni siquiera a los mismos que aprenden se les hará evidente qué se aprende en el momento oportuno, antes de que en el interior del alma de cada uno se haya engendrado el conocimiento del objeto. Así es que no sería correcto decir que todos estos conocimientos no se pueden decir, sino que habrá que decir que no se pueden decir antes del tiempo, porque evidencian que no se puede decir antes del tiempo nada de lo que se procura decir”). Trad. de Lisi, Gredos, Vol. 2, p. 344 s.

el concepto como tal, sin nuestra íntima adhesión al mismo, no cuenta nada, de manera que el simple aprenderlo es algo que no tiene importancia. Los diferentes pasajes comentados nos dicen que es posible, pero inútil, comunicar un contenido separado de la disposición fundamental que lo respalda. A la indicación de este mismo problema apuntaba con toda probabilidad la duda de Simmias que ya comentamos en el capítulo anterior.

6. Si lo que acabamos de decir tiene alguna plausibilidad, la conclusión es que *en Platón el conocimiento de la verdad coincide con la experiencia de la verdad*. La ciencia (ἐπιστήμη) se afirma sólo en el marco de la experiencia vivida de la ciencia. El centro de la enseñanza platónica parece consistir en la dimensión emotiva, “caliente”, que envuelve, protege y respalda el “frío” contenido de sus doctrinas.²⁷¹ Lo que finalmente hay que adquirir no es el contenido de la doctrina, sino el sentimiento que lo respalda. La ciencia platónica, en este sentido, es *lógos-páthos* (ver infra, cap. 12). Dejamos por un momento de ver la cosa tras las lentes deformantes de nuestro inveterado positivismo, acostumbrado a dividir de manera tajante hechos y valores, ser y deber ser, conocimiento y sentimiento. En realidad, es muy probable que el pensamiento, sobre todo cuando cuestiones morales están en juego (y raramente no lo están), no sea otra cosa, como dice Cordelia Fine (2006: 57), que la postiza racionalización que sigue a un “primitive flash of emotion”:

As we ponder a morally charged situation we feel a primitive flash of emotion, which is all we need to pass a judgment. However, as it's a shame to leave resting idle those parts of our brain that help to distinguish us from apes and toddlers, we then invent reasons to explain and justify our view. [...] This gives us the satisfying though often illusory impression that our morals are based on reasoned and logical thought, rather than cartoon-esque reflexes such as yuk! ouch! or tsk.

²⁷¹ Los términos entre comillas son de William James (ver infra, cap. 11: 216-8).

Y la religiosidad arraiga en un sentimiento moral previo que los hombres desarrollan desde la niñez y que, en cierta medida, se vuelve intuitivo (Gazzaniga, 2012: 202 ss).

En conclusión, para no engañarse sobre el sentido de la inefabilidad en Platón, hay que ver la cuestión en su complejidad, tal como lo muestran los propios textos. En primer lugar, una noción fuerte y absoluta de la inefabilidad viene neutralizada debido a la exigencia de la mediación. En Platón la religiosidad misma lleva, por un lado, a la separación dualista, pero por otro, a la mediación. La mediación interviene para corregir el exceso dualista y negar la inefabilidad desde el punto de vista epistémico, evitando así el riesgo del ateísmo. En segundo lugar, hay una afirmación de inefabilidad relativa y condicionada (débil), que depende de los límites del lenguaje natural, cuya realidad es vista como radicalmente imperfecta. Sin embargo, es posible compensar esta imperfección subordinando nuestro discurso a la facultad racional del alma, que es congénere a la esencia divina de cada realidad. En tercer lugar, la inefabilidad significa incomunicabilidad. Sobre esto se debe precisar que lo que propiamente es incomunicable no es el contenido del discurso, algo que todos, en teoría, pueden captar, sino la disposición interior que lo constituye, la experiencia fundamental que lo respalda.

XI. Conversión: proceso y evento

1. Llegamos con eso al problema de la conversión. De hecho, la diferencia que establecimos entre la comunicación del contenido de la verdad (posible, pero inútil) y del sentimiento de la verdad (imposible, pero necesario) parece indicar la existencia de un espacio residual donde se coloca la conversión. Para empezar, debemos eliminar toda posible fuente de malentendido. Estamos acostumbrados a cargar la palabra ‘conversión’ con un sentido frenético que, referido a Platón, es por completo engañoso, ya que en él la conversión no tiene nada que ver con una conmoción sentimental desordenada o con un fenómeno de posesión. En definitiva, la conversión platónica no denota un estado de alteración de la conciencia (ASC) y es completamente ajena a los excesos del misticismo. Un hombre griego de época arcaica y clásica está ciertamente familiarizado con experiencias religiosas de tipo extremo, aunque intimismo y misticismo religioso sean fenómenos que en la cultura griega parecen manifestarse sólo a partir de la edad helenística y romana. Para un griego, entusiasmo (posesión), trance, éxtasis, frenesí, incubación y disociación son fenómenos bastante comunes –por ejemplo, en algunos rituales (dionisiacos), en las danzas (coribántica, báquica), en la improvisación rapsódica y en los oráculos.²⁷² En Platón, sin embargo, estos raptos, normalmente, no

²⁷² Por lo general, como señala Burkert, se trata de fenómenos conocidos y practicados en todas las culturas antiguas, pero que quedan generalmente al margen del culto reli-

reciben mucho crédito y a menudo el texto muestra mofarse de ellos descaradamente.

Cuando Platón habla de conversión, y lo hace constantemente al hablar de la formación sentimental de los jóvenes y de la formación superior de los filósofos, entiende en realidad algo completamente distinto. Lejos de identificarla con una fulgurante salida de sí mismos, o con un

gioso oficial y viven en un estado de no oficialidad (2007: 150). Las danzas de tipo báquico (βακχεία) son rechazadas en Lg. VII 815c. El Ateniense les opone la utilidad de las danzas pacífica y bélica (pírrica). Se hace referencia a las danzas coribánticas en 790d (ss), como ejemplo de un movimiento frenético y malo (*flux*) cuyos efectos son curables mediante un movimiento regular y bueno (*flow*). Generalmente, Platón no manifiesta gran simpatía por este tipo de manifestaciones. Hay excepciones por supuesto. En el *Fedro* elogia la “locura teléstica” y la pone al segundo lugar entre los cuatros tipos de locura divina (244a-245a, 265b). Los oráculos (Delfos, sobre todo), aunque en ellos se practique una forma de trance (Burkert, 2007: 159), son otra excepción –una excepción necesaria, diríamos, puesto que representan el centro de la autoridad religiosa tradicional, que Platón tiene en máxima consideración. En el *Fedro* se habla en este caso de “locura profética”, asociada con Apolo. En las *Leyes*, además, asistimos al intento de sustraer Dionisos a la peligrosa penumbra de la irracionalidad teléstica. En el libro II, Dionisos es colocado a la cabeza de la parte más anciana del coro ciudadano (653d, 664b ss), la cual es la única que pueda hacer uso del vino sin restricciones (665b ss). El dios es también liberado de una tradición considerada como impía (672b-c), según la cual hubiera sido privado de entendimiento (γνώμη) por Hera. El Ateniense reclama εὐφροσύνη para Dionisos y para el regalo que dispensa a los hombres: el vino. En lugar de verlo como el medio para inducir la manía, es considerado como un fármaco que los sabios de Magnesia emplearán para acostumar a los jóvenes a la moderación. “Locura poética” y “locura erótica”, finalmente, representan el lado inconsciente, inspirado y divino de la dialéctica filosófica, el viento divino que arrastra el poeta y el filósofo hacia la verdad (ver supra, cap. 3: 68-9). Sobre la “locura poética” y sus implicaciones frenéticas, véase las páginas estupendas de Gentili, que compara la práctica de los rapsodas con los improvisadores italianos del siglo XVIII (1984: 10 ss, cap. 1).

igualmente repentino estado de posesión, la conversión denota en Platón un proceso formativo, continuo y muy largo, que incluso puede durar una vida entera, y que es mediado externamente por la comunidad e internamente por una conciencia que se esfuerza, aunque no necesariamente lo logre, en estar siempre en vigilia y presente ante sí misma. Todo esto, sin duda, requiere una continua activación del control racional sobre las otras funciones psíquicas.

2. La primera etapa de este proceso consiste en el desarrollo temprano de una buena παιδεία musical, proporcionada a todos los ciudadanos gracias a la intervención de los magistrados y a la mediación activa de las instituciones y de la comunidad política en su conjunto. El alma del niño y del joven es llevada de esta manera a *amar* lo que hay que amar y *odiar* lo que hay que odiar, aun antes de que la razón le explique exactamente porqué. Es este un motivo igualmente importante en la *República* y en las *Leyes*.²⁷³ La segunda etapa lleva la educación a su perfección y es la que viene realizada cuando ya somos capaces de entender con la razón el sentimiento moral para el que hemos sido educados desde la niñez a través un cuidadoso proceso de preparación estética, política y social. La παιδεία en su sentido más alto y perfecto es finalmente esta “sinfonía” entre senti-

²⁷³ En Lg. II 653b-c, la παιδεία es παραγιννομένη πρώτον παισίν ἀρετή, la temprana adquisición de la virtud por parte de los niños, es decir, el hecho de que sus almas aprendan sentimentalmente lo que es bueno, mediante el amor (φιλία), y lo que es malo, mediante el odio (μῖσος). Sobre este mismo punto, ver también II 659d. Se recomienda, por la misma razón, el aprendizaje de estas cosas mediante los juegos (II 643b-d, VII 797a ss, 819b-c). En la *República* la educación de los jóvenes a la virtud se realiza mediante la música y abarca los libros II y III (cf. II 377c: no se puede permitir que los niños escuchen toda clase de historias inventadas por cualquier persona, con el riesgo que así corrumpan sus almas con opiniones opuestas a las que deberán tener cuando serán adultos). En las *Leyes* la educación musical se plantea sobre todo en los libros II (institución del coro) y VII.

miento y razón (II 653b, 659d).²⁷⁴ Como se aclara en el libro VII de la *República*, la parte superior de esta segunda formación la reciben sólo aquellos pocos que pueden aspirar a ser filósofos, mediante un tirocinio científico superior (προπαιδεία, 536d) que culmina en la adquisición de la habilidad dialéctica. El motivo de la conversión es particularmente enfatizado en esta parte del *opus magnum*: significa el arte (τέχνη, 518d) de girar gradualmente el alma desde la oscuridad-ignorancia hacia la luz de la verdad y del Bien, o también la disciplina (μάθημα, 521d) que trae (ὄλκόν) el alma del devenir al ser. En este caso la palabra ‘conversión’ (del latín *convertere*) traduce casi literalmente términos griegos como μεταστροφή, περιαγωγή, περιστροφή, que, en el *corpus*, sólo aparecen en este pasaje con el sentido técnico que acabamos de presentar.²⁷⁵

²⁷⁴ Cuando no se realiza esta συμφωνία entre sentimiento y razón se derrumban incluso los reinos más poderosos, como ocurre, por ejemplo, a la antigua confederación del Peloponeso (Lg. III 689a, 689d, 691a).

²⁷⁵ El verbo περιάγειν describe en general una circulación, un movimiento circular, y por eso, en Platón, se refiere a menudo el movimiento propio de la inteligencia, del alma, del dios, aunque es únicamente en libro VII del *opus magnum* que denota la conversión espiritual. Igualmente, μεταστρέφειν es un verbo común que indica un cambio de dirección, o un trastornar y confundir las cosas, y sólo en estos pasajes adquiere un sentido espiritual exacto. En la alegoría de la caverna los dos verbos denotan la torsión del cuello del prisionero que logra desatarse (514b2, 515c7) y conservan este fuerte sentido simbólico-religioso a lo largo de todo el pasaje (518c8, 518d5, 526e3). Los substantivos περιαγωγή (518d4, 518e4, 521c6), μεταστροφή, (525c5, 532b7) y περιστροφή (521c5) tienen por consecuencia un sentido técnico: describen el arte de llevar el alma del devenir al ser, de la ignorancia a la verdad, etc. Este resultado es asociado con la acción de las matemáticas (525c) y de la dialéctica (532b). La misma idea de torsión hacia la luz es implícita en expresiones muy frecuentes como πρὸς τι στρέφειν, εἰς τι τρέπειν, εἰς τι βλέπειν, πρὸς τι ὄλκή τε καὶ ἀγωγή, entre otras. En las *Leyes*, por ejemplo, leemos que siempre es necesario tornar las φύσεις de los niños hacia el bien según la ley (ἀεὶ τρέπων πρὸς τὰγαθὸν κατὰ νόμους, VII 809a), que es preciso atraerlas hacia el discurso

El hecho de que en estos textos platónicos se ponga tanto énfasis sobre el carácter propedéutico de la educación del sentimiento moral para llegar a la educación superior y filosófica, nos confirma que en Platón el πάθος de la verdad tiene una singular prominencia sobre su dimensión estrictamente lógico-discursiva, sobre el λόγος. Es este último, más bien, que se sustenta en el πάθος de la verdad. Incluso puede decirse que la razón y lo racional son pensados en términos patémicos, donde el adjetivo “patémico” indica que la racionalidad y la aprehensión racional son concebidas en analogía con la sensibilidad y la percepción (ver infra, cap. 12: 226-7). Lo anterior podría también confirmarse por medio de un análisis de las metáforas y del léxico con el que se describe la educación, ya sea propedéutica, donde prevalece el sentimiento, o superior, donde prevalece el raciocinio. En ambos casos, predominan imágenes de percepción, impresión y “tracción” (ἔλξις, ὀλκή, ἀγωγή), las cuales enfatizan la componente heterónoma de la cual dependen aprendizaje y conocimiento.²⁷⁶ Toda el alma, incluyendo sus aspectos irracionales como los racionales, no es más que el resultado de fuerzas que la tocan, tiran y mueven como si fuera desde el exterior, exactamente lo que ocurre en el caso de la percepción sensible. No es entonces exagerado decir que la conversión del alma, en

recto (ὀλκή τε καὶ ἀγωγή πρὸς τὸν λόγον ὀρθὸν) con base en la ley y en la experiencia de los ancianos (II 659d ss), etc.

²⁷⁶ Acerca del nexa *lógos-páthos*, ver infra, cap. 12. Percepción: es común en Platón que los procesos cognoscitivos de tipo superior (διάνοια, νόησις) sean representados por analogía con procesos ‘inferiores’ de aprensión sensible. Un ejemplo típico es el empleo de *verba sentiendi* (ver, oír, agarrar, etc.) para denotar la intuición noética, la aprensión de entes inteligibles (Ideas-Formas, Bien, etc.). Impresión: véase, por ejemplo, la metáfora de los tintoreros en R. IV 430a-b, donde la impresión de la virtud en el alma adquiere el carácter de un tinte indeleble gracias a la acción de específicos ‘detergentes’. Tracción: véase la representación del hombre-marioneta en Lg. I 644d ss, movido no sólo por placer y dolor, sino por el razonamiento, concebido como fuerza externa que mueve al sujeto. La conversión, como sugerimos, implica una tracción (ὀλκόν) del alma del devenir al ser (R. VII 521d).

Platón, es noción patémica, más que racional, y sienta sus bases en el sentimiento de la verdad, más que en el concepto o en la justificación de las creencias verdaderas, que son habilidades desarrolladas en una fase posterior.

3. Esta diferencia confirma lo que ya habíamos anticipados con el dilema de Simmias (ver supra, cap. 9: 178-83), a saber, que es posible conocer la verdad acerca de algo (la inmortalidad del alma, el Bien, etc.), i.e. tener un cierto concepto de este algo, pero permanecer incrédulos (ἄπιστοι) por no llegar a ser persuadidos íntimamente. Esta posición nos parecía más bien como un acertijo, sobre el cual ahora, quizás, podamos proporcionar un poco más de luz. Si Simmias no logra persuadirse por entero, pese a que acepta la validez del argumento socrático, es porque la conversión de su alma a la verdad no depende sólo de la activa y consciente aceptación de una enseñanza del maestro, incluso cuando éste pueda proporcionar los argumentos humanamente más persuasivos, sino del acuerdo (συμφωνεῖν) entre estos argumentos y la disposición interior que los recibe. Como ya observamos, la incredulidad final de Simmias, más que ser una cuestión de tipo lógico y argumentativo, parece sentimentalmente connotada y tener a que ver con una experiencia interior. De tal suerte que, a falta de este acuerdo, no se puede realizar la íntima conversión a una creencia, aunque tengamos toda la intención de creerla e incluso simpaticemos con ella. La intención de Simmias, así como la de cada uno de nosotros en circunstancias análogas, tiene una influencia muy relativa sobre el proceso de conversión, el cual, en último análisis, no es más que un proceso de adquisición o reorganización (*rearrangement*) de creencias (James, 1929: 186 ss).

4. Hay también otros pasajes que pueden llevarnos a la comprensión de la noción platónica de conversión. En este caso, más que en la natura *procesual* del fenómeno, se hará hincapié en el *evento* noético en que el proceso culmina. A captar nuestra atención, ahora, es una serie de pasajes

cuya interpretación, creemos, ha sido a menudo malinterpretada en sentido místico. Estos textos coinciden en cierta medida con los que ya mencionamos refiriéndonos al rechazo de la escritura (ver supra, cap. 10: 199-200). A la lista que ya conocemos habrá sólo que añadir unos pocos más (en particular, Phdr. 246e ss, 250b-c; Smp. 209e-212a).

No es posible analizar estos textos detenidamente, así que habrá que considerarlos en su conjunto y limitarse a evidenciar una cierta secuencia del discurso, que podríamos llamar mística o iniciática, puesto que utiliza y, al mismo tiempo, “transpone” un patrón que caracteriza la experiencia en las iniciaciones rituales (por ejemplo, la ἐποπτεία eleusina, ver supra, cap. 4: 77-8). Lo básico de esta secuencia consiste en tres motivos (tres metáforas, en realidad) que caracterizan la búsqueda y el alcance de la verdad por parte de un sujeto:

- 1) Interioridad (adentro). Se hace hincapié en la interioridad del camino que acerca el sujeto a la verdad de la cosa: la ciencia escrita en el alma, el sembrar en el alma, el estar llenos (ἐγκύμονες) en el alma, etc. (Phdr. 276a-b, 276e-277a, 278a; Smp. 209a, 212a; Lg. XII 968e; Ep. VII 341c-d, 342c, 344a).
- 2) Dificultad (dolor, lucha, esfuerzo), ver supra, cap. 3. Se pone énfasis en la larga duración y la dificultad de este camino (Phdr. 247b, 248a-b; Smp. 210a-e; Ep. VII 340e-341a, 341c, 343e), mencionando eventualmente aspectos metodológicos más específicos (Phdr. 276e, 277b-c; Smp. 211c; Ep. VII 342a ss, 343e, 344b; Lg. X 895d ss, XII 964a 967d-e).
- 3) Iluminación (luz, vista, vigilia). Se evidencia finalmente el momento en que de repente (ἐξαίφνης, Smp. 210e, Ep. VII 341d) hay captación, solución de la búsqueda, una “visión” que impredeciblemente, en un tiempo dado (καιρός, Lg. XII 968e), ocurre en nuestra alma con respeto a la cosa de la cual se está ocupando (Phdr. 247b-c, 248a; Smp. 209e, 210d-211b, 211d-e).

Los tres aspectos muestran que el sujeto, encaminado en la búsqueda de una cierta verdad, finalmente la ‘alcanza’ tras muchas dificultades y de manera impredecible, modificándose así radical e irreversiblemente su situación cognitiva previa, caracterizada por metáforas de sentido opuesto (luz-sombra, vigilia-sueño, son metáforas centrales en el lenguaje metafísico antiguo, ya en los fragmentos heracliteos). El ‘alcance’ de la verdad es un evento inefable (irrepresentable), conceptualmente inaccesible, metafóricamente representado como ‘contacto’ entre el sujeto que busca y el objeto buscado: este es ‘recibido’ por aquel, así como un órgano de sentido ‘recibe’ la relativa impresión externa (pre-comprensión patémica de la verdad).

Puede además ponerse mayor o menor énfasis sobre otros aspectos, que enriquecen y complican la secuencia base: (4) el carácter singular de este cambio, puesto que cada quien llega a su manera y según sus tiempos (Phdr. 278b, *κατ’ ἀξίαν*; Lg. XII 968d-e); (5) el aspecto elitista del proceso (ver supra, cap. 4: 80-2), puesto que involucra un grupo selecto de personas y pocos son capaces de lograrlo (Phdr. 248a-b; Lg. XII 968c-d; Ep. VII 344a), lo que es otra manera para subrayar la dificultad de la empresa; (6) la ayuda proporcionada por un maestro o por el mismo dios (Phdr. 247a, 248a; Smp. 209e-210a, 210c, 212b; Lg. XII 968d; Ep. VII 344d ss); (7) la estabilidad, la firmeza o el círculo virtuoso de los conocimientos finalmente adquiridos (Phdr. 248c, 275c; Smp. 212a; Ep. VII 341d, *αὐτὸ ἑαυτὸ ἦδη τρέφει*); (8) el carácter reproductivo (espermático) de la ciencia adquirida, su capacidad de sembrar y reproducir en otras almas (Phdr. 276b/d; Smp. 212a); (9) el aspecto dialógico y oral del proceso, como discurso vivo y animado (*λόγον... ζῶντα καὶ ἔμψυχον*, Phdr. 276a), en oposición a la escritura, discurso muerto e inerte; (10) se puede subrayar, además, el carácter serio del discurso vivo en contraste con el carácter meramente diversivo del discurso escrito (Phdr. 276c-d, 277e; Ep. VII 344c).

Capta la atención, en algunos pasajes, es el empleo del adverbio “repentinamente” (*ἐξαίφνης*), así como, de manera más general, la idea de que este cambio interior ocurra en un ‘instante’ individualmente signifi-

cativo (πρός καιρόν).²⁷⁷ Esto puede inclinarnos a pensar que Platón esté describiendo una especie de conmoción repentina, lo que confirmaría las supuestas evidencias acerca del élan místico platónico. No cabe duda, sin embargo, de que sería una conclusión equivocada. Léanse, al respecto, la siguiente selección de pasajes, respectivamente del *Banquete*, de la Ep. VII y de las *Leyes*:

(i) Smp. 210e-211e:

En efecto, quien hasta aquí haya sido instruido en las cosas del amor, tras haber contemplado las cosas bellas en ordenada y correcta sucesión (ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς), descubrirá de repente (ἐξαίφνης κατόψεται), llegando ya al término de su iniciación amorosa, algo maravillosamente bello por naturaleza, a saber, aquello mismo, Sócrates, por lo que precisamente se hicieron todos los esfuerzos anteriores (οἱ ἔμπροσθεν πάντες πόνοι) [...] la belleza en si [...].²⁷⁸

(ii) Ep. VII 341c-d:

Desde luego, no hay ni habrá nunca una obra mía que trate de estos temas; no se pueden, en efecto, precisar (ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς) como se hace con otras ciencias, sino que después de una larga convivencia con el problema (ἐκ πολλῆς συνουσίας... περὶ τὸ πρᾶγμα) y después de haber intimado con él, de repente (ἐξαίφνης), como la luz que salta de la chispa, surge la verdad en el alma y crece ya espontáneamente (αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει).²⁷⁹

²⁷⁷ Nos referimos a los pasajes mencionados en el punto 3 de la secuencia mencionada anteriormente.

²⁷⁸ Trad. de E. Lledó Íñigo, (Gredos, p. 263).

²⁷⁹ Trad. de J. Zaragoza y P. G. Cardó, (Gredos, p. 513). En el *excursus* filosófico (del que a veces se sospecha la inautenticidad) se describe el proceso de adquisición de la verdad de una manera que sólo aparentemente es más activa y consciente. Es un proceso que pasa por cinco elementos: nombre, definición, imagen, inteligencia, cosa en sí, 342b (los primeros dos y el último aparecen también en Lg. X 895d). La naturaleza de los primeros

(iii) Lg. XII 968d-e:

Primero, quizá podría hacerse una selección de los que fueran adecuados para la guardia (τῆς φυλακῆς) por edad, capacidad de aprendizaje y sus caracteres y costumbres. Después, no es fácil descubrir lo que hay que aprender ni convertirse en alumno de otro que lo haya descubierto. Pero, además, es en vano prescribir por medio de leyes escritas el tiempo que se necesita para transmitir cada conocimiento y el momento en que hay que hacerlo. En efecto, ni siquiera a los mismos que aprenden se les hará evidente qué se aprende en el momento oportuno (οὐδὲ γὰρ αὐτοῖς τοῖς μαθάνουσι δῆλα γίγνεται ἂν ὅτι πρὸς καιρὸν μαθάνεται), antes de que en el interior del alma de cada uno se haya engendrado el conocimiento del objeto (πρὶν ἐντὸς τῆς ψυχῆς ἐκάστῳ που μαθήματος ἐπιστήμην γεγονέναι). Así es que no sería correcto decir que todos estos conocimientos no se pueden decir (ἀπόρρητα), sino que habrá que decir que no se pueden decir antes del tiempo (ἀπρόρρητα), porque evidencian que no se puede decir antes del tiempo nada de lo que se procura decir.²⁸⁰

cuatro es defectuosa, así que alcanzar el último, la cosa en sí, es una empresa sumamente difícil. “Sin embargo –escribe Platón– a fuerza de manejarlos todos, subiendo y bajando del uno al otro (διαγωγή ἄνω καὶ κάτω μεταβαίνουσα ἐφ’ ἕκαστον), con base en un gran esfuerzo se concibe crear el conocimiento (μόγις ἐπιστήμην ἐνέτεκεν) cuando tanto el objeto como el espíritu están bien constituidos” (343e). La última cláusula condicional (εἴ πεφυκότος εἴ πεφυκότι) muestra una vez más que la disposición interior actúa como condición necesaria, sin la cual todo esfuerzo racional resultaría vano. Todo el proceso, afirma Platón inmediatamente después, no puede llevar a ningún lado “si por el contrario las disposiciones son malas por naturaleza, y, en su mayoría, tal es el estado natural del alma, tanto frente al conocimiento (τὸ μαθεῖν) como a lo que se llama costumbre (ἔξις)” (343e-344a). La costumbre –la disposición interior, o, como la definimos, el πάθος de la verdad– es, una vez más, *conditio sine que non* del aprendizaje.

²⁸⁰ Trad. de Lisi, 1999: 344 s, Vol. 2.

Ninguno de estos pasajes comunica la imagen de un violento trastorno emocional.²⁸¹ Más bien, reafirman la idea de que el cambio cognitivo se produce repentinamente en el alma, en un momento determinado y oportuno que varía de manera impredecible según el sujeto, acerca de un hecho (πρᾶγμα) con el cual ya hay mucha familiaridad, tras un largo esfuerzo de asimilación intelectual y, sobre todo, de una manera que no resulta transparente al sujeto que la experimenta (lo que indica la existencia de una limitación epistémica radical). La opacidad del proceso no excluye ni contradice al hecho de que la conversión religiosa ocurre en el marco de un esfuerzo constante y consciente de autocontrol y dominio de sí mismo.

En otras palabras, lo que se describe en estos textos es el resultado óptimo de un largo proceso de asimilación, resultado que consiste en una intuición del valor de verdad de lo que aprendimos o vamos aprendiendo. Esta intuición puede ocurrir en momentos diferentes a cada persona, en el marco de un proceso cuya pasividad, aleatoriedad y opacidad es explícitamente reconocida. Podríamos definirla como una *iluminación*, sin el halo místico que el término a menudo conlleva,²⁸² la cual se verifica, cuando

²⁸¹ Sobre este tipo de trastornos repentinos, como sabemos, Platón ironiza a menudo. Un ejemplo, entre varios posibles, lo leemos en el *Crátilo*, donde el adverbio ἐξαίφνης es empleado para mofarse de una ciencia divinamente inspirada que repentinamente habría “caído” encima de Sócrates (396c-d).

²⁸² Las metáforas de la luz y de la visión se encuentran en varios de los pasajes mencionados. Görgemanns rechaza la interpretación mística de estos pasajes, así como el mismo empleo término iluminación. Sugiere que se trate de una experiencia mucho más común, de carácter intuitivo y pre-lógico: “Igual de equivoco que el concepto ‘doctrina secreta’ es la palabra ‘iluminación’ [...] No se trata aquí de una inmersión místico-silenciosa o de una gracia sobrenatural, sino de un esfuerzo dialéctico realizado en conjunto, que lleva a la iluminación respecto de un último punto a discutir. [...] Platón habla a menudo sobre aquellas experiencias que no pueden ser alcanzadas directamente por medio de la argumentación. A estas pertenece la ἀνάμνησις y el ascenso hacia una hipótesis [...] Que un ascenso de este tipo sucede ‘repentinamente’, como una especie

se verifica, sólo en índoles predispuestas y entrenadas. No se trata que de una posible respuesta interior, cuyo evento escapa en amplia medida al control del sujeto, y que es legítimo esperar que se produzca sólo donde existen disposiciones internas favorables.

Intuición e iluminación son términos que escogimos para enfatizar los aspectos heterónomos, aleatorios y opacos (no plenamente conscientes) que caracterizan la idea platónica de aprendizaje y ciencia. Estas condiciones, por supuesto, se encuentran también en experiencias psíquicas excepcionales, como los casos de ASC (ya sea que se verifiquen naturalmente o sean inducidos), pero los encontramos aquí de una forma tan extrema que acaba por sacudir con violenta intensidad a toda la persona por un periodo de tiempo limitado. Los ejemplos platónicos, por el contrario, se colocan en los antípodas de estas experiencias y denotan un proceso relativamente común de cambio interior, lento y gradual, propiciado por una combinación de interés activo y cambios inconscientes, cuya premisa reside en el equilibrio interior y en el autocontrol. Pero, ¿cuál es este proceso? ¿En qué consiste la conversión?

No podemos detenernos sobre las teorías contemporáneas de la conversión y nos limitaremos a mencionar brevemente un sólo enfoque. William James definió la conversión, religiosa o no, como un proceso de “reajuste mental” (*mental rearrangement*), por lo común bastante largo y complejo, durante el cual un “centro” de creencias emocionalmente significativas, paulatinamente, se constituye por primera vez o reemplaza un centro de creencias anterior que han dejado de ser significativas para la conciencia.²⁸³ Este nuevo centro, sobre el cual la conciencia ejerce un papel

de traspaso, es una experiencia que sucede más de algunas veces en esfuerzos intelectuales; sin embargo, representa algo totalmente diferente a una experiencia mística” (2010: 109 s).

²⁸³ James 1929: 186 ss. Nos referimos en particular a la lecture IX, “Conversion”. A pesar de los límites metodológicos que caracterizan la reflexión de James sobre la religiosidad, su teoría de la conversión ofrece elementos importantes para entender el sentimiento religioso en Platón. La teoría, además, puede aplicarse a procesos de cambio mental

de control activo, se comunica con una amplia “periferia”, de la cual trae también su linfa vital, sobre la cual, pero, tiene escaso control. Los bordes de esta periferia son oscuros y no sólo, como decíamos, no ejercemos un control suficientemente activo sobre ella, sino que tampoco estamos plenamente conscientes de los movimientos que se llevan a cabo en esta región. Sin embargo, comenta James, es justo en virtud de esta región opaca que nociones aparentemente “frías” y “muertas” pueden repentinamente volverse “cálidas” y “vivas”, es decir llegar a ser emocionalmente importantes hasta ganar un lugar en el centro del “sistema” mental que vamos constituyendo.²⁸⁴

relativamente comunes, incluso cuando no son religiosos y no implican psicopatologías ni violentas conmociones interiores. Beit-Hallahmi insiste demasiado sobre estos casos límites (Beit-Hallahmi, 2015, cap. 7). El *twice-born type* de James, al revés, no tiene forzosamente que aplicarse a quien experimenta una conversión de tipo extremo. En la mayoría de los casos, nos dice James, se trata de un proceso de reajuste largo y gradual. En el caso de las conversiones religiosas, pero, James nos dice que un largo, profundo estado previo de crisis, ansiedad y desesperación puede constituir un factor normal que impulsa a la conversión. James interpretaba el mal, y el papel que este juega en las religiones, como la experiencia y el recuerdo de esta condición previa de dolor y depresión. Sobre este punto, ver Montanari 2018 (I, 40) y 2019. La conversión religiosa es entonces un ‘cambio mental’ que implica, por un lado, discontinuidad en la identidad, conflicto, y, por otro, solución del conflicto, unificación del *self* previamente dividido.

²⁸⁴ El contraste entre nociones frías-muertas y cálidas-vivas es del mismo James, quien escribe: “Now if you ask of psychology just how the excitement shifts in a man’s mental system, and why aims that were peripheral become at a certain moment central, psychology has to reply that although she can give a general description of what happens, she is unable in a given case to account accurately for all the single forces at work. [...] All we know is that there are dead feelings, dead ideas, and cold beliefs, and there are hot and live ones; and when one grows hot and alive within us, everything has to re-crystallize about it. [...] our explanations then get so vague and general that one realizes all the more the intense individuality of the whole phenomenon” (James, 1929: 193).

El proceso mental que describe Platón en los pasajes mencionados parece reflejar el tipo de experiencia relativamente común que se realiza en el proceso de conversión, aunque en este caso se trate de una conversión religiosa. El adverbio ἐξαίφνης y la locución πρὸς καιρὸν denotan el momento en que nociones sentidas como “frías” y relativamente ajenas a nuestra manera de pensar (aun cuando nos parezcan abstractamente persuasivas), se transforman en “cálidas” y “vivas”, instalándose en el centro de nuestro sistema consciente.

Sobre las causas que, según Platón, determinan el evento de la conversión, produciendo el cambio cognitivo y la reorganización mental, sólo se puede responder de forma conjetural, destacando el papel que juegan ciertas creencias que parecen estar implicadas (Montanari 2022: 58-60).

En primer lugar, la iluminación parece depender de la afinidad sustancial entre el alma (ψυχή) y la cosa en sí (la idea-forma) que ya mencionamos (supra, cap. 10: 195-6). Los textos sugieren que entre estos dos términos subsista una identidad común, en ocasiones connotada como afinidad-parentesco, συγγένεια (por ejemplo, Alc. I 133c, Phaedo 79b-c, R. VI 490a, X 611e, Ep. VII 342a, 344a). La visión noética inefable se realizaría al nivel de esta afinidad extra-discursiva, o mejor, su misma posibilidad estaría garantizada por este parentesco primigenio y natural entre alma y cosa, llevando a una especie de re-conocimiento y re-encuentro entre afines (ὁμοίος ὁμοίῳ φίλος). En la idea de este recuerdo (*Wiedererinnerung*), que es reencuentro y reconocimiento, parece estar la raíz más profunda de la ἀνάμνησις platónica, en un sentido que tiene afinidad con la interpretación idealista de esta noción (Hegel, 1998: 134-43). Otra metáfora para expresar este reencuentro es la del espejo (ἔνοπτρον), que aparece en el *Alcibíades I* (133b) y en el *Fedro* (255d), sin mencionar un hermoso pasaje en Plotino (I, 4, 10, 6-18). El *lógos* es sin duda capaz de propiciar el recuerdo-reflejo, es incluso indispensable (Vegetti, 2002: 159-60), pero de por sí no basta: es condición necesaria pero no suficiente (González, 2003: 64-5).

En segundo lugar, Platón parece concebir este reconocimiento como el resultado final de un proceso a dos caras: una humana, o, por lo menos consciente, que el sujeto en cierta medida dirige mediante su propio esfuerzo (*lógos*, dialéctica, educación), otra representada como una manía inspirada, divina, que escapa al control del sujeto y lo determina (la buena τύχη, por ejemplo, o ἔρος ὀρθός). El discurso humano, por un lado, y lo que podríamos definir como “dios propicio”, o “dios amigo” (ver supra, cap. 5), por otro lado, constituyen las dos vertientes de una misma dinámica mediante la cual el sujeto logra trascender sus propias limitaciones epistémicas (metáforas del ascenso, de la luz, de la contemplación hiper-urania, etc.). Parece, en realidad, que la misma parte racional del alma no sea pensada como algo que el hombre efectivamente controla, sino como algo del que se encarga y que puede propiciar. Como ya vimos, en efecto, el λογιστικόν es considerado como πάθος ο δαίμων (Lg. I 644d-645c, R. X 604c-d, Ti. 90b-c). Se trata una identificación que, a final de cuenta, hace muy problemático para los intérpretes de Platón entender qué es el hombre en Platón y cuál es su papel real en el proceso de conversión y aprehensión noética.

La visión noética sería finalmente el (posible, pero improbable) resultado final de una cooperación entre humano y divino, consciente e inconsciente, donde se manifiestan al mismo tiempo autonomía y heteronomía del sujeto, es decir, *dialéctica* y *erótica*, esfuerzo consciente del sujeto hacia la verdad de la cosa y tracción-ayuda por parte de la divinidad propicia (según un modelo ya presente en el *incipit* del poema de Parménides: Ἴπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι, πέμπον). Sin la convergencia de estos procesos el hombre ‘natural’ no podría superar sus propias limitaciones epistémicas, que en Platón son estructurales e indican un profundo pesimismo antropológico (Vegetti, 2003: lecciones 7 y 9). No hay que olvidar, en fin, que Platón identifica en la visión noética su propia vía hacia la redención del individuo, a saber, hacia la creencia en la posibilidad que este o aquel hombre en particular logre rescatarse permanentemente de su dolorosa condición de finitud (metáforas de las cadenas,

de la lucha, representaciones del más allá, etc.), volverse símil al dios en esta vida, ὁμοίωσις θεῶν (ver supra, cap. 5: 96-9), inmortal y libre de pena después de la muerte. En este sentido la visión noética adquiere su característica connotación religiosa: catártica y escatológica. La superación de los límites epistémicos adquiere en Platón el aspecto de una creencia liberatoria (Montanari, 2019).

XII. *Lógos-páthos*

1. En este trabajo dedicamos sin duda una atención privilegiada a una obra en particular del *corpus* platónico, las *Leyes*. Nuestra preferencia necesita ahora por lo menos una breve aclaración. En contraste con una tendencia general de la crítica, que ha sido bien reconstruida y refutada por Francisco Lisi, las *Leyes* nos parece la obra más importante del *corpus* platónico.²⁸⁵ En ella se encuentran todas las tendencias mayores de la especulación platónica (mediación y separación dualista, seriedad y juego, racionalismo y tradicionalismo, individualismo y comunitarismo), así como casi todos los aspectos sobresalientes de su religiosidad, empezando por la dimensión institucional, política y comunitaria (ver Morrow, 1960), que en este trabajo no profundizamos. Todo tipo de religiosidad, incluyendo la que se expresa en Platón, sería simplemente inconcebible sin la mediación que lenguaje, sociedad e instituciones realizan, permitiendo a los hombres practicarla normalmente. La religiosidad nunca se resuelve en un coloquio vertical aislado entre un hombre concreto y su divinidad, “Tierra” y “Cielo”, sino implica siempre la inserción de este coloquio en una comunidad, con su lenguaje, su sistema de valores y sus fines, sus instituciones, sus textos y sus prácticas rituales concretas, junto

²⁸⁵ Escribe Lisi: “Sin lugar a duda, las *Leyes* eran consideradas por su autor su obra más importante y, por ello, su realización acompañó casi toda su vida intelectual” (1999: 20).

con todas las implicaciones sentimentales que estos condicionamientos ambientales conllevan (Geertz, 2004).

En Platón, *πάθος*, término que, entre otros significados, puede denotar un estado interno (e.g. una emoción), una experiencia o una pasión del alma, no es concebido como algo puramente individual y tan íntimo de ser incomunicable (así lo entenderá buena parte de la tradición filosófica moderna relegándolo en la irracionalidad),²⁸⁶ sino por ser esencialmente comunicable y socializable. Si los hombres no tuvieran *πάθη* en común, dice Sócrates a Cálicles, sino que cada uno contara con el suyo propio (*ἴδιον*), no podrían entenderse recíprocamente (Grg. 481c ss). El *πάθος* es entonces la condición misma de la comunicación humana. Se trata de una intuición extraordinariamente actual. La dimensión social y mediadora del sentimiento seguirá siendo profundizada por Aristó-

²⁸⁶ Buena parte de la tradición filosófica moderna ha descalificado la emoción y el sentimiento como la quinta esencia de lo individual-irracional, poniéndolo como opuesto y contrario a lo universal-racional. Por ejemplo, escribe Hegel en su *Enzyklopädie* (1979, §447): “Darum hat ein Gefühl, wenn sein Inhalt doch der gediegenste und wahrste ist, die Form zufälliger Partikularität”; y en la parte de sus *Vorlesungen* dedicada a Platón escribe: “Mit dem Gefühl macht man Willkür zur Bestimmung des Wahren” y “Gefühl ist das ganz subjektive Bewusstsein” (1998: 124-6). Si aceptamos esta posición normativa y nos situamos en esta perspectiva, tendremos que reconocer que emociones y sentimientos no son filosóficamente rescatables, pues se trata de algo totalmente individual que queda más allá de cualquier representación racional. Sin embargo, existen filósofos modernos, que han valorado de manera diversa las emociones y su importancia en relación al pensamiento, por ejemplo, Hume, Kant, Rousseau, Kierkegaard, Nietzsche y pragmatistas como William James y John Dewey. Acerca del nexo entre razón y emociones, ver Díaz, 2007, donde se menciona un pasaje de Wittgenstein: “las emociones se expresan en pensamientos [...] Un pensamiento me suscita emociones” (p. 178). Por último, son muchos los estudios contemporáneos que enfatizan y valoran positivamente el nexo entre emociones, pensamiento y voluntad. Por no mencionar que un ejemplo, ver Damasio, 2000, 2006 y 2010 (cap. 5).

teles²⁸⁷ y constituye en nuestros días un aspecto esencial en las investigaciones de los neurocientíficos (Damasio, 2000 y 2010). De hecho, de una manera que es totalmente consonante con el pasaje platónico citado, Antonio Damasio escribe: “conforme sobrevuelas el planeta, la maravilla es la semejanza [entre las emociones], no la diferencia. Por lo demás, esa semejanza torna posibles las relaciones entre culturas y permite que el arte, la música y el cine traspasen fronteras (2000: 70).

Platón, en todas sus obras, pero especialmente en las *Leyes*, presenta el sentimiento religioso privado como un hecho fundamentalmente público, como νόμος, es decir que lo presenta como ley, costumbre, institución, ritual, y, al mismo tiempo, como íntima persuasión en la importancia de los aspectos *práxicos*, sociales, colectivos del culto. La misma racionalidad (λογιστικόν, λόγος), que Timeo identifica con un δαίμων donado por el dios a los hombres (Ti. 90a-c), y que el Ateniense define como πάθος (L. I 644d-645b), es también esencialmente identificada con la “ley común de la ciudad” (τῆς πόλεως κοινὸν νόμον, L. I 645a; R. X 604b-c). Las *Leyes* son un texto privilegiado para analizar las relaciones que subsisten entre discurso filosófico y normatividad, entre filosofía y νόμος, palabra que podríamos traducir, hegelianamente, como “espíritu objetivo”. En esta obra, de hecho, la filosofía se resuelve casi por entero en exégesis de las tradiciones poético-jurídicas y en producción normativa (νομοθεσία). Νόμος es palabra que indica un conjunto inseparable de esferas sociales (religión, política, derecho, arte) que hoy estamos acostumbrados a distinguir, pero que Platón y el hombre griego clásico todavía no distinguen claramente. O incluso *no quieren* distinguir. Si es cierto, por ejemplo, que la esfera estética ya había empezado a definirse como campo de experimentación autónoma de especialización técnica (lo muestran, por ejemplo, los argumentos socráticos en el *Ion*), Platón, en las *Leyes*, reacciona abiertamente en sentido contrario a esta tendencia: el Ateniense muestra todavía entender por entero el significado del arte como un *servicio* para la comunidad, una liturgia político-religiosa, a saber, entiende el arte como parte

²⁸⁷ Balot, 2006: 232.

del νόμος arcaico, declarándose contrario a las innovaciones espectaculares (θαυματουργία) que, en Atenas, se van introduciendo en este campo durante los siglos v y iv. Una tendencia conservadora a reinterpretar no sólo el arte, sino la filosofía misma en el marco de la tradición político-religiosa griega (el “espíritu objetivo”, como decíamos), atraviesa toda la obra platónica, aunque se manifieste plenamente sólo en las *Leyes*. Un ejemplo que sería importante discutir lo proporciona la música.²⁸⁸

2. Ahora es preciso desarrollar algunas consideraciones generales de semántica histórica, para luego insistir sobre el nexo que en Platón se instituye entre razón y sentimiento, λόγος y πάθος. En Platón πάθος

²⁸⁸ Los pasajes más importantes, al respecto, son R. II-III (377a-403c) y Lg.II 669b ss, III 700a ss, VII 799e ss, 817a ss. En *República*, y aún más en las *Leyes*, Platón estigmatiza las mayores innovaciones musicales de su tiempo, que apuntan en gran medida a una complicación de la sonoridad y llevan incluso a la separación entre elemento sonoro y significado. El Ateniense lo define como el problema de la música (τὸ περὶ τὴν μουσικὴν χάλεπὸν, Lg. II 669b). En las *Leyes* se subraya a menudo la tendencia de la música a desprenderse no sólo del sentido moral y pedagógico que el filósofo le atribuye, sino de cualquier tipo de significación *tout court*, un proceso gradual cuyos efectos socio-culturales y políticos son considerados desastrosos. Existe una tendencia natural, en la música, que lleva al divorcio gradual entre sonido y palabra, sonoridad y discurso, flujo irracional de estados sentimentales y comunicación de un contenido racionalmente establecido. Por esta razón, dice el Ateniense, la ley debe quedar firmemente anclada a las formas musicales arcaicas (como los νόμοι κιθαρῳδικοί) que la ponen al abrigo de esta degeneración (Montanari, 2018: I, 56-57). Los νόμοι, nos recuerda el Ateniense, eran uno de los cinco tipos de canción o forma musical antigua, acompañado por la cetra (III 700b). Sin embargo, el riesgo queda inmanente al medio musical, aunque éste quede bajo un estricto control tradicional: el soporte sonoro del significado, en efecto, manifiesta una tendencia a ganar autonomía bajo el impulso de derivas psíquicas y sociales irracionales. Lamentablemente, en este trabajo no hay espacio suficiente para analizar estas cuestiones con la necesaria atención. Un análisis más detallado del problema puede leerse en Gentili, 1984: 34 ss.

(παθεῖν, πάσχειν) puede tener varios significados según el contexto: sensación, emoción, sentimiento, estado de ánimo, disposición, y también accidente y circunstancia, con una connotación que puede ser indiferentemente positiva, negativa o neutra, valorativa o analítico-descriptiva. A menudo prevalece el sentido negativo tradicional, como dolor, pena, desgracia, enfermedad (Lg. VII 790e s, X 908c) y castigo, en sentido jurídico común o sagrado.²⁸⁹ Pero, en contraste con la tradición, los dioses o la divinidad nunca son considerados responsables o asociados con estas desgracias: la responsabilidad del mal es toda humana (Lg. V 728b-c). La norma del discurso platónico establece, según la enseñanza socrática, que el mal es producido por sujetos humanos que ignoran el bien. La divinidad, por el contrario, es siempre reparadora del mal (Lg. V 730a, IX 872e). Así son las cosas por naturaleza, κατὰ φύσιν (870e). El sentimiento religioso es entonces asociado con una afección que es siempre positiva.

Se trata de un cambio importante con respeto a la tradición anterior (Gould, 1990: introducción). Ya en Homero, de hecho, es muy común la asociación entre divinidad, πάθειν y sufrimiento. El verbo puede indicar una calamidad enviada por los dioses, ya sea que los hombres lo merezcan o no. Con raras excepciones esta asociación con el dolor se conserva hasta el siglo v, cuando el verbo es empleado como genérico pasivo de verbos que denotan el actuar (ἔρδειν, etc.) y empieza también a ser asociado con algo bueno. Aparecen entonces los derivados nominales πάθος, documentado por primera vez en Esquilo, y πάθημα (un derivado anterior es πένθος, que significa duelo, pena). Todavía en época clásica, πάθος es utilizado prevalentemente con connotación negativa o neutra (Konstan, 2006: 3 s). Como ya mencionamos (ver supra, cap. 2), la racionalización ético-normativa de la divinidad que Platón lleva a cabo no logra neutralizar por completo el dolor y el sufrimiento que tradicionalmente se

²⁸⁹ Por ejemplo, Lg. V 728c, 741c; 860b; 879b; 866b, en relación al miasma del homicidio; VI 767e: τὴν δίκην παθεῖν; IX 875d, XI 928c, 933d, XII 942a, 943b, 946d: παθεῖν ἢ ἀποτίνειν (ὁ παθὼν denota la víctima de un daño que exige reparación).

asocia con el horizonte de la vivencia religiosa. En estos residuos encontramos incluso una prueba de la religiosidad platónica, puesto que, como continuamente sugerimos en este trabajo, la vivencia religiosa,²⁹⁰ en su anhelo para alcanzar un estado mental y material de bienestar (liberación, purificación, redención, felicidad, etc.), necesita el *mal*, a saber, implica la presencia (a nivel mental o narrativo) de una polaridad negativa con la cual el sujeto está en lucha, una lucha que produce temores y sufrimientos, en cuya superación proyecta la posibilidad de liberación y felicidad duraderas. Se trata de un aspecto que constatamos reiteradamente en nuestro análisis anterior del texto platónico: dios hostil, castigo divino, experiencia del umbral, ateísmo funcional, dependencia, conversión, son todas categorías que requieren, exigen la presencia activa del dolor en el sentimiento religioso y en sus representaciones. Y es justamente por este motivo que es posible asociar el platonismo con una filosofía religiosa estructurada e inspirada por una creencia de tipo liberatorio (Montanari, 2019).

Ahora bien, en Platón, todo el campo semántico que se refiere a la razón y a la racionalidad es concebido esencialmente en términos patémicos. En este vasto campo, que podríamos definir generalmente como “lo racional”, entran ya sea los medios (alma, dialéctica, ciencia) y los objetos del conocimiento (divinidad, Ideas-Formas, cosmos, principios supremos, categorías del ser). El adjetivo patémico, como ya sabemos, indica una mentalidad que concibe la relación entre la realidad inteligible (divina) y las facultades racionales del sujeto humano en analogía con la relación que subsiste entre estímulo sensible y respuesta perceptiva (ver supra, cap. 11: 209; Montanari, 2022). Lo divino, exactamente como si fuera una invisible realidad externa, ‘golpea’ el sujeto desde afuera y condiciona sus respuestas (Vegetti, 2003: 159, 180). Esta representación, que definimos como patémica, se construye en analogía implícita o explícita con la reacción que el sujeto empírico experimenta ante estímulos sensibles

²⁹⁰ Nos referimos en particular a las religiones moralizadas y racionalizadas de la época “axial” (ver supra, cap. 1: 29).

que lo golpean desde el mundo externo y activan su percepción.²⁹¹ En esta representación, la “razón”, lo racional, no significa la autonomía del sujeto moral y epistémico, como ocurre en ciertas corrientes del discurso filosófico moderno y contemporáneo, sino al revés su heteronomía, su dependencia de una realidad superior que solo los ojos de la razón pueden ver. En este sentido decimos que, en Platón, la racionalidad es patémica.²⁹² Mostraremos en seguida varios aspectos de esta conexión.

(A) En las *Leyes*, por ejemplo, el creer en la existencia de los dioses y la impiedad (ἀσέβεια) son ambos denotados como πάθη (X 900b), es decir disposiciones, maneras de sentir, estados de ánimo (lo mismo en 888c: πάθη περὶ θεοῦς). En el libro VII (804b), cuando el Ateniense se disculpa con el espartano Megilos por despreciar (διαφαιλίζειν) las cosas

²⁹¹ Laura Candiotta (2019) no se limita a hablar de una analogía genérica entre percepción e intelección, sino que considera que en Platón la percepción sensible representa el medio por el que el sujeto es capaz de captar lo inteligible (las ideas-formas etc.). Los datos sensibles representan así “reminders”, “mnestic traces... of the Ideas into physicality”. Eros, ya sea como δαίμων o como deseo de conocimiento, tiene un papel clave a la hora de asegurar que esta conexión entre inteligible y sensible se realice para el sujeto epistémico.

²⁹² Refiriéndose a los diálogos eróticos de Platón, Walter Burkert describe la búsqueda filosófica como una verdadera “pasión que embarga al hombre por completo” y afirma que en Platón “conocimiento filosófico y experiencia religiosa coinciden” (Burkert, 2007: 427, 428). El racionalismo platónico implica una pasión religiosa. Eric Dodds subraya el carácter instrumental de este intenso aspecto patémico: “Plato’s growing recognition of the importance of affective elements carried him beyond the limits of fifth-century rationalism” (Dodds, 1957: 212). Y dice también que la razón “was for him no passive play-thing of hidden forces, but an active manifestation of deity in man, a daemon in its own right” (p. 218). En su célebre trabajo, Erwin Rohde enfatiza más la “fe” platónica en la inmortalidad del alma que los argumentos racionales proporcionados para demostrarla (Rohde, 1948: 241 ss). Escribe, además, que en el temperamento platónico “la calma y la frialdad del lógico se hermanan de un modo incomparable con los arrebatos de entusiasmo del vidente y del profeta” (p. 249).

humanas, afirma que estaba hablando “mirando al dios y experimentando (en el ánimo) las palabras que acabo de pronunciar” (πρὸς γὰρ τὸν θεὸν ἀπιδὼν καὶ παθὼν εἶπον ὅπερ εἴρηκα νῦν). Para los fines de este trabajo, resulta fundamental esta asociación entre sentimiento, disposición interna, y religiosidad. Aún más importante, pero, es que la vivencia religiosa, definida como πάθος, venga explícitamente asociada con la visión intelectual, el conocimiento y la inteligencia, el ámbito semántico que anteriormente definimos como ‘lo racional’”. Proporcionamos en seguida algunos ejemplos.

En el *Fedón* el entendimiento (φρόνησις) es definido como πάθημα del alma (79d) y, más adelante, en la misma obra, Simmias declara que necesitaría παθεῖν, “experimentar”, el λόγος del que habla Sócrates (73b). Asimismo, en el *Cármides* se asocia la σωφροσύνη con un cierto tipo de percepción o sensación (αἴσθησις, 159a, 160d-e) y, al final del diálogo, se afirma que una ciencia incapaz de proporcionarnos la felicidad no valdría nada, aun cuando, pudiéramos conocer todo con ella (173c-d). En R. IX 580d (ss), en el curso de un argumento que tiene la finalidad de demostrar la infelicidad del tirano, se explica que el conocimiento es la especie más alta de deseo (ἐπιθυμία) y placer (ἡδονή), entre las tres que corresponden a la tripartición del alma. El filósofo, entonces, no sólo es capaz de alcanzar la mejor vida y la más bella, sino también de experimentar el placer más dulce y libre de dolor (ἥδιον καὶ ἀλυπότερον, 582a, 583a). En el *Crátilo*, se enfatiza la potencia del deseo (ἐπιθυμία) del bien, que llega hasta detener a los muertos en el más allá, hechizados por los buenos discursos de Hades (403c).

La connotación patémica destaca también en la definición de la facultad (o parte) racional del alma como “tracción” y “guía” (ἔλξις, ἐπιναγωγή, ἀναγωγή), que encontramos en las dos obras mayores (R. VII 521d, 527d, 532c; Lg. I 644d-645a, donde resulta ser uno de los tres πάθη). Se trata por supuesto, de una tracción cuyo poder, donde se afirma, resulta soberano (en el *Timeo*, 90a-c, el aspecto racional del alma es definido κυριώτατον y representado como δαίμων). En ambas obras, sin embargo, esta tracción se caracteriza por obrar en el sujeto humano

de manera relativamente débil a comparación con las otras “cuerdas” irracionales (deseo, placer y dolor), las cuales predominan en la psique de los mortales y la vuelven estructuralmente desbalanceada (Vegetti, 2003, cap. 7 y 9). En el hombre, en efecto, la razón necesita aliados, σύμμαχος (ἰλ θυμός, R. IV 40b), o ministros, ὑπηρετάι (Lg. I 645a), que la ayuden a imponer orden en el desequilibrio psíquico que es la condición más común y natural del sujeto humano. Y se trata de aliados que no son, propiamente, “racionales” (el θυμός, por ejemplo, es la función psíquica cuya alteración da inicio al ciclo de la degeneración política descrito en R. VIII).

El rechazo de una noción apática de la razón emerge, por último, aunque fuera indirectamente, en un pasaje del *Lisis*, diálogo aporético, cuando Sócrates afirma que los deseos (ἐπιθυμίαι) y la amistad no quieren el bien a causa del mal, y, por esta razón, aunque desapareciera el mal, deseos y amistad continuarían caracterizando el bien (Ly. 220e ss). Si el deseo puede ser bueno (útil) o malo (dañino), un estado perfectamente bueno (donde ya no hay mal) seguiría siendo caracterizado por la mitad buena del deseo. En esta parte del argumento, entonces, el bien resulta estructuralmente asociado con el deseo, independientemente de la presencia del mal. Deseo y bien van juntos: remoción del mal y alcance del bien no neutralizan el deseo. En Platón, el alma en su totalidad, incluyendo su parte divina, la racional, siente y desea en todo momento y esta caracterización la acompaña en su mancha-enfermedad (la ignorancia), así como en su estado de plena salud y purificación (la ciencia). El bien del alma no es noción que pueda prescindir del deseo, que ya en el pasaje recién citado del *Cratilo* se definía como “el mayor de los vínculos” (403c). El nexos sustancial entre el deseo y el alma, por otra parte, es demostrado en el *Filebo* (34e-35d), donde Sócrates consigue también argumentar la presencia de los placeres puros, que son exentos de la inevitable concomitancia del dolor, que siempre acompaña a las manifestaciones ordinarias del placer.

(B) Además de caracterizar el campo semántico de lo racional, el sentimiento connota también el estado psíquico que la racionalidad permite

alcanzar, a saber, la felicidad (εὐδαιμονία), la beatitud (μακαριότης), concebidas como un estado psíquico de bienestar. El sabio platónico es feliz y la felicidad en Platón consiste en la experimentación de un placer (ἡδονή), en algo dulce (ἡδύς) que vuelve benigno (ἴλεος) quien la vive. Aunque el placer que sustenta este estado sea descrito como *sui generis* (no común, no corpóreo, superior, más completo, etc.), no cesa de ser pensado como placer y, con eso, de proporcionar algún bienestar a quien lo experimenta (descrito como el más alto, el más noble, el único verdadero y digno, el placer en sumo grado, destinado a ser conocido y apreciado sólo por hombres superiores, etc.).

Más allá de toda intelectualización, este bienestar indica alguna “emoción de fondo”, un “afecto vital” que, con el paso del tiempo y el ejercicio de la virtud, se transforma en una disposición y, finalmente, en un rasgo estable y arraigado de la personalidad.²⁹³ La ciencia como contemplación es tradicionalmente representada como algo que se disfruta y saborea (*sāpĕre*).²⁹⁴ Es muy raro, en Platón, que este estado de deleite sea

²⁹³ Díaz, 2008: 174, 177. Antonio Damasio define el bienestar como una “emoción de fondo”, distinguiendo este tipo de emoción de las emociones primarias (alegría, tristeza, miedo, ira, sorpresa, repugnancia) y de las sociales o secundarias, como vergüenza, celos, culpa y orgullo (2000: 67). Entre las emociones de fondo, después del bienestar, menciona calma, estabilidad, equilibrio, armonía con sus respectivos contrarios (p. 313). En Platón son estos estados internos que se presentan como los más dignos que un individuo pueda alcanzar, siendo asociados con la formación filosófica, el poseso de la virtud y la contemplación. Las disposiciones internas se caracterizan en Damasio por interesar preferentemente el medio interno y visceral, así como por ser más permanentes y estables de las otras emociones (p. 105). Pueden ser rasgos del carácter, aspectos dominantes de la personalidad.

²⁹⁴ Las palabras griegas y latinas llevan esta componente sensible hasta en su etimología: *sapio*, *sāpĕre*, es tener sabor (*sāpōr*), gustar (*σαφές*) es algo de sabor y olor penetrante; σοφός es alguien que tiene buen gusto y buen olfato. Existen otros equivalentes, e.g. en el antiguo alemán. La raíz común es probablemente indoeuropea (*sap-, Pokorny, 2005; *sep-1, Watkins, 2011), con el doble significado de tener inteligencia y sabor. La

representado como algo neutro, como pura y simple imperturbabilidad (el no *sentir* nada), o en puros términos intelectuales.²⁹⁵ Incluso cuando se ofrecen descripciones de esta felicidad que hacen hincapié en la tranquilidad, la quietud, el apaciguamiento (ἡσυχία, γαλήνη), el estado interno

etimología y connotación visual de los términos griegos y platónicos que denotan la ciencia (ἰδέα, εἶδος, θεωρία, etc.) nos hace a menudo olvidar esta originaria dimensión gustativo-olfativa de la inteligencia. Domenico Maria Manni, erudito florentino del siglo XVIII, escribía que la palabra “sali dalla bocca al naso; quindi l’odore corporeo passò a significare l’odore incorporeo; e con altra corta salita si trovò alloggiato nella reggia del cervello [...]”. Ma il sapere partito dalla lingua dee alla lingua tornare; e chi non può esprimere bene quello che sa, è quasi come non sapesse”. El sentido gustativo-olfativo del saber es importante en la teología de muchos filósofos de la tradición platónica, piénsese por ejemplo en Agustín.

²⁹⁵ A veces se ofrece del sabio una representación más estoica. Imágenes clásicas de la *tranquillitas* del sabio las encontramos, por ejemplo, en Ap. 51a-b, donde se recomienda encarar los eventos con impassibilidad (ἡσυχία) todo lo que la patria nos impone, aunque sea injusto; en Phd. 84a se describe la serenidad (γαλήνη) como el control racional sobre las pasiones mirando hacia lo divino; en R. VI 496d-e vemos al filósofo buscar su *angulus* de paz (ἡσυχία) en el medio de la tormenta; en R. X 620c, Ulises, recordándose de sus antiguas penas, escoge reencarnar en la vida de un hombre tranquilo (ἀπράγμων); en R. X 604b-c (y 607a) se da otra descripción clásica de la imperturbabilidad del sabio frente a las desgracias (συμφοραί), que hace hincapié en la relatividad de las cosas humanas y la necesidad de conservar siempre la calma (ἡσυχία). Este último pasaje se caracteriza también por el sentimiento de la *vanitas* y afirma que ninguna cosa humana es digna de una gran importancia (οὔτε τι τῶν ἀνθρωπίνων ἄξιον ὄν μεγάλης σπουδῆς). Al comienzo de la Ep. III (315b-c), donde se discute con una cierta pedantería sobre la fórmula de saludo filosóficamente más apropiada, se afirma que lo divino se encuentra más allá (πῶρω) del placer y el dolor, ambos dañinos y causas de todos los males (la conclusión es entonces que εἶ πράττειν sea una forma de saludar más apropiada que χαίρειν). David Konstan cita el pasaje para caracterizar en sentido apático y aristotélico la divinidad platónica (Konstan, 2001: 112).

sigue siendo caracterizado como algo positivo, algún tipo de bienestar. Mencionemos algunos ejemplos.

En R. IX 583c, ἡσυχία se refiere a un estado intermedio (ἐν μέσῳ) entre placer y dolor, es decir, donde no está ninguno de los dos. Sócrates afirma que, desde el punto de vista de quien sufre, esta tranquilidad parece dulce (ἡδύς), pero, dice, se trata de una ilusión de perspectiva (γοητεία τις, 584a). Se sugiere así una representación apática de la tranquilidad. Esta representación, sin embargo, se encuentra en el medio de un argumento donde se afirma con fuerza el noble hedonismo de la vida del sabio, cuyo placer es superior y más completo de lo que gozan los otros tipos humanos. En Lg. VII 792d, además, el estado intermedio (μέσον) entre placer y dolor es descrito como ἴλεως, término que, en Platón, como vimos, posee una connotación afectiva positiva incompatible con la impasibilidad.²⁹⁶ En el *Filebo* (33b) se sugiere que el estado más conveniente para la divinidad es ajeno al goce (χαίρειν) y al dolor. Sin embargo, justo en esta obra, Sócrates enseña que una vida enteramente racional y sin placer no sería digna de ser vivida (20e ss, 22b-c). En consonancia con esto, afirma que existe una jerarquía de placeres, desde los más bajos hasta los superiores (puros, 51b ss), y confirma que el placer (puro), aunque ocupe el quinto puesto en la jerarquía final, es un aspecto primordial en la definición del bien (66c). Es decir que en casi todos los pasajes donde se afirma la tranquilidad del sabio o del dios, se enfatiza también positivamente el goce que se acompaña con ese estado interior. En cambio, muy raramente la serenidad del sabio corresponde a un estado de neutra impasibilidad. Este no es el caso ni siquiera entre los estoicos, que, según Diógenes Laercio (VII, 115-117), reconocían las buenas pasiones (εὐπαθεῖαι), entre las cuales la alegría (χαρά), entendida como una elevación racional (εὐλογος

²⁹⁶ Hay también que observar cómo, a nivel pedagógico, el Ateniense recomienda “no evitar por completo los dolores”. En las *Leyes* aconseja con reiterado énfasis no alejarse de los placeres, sino, al contrario, ponerse justo “en el medio” (εἰς μέσας) y “gozar” (γεύειν) de ellos (Lg. I 633c-d, 634a-b, 637b-c, 647d etc.). Lo mismo, aunque con menor énfasis, es recomendado por Sócrates en R. IV 413d-e, VI 503a/e.

ἔπαρσις) opuesta al placer, y distinguían dos sentidos del adjetivo ἀπαθής, uno positivo, propio del sabio, el otro negativo, propio del necio, identificado con la dureza, la insensibilidad (ἀνελεημοσύνη).

(C) Sería difícil decir cuales matices tiene la felicidad del sabio, del hombre divino. Sin duda no consiste en un estado de mística alteración ni de intensa excitación (ver supra, cap. 5: 97-8; cap. 11: 205-6). La tranquilidad corresponde sin duda a una reducción de nuestra exposición a las sensaciones. Esta reducción, sin embargo, no debe necesariamente significar una cesación de toda sensación de placer. En el *Timeo* se afirma que, como disminuye el flujo (ῥεῦμα) de las sensaciones, también se produce una mayor calma (γαλήνη) en los movimientos del alma (περίοδοι, 44b). Igualmente, en el sueño, cuando el cierre de las párpabras ya no permite salir al fuego interno, esto se redirige adentro derritiendo los movimientos interiores (τὰς ἐντὸς κινήσεις) y produciendo así ἡσυχία (45e). Así que, en este momento, si el alma se encuentra alterada por pasiones intensas (movimientos más fuertes) que el fuego interno no logra disolver, el sueño no será tranquilo y se generarán φαντάσματα afines a los órganos inquietos (ib.).²⁹⁷ Podríamos entonces definir la felicidad como un estado interior de centrada tranquilidad, que implica un bajo nivel de sollicitación sensible y estimulación emocional (véase también Ti. 69a ss, Phlb. 43c-d).

Pero quizá es posible asociar la felicidad platónica con algo que va más allá de esta sobria tranquilidad interior, con una condición interna de

²⁹⁷ Ver R. VIII y IX sobre el sueño y, en particular, los sueños del tirano. El tirano es el hombre que vive como en sueños (IX 574e, 576b), cuando triunfan todos los placeres irracionales y el alma se libera de las inhibiciones de las leyes de los padres, del 'yo normativo' (574d-e; κολαζόμενα ὑπὸ τῶν νόμων, 571b), se separa de la vergüenza y la razón (571c, ὡς ἀπὸ πάσης λελυμένον τε καὶ ἀπηλλαγμένον αἰσχύνης καὶ φρονήσεως). La representación platónica del tirano tiene mucho interés desde el punto de vista psicoanalítico: recuerda el papel del inconsciente y del complejo edípico (572c-d) y, además, se presta a ser interpretada desde la perspectiva de la psicosis, entendida como pérdida del sentido de la realidad y retorno del yo a un estado originario indiferenciado.

mayor intensidad, como parece sugerir un breve análisis del término ἴλεος. El adjetivo, en Platón, denota un cierto πάθος, una condición emocional positiva (no neutra) del alma, un tipo particular de goce. Se trata de un sentimiento de equilibrada y propicia alegría, resultado de una ciencia y de una práctica constante que acercan el hombre a los dioses. Como sabemos, referido al dios, ἴλεος indica su buena disposición hacia la criatura que lo invoca e imita para obtener su benevolencia.²⁹⁸ Por lo general, el término es empleado con esta acepción. La misma buena disposición interna puede atribuirse al sabio platónico, que, como sabemos, es siempre un doble del dios.²⁹⁹ Cuando ἴλεος y otros adjetivos que a menudo lo acompañan (πρᾶος, εὐμενής, etc.) no tengan este sentido propiciatorio, nos orientan en buena medida hacia la ya conocida área semántica de la ἡσυχία (tranquilidad), que caracteriza el sabio y su asimilación al dios. Sirven para denotar, por ejemplo, el estado intermedio entre dolor y placer que atribuimos a la divinidad y que nos asemeja a la misma (cualquiera que sea nuestra edad y género, Lg. VII 792b/d/e), o la buena muerte (Phd. 117b, referido a Sócrates), o la prudencia del sabio para alejarse de la “tormenta” del mundo (R. VI 496d-e), o la serena disposición interna que favorece el aprendizaje y la obediencia (Tht. 168b, Lg. XI 923b).³⁰⁰

Sin embargo, cabe señalar que existe otro uso de la palabra, aunque muy raro, que nos lleva más allá de esta dimensión de sobria alegría y

²⁹⁸ Ver supra, cap. 1:31-2. Cf. Eut. 273e (irónico); Phd. 95a (ἰλάσκομαι) 117b; Smp. 197d; Phdr. 257a; R. IV 427b; Lg. II 664c, IV 712b, V 747e, VII 803e, 804b (v. ἰλεόομαι), X 910b.

²⁹⁹ E.g. Lg. V 736c. El tirano, por el contrario, es incapaz de auténtica benevolencia, sólo puede aparentarla (R. IX 566e). Sobre la figura del doble, ver supra, introducción: 31-2, cap. 8: 161-2, cap. 10: 185.

³⁰⁰ En otros casos, e.g. Ti. 80b, se emplea en sentido análogo la palabra εὐφοροσύνη, la cual denota el goce espiritual propio del sabio (ἔμφορων) en oposición al placer vulgar del ignorante (ἄφορων). En el *Crátilo* (419d) la etimología de εὐφοροσύνη (de εὐ-φεροσύνη) es asociada con el bien acompañarse (εὐ συμφέρεσθαι) del alma con las cosas (πράγμασι), ergo con el conocerlas.

centrada tranquilidad. De hecho, en una ocasión ἴλεος es asociado a los efectos liberatorios de la ebriedad (Lg. I 649a-b) y, en otra, a un alma en gran tumulto, πολλή ἢ πτοίησις, que está a punto de parir en lo bello, περὶ τὸ καλόν (Smp. 206d). La *tranquillitas* religiosa se desplaza en este caso hacia un sentimiento de *hilaritas* que indica mayor sollicitación emotiva y falta de control, sin que recaiga sobre esta condición el estigma del texto.³⁰¹ Es probable, entonces, que tengamos que seguir este camino para encontrar un sentido más intenso a la felicidad platónica, aun sin llegar nunca a estados de excitación mística o conciencia alterada. La beatitud del sabio parece oscilar entre una benévola tranquilidad y una contenida hilaridad.

3. El nexo entre religiosidad y felicidad no podía ser pasado por alto y por esto le dedicamos buena parte de este último capítulo. William James consideraba la felicidad como una componente esencial del sentimiento religioso, porque, a su manera de ver, representaba la disposición dominante durante y después de la conversión, sancionando el fin de un largo periodo de dolorosa conflictualidad interior y el comienzo de una nueva vida (James, 1929: 47-52, lecture II; lectures IX y X). Una amplísima parte de la literatura clásica y contemporánea asocia la religión con el

³⁰¹ El léxico de Des Places nos muestra una asociación entre la πτοίησις y la manía o las ἐπιθυμῖαι. En el *Crátilo* (419b-420b), en un pasaje probablemente inspirado en el método de Pródico, se sugieren las siguientes formas de la ἡδονή (definida, junto con λύπη, como πάθος): χαρά (alegría, de “efusión” y “flujo”), τέρψις (deleite, de “deslizamiento” y “soplo”), εὐφοροσύνη (el buen acompañamiento del alma con las cosas), ἐπιθυμία (deseo, de “ardor” y “ebullición”), ἕμερος (“lo que fluye tendiendo”, deseo de lo que es presente), πόθος (deseo de lo alejado), ἔρωσ (como fluir adentro a través de los ojos). Como puede verse, ἐπιθυμία define una de las gradaciones más intensas del placer. Asimismo, el lector puede observar la acentuada caracterización “fluxista” que Sócrates otorga a este conjunto de emociones, según un método que aplica en casi toda la obra. Al final de la misma, sin embargo, rechazará esta ideología en razón de la irracionalidad del flujo.

control de la ansiedad, sobre todo en los adultos, e incluso subraya los efectos benignos de este control sobre mente y cuerpo.³⁰² Entre los historiadores de la antigüedad, Walter Burkert insistió particularmente sobre el nexo entre religión y control de la ansiedad.³⁰³ Jacques Lacan sostenía una posición análoga al afirmar que el punto central, en las creencias religiosas, no es la verdad, sino el bienestar (Di Ciaccia, 2017).

Como ya mencionamos, se trata de una explicación insatisfactoria, cuando pretende ser exclusiva. En primer lugar, la religiosidad es también una fuente de ansiedad, no sólo de alivio (Boyer, 2002, cap. 1). En segundo lugar, también las creencias y los comportamientos ritualizados de tipo no religioso pueden producir un efecto de alivio en nuestra mente (Boyer y Lienard, 2006a, 2006b; Slone, 2004: 389 s). En tercer lugar, existen otras importantes disposiciones mentales y ambientales que contribuyen a plasmar una mentalidad religiosa, como, por ejemplo, la disposición a creer, la mentalización, el *imprinting*, la tendencia al conformismo, el *gossip*, el potencial mnemónico y otras (A. Geertz, 2013: 31). A pesar de estas importantes indicaciones metodológicas, sin embargo, la función de la religiosidad en el control de la ansiedad y de temores no específicos sigue siendo considerada un aspecto central por muchos estudiosos.

Ilkka Pyysiäinen ha reconfirmado la importancia que sentimientos como “joy” y “relief” tienen en la experiencia religiosa (2001: 84 ss). Scott Atran integra en su “theoretical framework” el papel de las emociones y

³⁰² Sobre los efectos tranquilizantes y antidepresivos de la religiosidad insiste buena parte de la literatura contemporánea tras el descubrimiento del papel de los neurotransmisores (endorfinas, serotonina, dopamina, etc.) y de las neurohormonas (vasopresina, oxitocina, etc.). Ver A. Geertz (2013: 46), con la bibliografía mencionada sobre la “endorphin-mediated analgesia” y el “placebo effect”; Heilman y Donda, 2014, cap. 7; Tobeña, 2014: 71-2, 96 ss, sobre el experimento del Instituto Karolinska de Estocolmo y sobre las neurohormonas. Tobeña insiste sobre el estado de bienestar mental del hombre religioso y parece entender este efecto positivo también a nivel de una mayor estabilidad social (2014: 25 ss, 91 ss, y cap. 6).

³⁰³ Ver, por ejemplo, Burkert, 2009: 64 ss, 81 ss, 162, 304 s; 2007: 352.

subraya la función de los agentes sobrenaturales “to deal with emotionally eruptive existential anxieties” (Atran, 2002; Atran y Norenzayan, 2004). Entre las ansiedades existenciales, el antropólogo estadounidense menciona “death, deception, disease, catastrophe, pain, loneliness, injustice, want, loss”.³⁰⁴ La noción de “supersense” avanzada por Bruce Hood (2008) implica que las creencias religiosas y, de manera más general, el “supernatural thinking” son funcionales a la elaboración de predicciones confortadoras frente a un mundo dominado por el azar. En un libro reciente, el neurólogo Kenneth Heilman escribe: “humans are strongly motivated to avoid sadness and depression as well as to seek joy, happiness, and euphoria. Religious and spiritual activities and beliefs can strongly influence mood and emotions” (Heilman y Donda, 2014: 77).

De hecho, es posible generalizar estas consideraciones, llevarlas más allá de las creencias religiosas y sobrenaturales, hacia los que Paul Ehrlich (2005: 401-2) llama “sistemas de orientación espiritual”:

Nuestros cerebros no sólo nos permiten burlarnos de depredadores y colegas y resolver problemas extraordinariamente difíciles; también crean problemas al habernos dotado de una conciencia profunda y del conocimiento de nuestra propia muerte. Esto genera una carga de ansiedad que algunos sienten insoportable y para la que todos intentamos buscar alguna forma de resignación. Como dice el refrán estadounidense, “la vida es dura y luego mueres”. Parece que aquellos que encuentran un sistema de orientación espiritual tienden a disfrutar no sólo de una mejor salud mental sino también física.

³⁰⁴ Los criterios que Atran propone para definir qué es la religión son cuatro: (1) existencia de creencias contraintuitivas en agentes sobrenaturales, (2) ofrendas y sacrificios públicos, (3) control de las ansiedades, (4) validación mediante los rituales. Este último punto nos recuerda que las religiones se legitiman no por vía lógica, sino en la práctica, en particular mediante los estados de “efervescencia colectiva” que fiestas y ceremonias producen periódicamente (Durkheim).

De manera parecida, la contemporánea *Terror Management Theory* (TMT) reconoce en casi todo tipo de cosmovisión, no sólo en las religiosas, una reacción defensiva (ya sea de tipo simbólico o literal) contra el miedo a la muerte.³⁰⁵ Cordelia Fine, en fin, considera esta función terapéutica, inductora de optimismo, en un sentido incluso más amplio, puesto que no la limita a la acción de la religiosidad y otros sistemas de creencia, sino que la relaciona con las estrategias generalmente inconscientes de nuestro cerebro, en particular de lo que llama “vain brain”.³⁰⁶

4. Así pues, estudiar el sentimiento platónico de la religiosidad es primordial por varias razones. En primer lugar, porque, como vimos en este trabajo, muchos de los mayores aspectos especulativos, en Platón, derivan de la religiosidad o están relacionados con esta. Luego, porque la razón misma, el campo semántico de lo racional, tal como Platón la representa, es concebido en términos patémicos. El mismo resultado al que debe conducir el difícil camino de liberación del filósofo, la felicidad, resulta ser emotivamente connotado, y el nexos con la búsqueda de la felicidad, como acabamos de ver, no es cuestión que se deja poner de un lado tan fácilmente. Este nexos sigue siendo central, a pesar de que en ciertos pasajes platónicos la felicidad individual quede claramente subordinada a la felicidad pública (e.g. R. IV 419a s; contra esta idea, Aristóteles, Pol. II, 5.1264b 27, 28). Por último, como vimos al comienzo de este capítulo, el sentimiento es considerado no sólo como algo individual, sino como algo comunicable e inherentemente social, incluso como la condición misma de la comunicación social. De hecho, cuando Platón habla de estados mentales y emociones como, entre otros, esperanza, miedo, felicidad, infelicidad, amor y odio, enfatiza regularmente las implicaciones

³⁰⁵ Véase por ejemplo Greenberg y Arndt 2012. Como precursor de esta teoría, ver Becker, 2000.

³⁰⁶ Fine, 2006, cap. 1. El “vain brain” consiste en las varias estrategias que nuestro cerebro implementa para protegerse de toda clase de amenaza que comprometa nuestra autoestima.

comunitarias de estas disposiciones.³⁰⁷ También considera que emociones y creencias que son funcionales a la vida pública pueden y deben ser estimulados *ad hoc* por el legislador e implantados en las almas individuales desde la infancia y en el curso de la juventud, periodos de la vida en que los caracteres son maleables y los hábitos todavía no arraigados. La política, en Platón, como ya ocurría en los pitagóricos, es concebida como psicología y psicagogía, arte de reconocer sentimientos y caracteres, moldearlos, formarlos y orientarlos, con la finalidad de alcanzar el buen orden social, instituir el buen νόμος.

³⁰⁷ Por ejemplo, substantivos como ήσυχία y πραότης, al igual que adjetivos como ἕλεος, πρᾶος, εὐμενής y, a veces, ταπεινός (Lg. IV 716a), denotan también sentimientos como humildad y docilidad, considerados indispensables para contener y corregir los impulsos psíquicos, sentimientos y hábitos negativos que llevan a la disgregación social (e.g. envidia: φθόνος, desmesura: ὕβρις, audacia: θάρρος, intemperancia: πλεονεξία, impudencia: ἀναισχυντία, etc.). Se trata de estados interiores, social y políticamente funcionales, que colindan con el servicio a los dioses (δουλεία, θεραπεία) y con el miedo, en el sentido positivo que Platón le otorga como verecundia, pudor, respeto (αἰδώς, αἰσχύνη). Estas disposiciones, sin embargo, necesitan ser compensadas y balanceadas con una controlada agresividad (θυμός, en R. II-IV; ἀνδρεία, en Plt. 306b ss).

Bibliografía

En este apartado mencionamos la bibliografía a la cual nos referimos en el trabajo. Con respecto a los textos de Platón, incluyendo las *Leyes*, seguimos la edición crítica establecida por John Burnet (Oxford, 1900-1907). Para la traducción en castellano de los textos, seguimos generalmente la edición Gredos de las obras de Platón, aunque a veces introducimos cambios. Nuestra edición de referencia de las *Leyes* en lengua castellana es la de Francisco Leonardo Lisi (Gredos, 1999). Nos referimos constantemente también a la monumental edición alemana curada por Klaus Schöpsdau en tres volúmenes (1994, 2003, 2011). Utilizamos ampliamente los léxicos de Édouard Des Places (1964) y Roberto Radice (2003). La *Leyes* es la obra más citada y comentada en este trabajo. Estamos familiarizados con buena parte de la literatura disponible hasta la fecha acerca de esta obra. Una reseña bibliográfica completa, hasta el año 2000, se encuentra en Saunders y Brisson, 2000.

Abbagnano, Nicola et al., 1971: *La evolución de la dialéctica*, Ed. Martínez Roca.

Alston, William P., 1982: "Religious Experience and Religious Belief", *Noûs*, no. 1, vol. 16, pp. 3-12.

_____. 1991: *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Cornell University Press.

- André Da Paz, Gabriele Cornelli, 2021: "Mistérios dialéticos: um estudo sobre a experiência do Eros de Diótima no Banquete de Platão". *Hypnos*, n. 46, p. 40-60.
- Andresen, Jensine, 2001: "Introduction: Towards a Cognitive Science of Religion", en J. Andresen (Cur.), *Religion in Mind. Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual and Experience*, Cambridge University Press, pp. 1-44.
- Aronson, E. y Mills J., 1959: "The Effect of Severity of Initiation on Liking for a Group", *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 59, 177-181.
- Atran, Scott, 2002: *In Gods We Trust. The Evolutionary Landscape of Religion*, Oxford University Press.
- Atran, Scott y Ara Norenzayan, 2004: "Religion's Evolutionary Landscape: Counterintuition, Commitment, Compassion, Communion", *Behavioral and Brain Sciences*, 27(6), pp. 1-18.
- Aubriot-Sévin, Danièle, 1992: *Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne, Collection de l'Orient méditerranéen*, no. 22, Série littéraire et philosophique 5, Lyon.
- Balot, Ryan K., 2006: *Greek Political Thought*, Blackwell.
- Barrett, Justin L. 1998: "Cognitive Constraints on Hindu Concepts of the Divine", *Journal for the Scientific Study Of Religion*, 37(4), pp. 608-619.
- _____. 1999: "Theological Correctness: Cognitive Constraints and the Study of Religion", *Method and Theory in the Study of Religion*, 11(4), pp. 325-339.
- _____. 2000: "Exploring the Naturalness of Religious Ideas", *Trends in Cognitive Science*, 4 (Enero, 1), pp. 29-34.
- _____. 2004: "Bringing Data to Mind: Empirical Claims of Lawson and McCauley's Theory of Religious Ritual", *Religion as a Human Capacity. A Festschrift in Honor of E. Thomas Lawson*, W. J. Hanegraaff (cur.), Numen Book Series, Studies in the History of Religions (ed. Timothy Light and Brian C. Wilson), Vol. XCIX, Brill, pp. 265-288.
- _____. 2007: "Cognitive Science of Religion: What Is It and Why Is It?", *Religion Compass*, 1, Blackwell Publishing Ltd., pp. 1-19.

- Barrett, Justin L. y F. C. Keil, 1996: "Anthropomorphism and God Concept. Conceptualizing a Nonnatural Entity", *Cognitive Psychology*, 3, pp. 219-247.
- Barrett, Justin L. y E. T. Lawson, 2001. "Ritual Intuitions: Cognitive Contributions to Judgments of Ritual Efficacy", *Journal of Cognition and Culture*, 1, pp. 183-201.
- Beit-Hallahmi, Benjamin, 2015: *Psychological Perspectives on Religion and Religiosity*, Routledge.
- Becker, Ernst, 2000: *La negación de la muerte*, Editorial Kairós (ed. or. 1973).
- Berger, Peter L. y Luckmann Thomas, 1991: *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Penguin Group (prim. ed. 1966).
- Bering, Jesse, 2011: *The Belief Instinct: The Psychology of Souls, Destiny and the Meaning of Life*, W. W. Norton.
- Bernabé Pajares, Alberto, 2011: *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*, Editorial Abada, Madrid.
- _____. 2002: "Los terrores del más allá en el mundo griego. La respuesta órfica". Francisco P. Díez de Velasco Abellán (ed.): *Miedo y religión*, Madrid: Ed. del Orto, pp. 321-329.
- Bloom, Paul, 2004: *Descartes' Baby. How the Science of Child Development Explains What Makes Us Human*, Basic Books.
- _____. 2007: "Religion is Natural", *Developmental Science*, 10(1), pp 147-151.
- Bodéüs, Richard, 1992: *Aristote et la théologie des vivants immortels*, Québec-Paris, Bellarmin-Les Belles Lettres.
- Bossi, Laura, 2003: *Histoire naturelle de l'âme*, Presses Universitaire de France.
- Boyer, Pascal, 2001: *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought*, Basic Books.
- _____. 2004: "Out of Africa: Lessons from a By-Product of Evolution Religion as a Human Capacity", *Religion as a Human Capacity. A Festschrift In Honor of E. Thomas Lawson*, W. J. Hanegraaff (cur.),

- Numen Book Series, Studies in the History Of Religions (ed. Timothy Light y Brian C. Wilson), Brill, Vol. XCIX, pp. 27-43.
- Boyer, Pascal y N. Baumard, 2013: "Explaining Moral Religions", *Trends in Cognitive Science*, pp. 272-80.
- Boyer, Pascal, N. Baumard, A. Hyafil y I. Morris, 2015: "Increased Affluence Explains the Emergence of Ascetic Wisdoms and Moralizing Religions", *Current Biology*, 25, pp. 1-6.
- Boyer, Pascal, P. Lienard, 2006a: "Why Ritualized Behavior? Precaution Systems and Action-Parsing in Developmental, Pathological and Cultural Rituals", *Behavioral and Brain Sciences*, 29, 1-56.
- _____. 2006b: "Whence Collective Ritual? A Cultural Selection Model of Ritualized Behavior", *American Anthropologist*, 108, 814-27.
- Bremmer, Jan N., 2002: *El concepto de alma en la antigua Grecia*, Siruela (Princeton, 1987).
- _____. 2004: *Rise and Fall of Afterlife*, Taylor & Francis.
- Brock, Roger, 2013: *Greek Political Imagery from Homer to Aristotle*, Bristol Classical Press.
- Burkert, Walter, 1972: *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Harvard University Press (ed. or. Hans Carl Verlag, Nurenberg, 1962).
- _____. 1992: "La religione greca", *L'esperienza religiosa antica*, Mario Vegetti (cur.), Bollati Boringhieri, pp. 137-171 (*Theologische Realencyclopädie*, cur. G. Müller, Gruyter, 1985).
- _____. 2007: *Religión griega arcaica y clásica*, Abada (Kohlhammer, 1977).
- _____. 2009: *La creación de lo sagrado. La huella de la biología en las religiones antiguas*, Acanilado (Harvard 1996).
- Candiott, Laura, Olivier Renaut (eds.), 2018: *Emotions in Plato*, Leiden, Boston: Brill.
- _____. 2019: "The Divine Feeling: the Epistemic Function of Erotic Desire in Plato's Theory of Recollection", *Philosophia*, 48 (2), pp. 445-462.
- Cassirer, Ernst, 1996: *El mito del estado*, Fondo de Cultura Económica (ed. or. 1946).

- Chase, Michael, 2022: "Experience and Knowledge among the Greeks From the Presocratics to Avicenna". Eds. Katja Krause, Maria Auxent, Dror Weil: *Premodern Experience of the Natural World in Translation*. New York: Routledge, cap. 1, pp. 23-48.
- Constant, Benjamin, 1999: *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, prés. par Tzvetan Todorov et Étienne Hofmann, Paris, «Thésaurus» Actes Sud.
- Corlu, André, 1966: *Recherches sur les mots relatifs à l'idée de prière: d'Homère aux Tragiques*, C. Klincksieck.
- Cornelli, Gabriele, 2010: "Una metafisica pitagorica nel Filebo?", *Méthexis*, XXIII, pp. 35-52.
- Cornford, Francis M., 1935: *Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus and the Sophist of Plato*, Routledge.
- Corrigan Kevin, Turner John D. y Wakefield Peter, 2012: *Religion and Philosophy in the Platonic and Neoplatonic Traditions. From Antiquity to the Early Medieval Period* (eds.), Academia Verlag.
- Damasio, Antonio, 2000: *The Feeling of What Happens. Body and Emotion in the Making of Consciousness*, Harcourt Brace.
- _____. 2006: *El error de Descartes*, Crítica (ed. or. Grosset, 1994).
- _____. 2010: *Y el cerebro creó al hombre. ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?*, Ediciones Destino, Colección Imago Mundi. Vol. 182 (ed. or. Pantheon, 2010).
- Da Paz, André; Gabriele Cornelli, 2021: "Mistérios dialéticos: um estudo sobre a experiência do Eros de Diotima no Banquete de Platão". *Hypnos*, no. 46, p. 40-60.
- De Brasi, Diego, 2013: *L'immagine di Sparta nei dialoghi platonici. Il giudizio di un filosofo su una (presunta) pólis modello*, Academia Verlag.
- Des Places, Édouard, 1949: *Pindar et Platon*, Beauchesne, Paris.
- _____. 1964: *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, 2 Vols., Les Belles Lettres.
- _____. 1969: *La religion Grecque*, Picard.
- Detienne, Marcel, 1967: *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris: Maspero, préf. De P. Vidal-Naquet, coll. Textes à l'appui.

- Diano, Carlo, 1993: *Forma ed evento*, Marsilio (prim. ed. Neri Pozza, 1952).
- Díaz, José Luis, 2007: *La conciencia viviente*, Fondo de Cultura Económica.
- Di Ciaccia, Antonio, 2017: "Lacan y la religión", *Jacques Lacan. El psicoanálisis y su aporte a la cultura contemporánea*, Miriam Chorne, Gustavo Dessal (cur.), Fondo de Cultura Económica, México, 565-75.
- Dodds, Eric, 1957: *The Greeks and the Irrational*, Beacon Press, Boston (prim. ed. University of California Press, 1951).
- Durkheim, Émile, 1967: *De la division du travail social*, Presses Universitaires de France (prim. ed. 1893).
- _____. 1968: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Presses Universitaires de France (prim. ed. 1912).
- Ehrlich, Paul R., 2005: *Naturalezas humanas: genes, culturas y la perspectiva humana*, Fondo de Cultura Económica (ed. or. Penguin Group, 2000).
- Eliade, Mircea, 1999: *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, vol I. De la Edad de Piedra a los Misterios de Eleusis, Paidós (ed. or. Payot, 1976).
- _____. 2000a: *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, Ed. Cristianidad, tercera edición (ed. or. Payot, 1949).
- _____. 2000b: *Nacimiento y renacimiento. El significado de la iniciación en la cultura humana*, Ed. Kairós (ed. or. Gallimard, 1959).
- Feuerbach, Ludwig: 1977: *La esencia del cristianismo: crítica filosófica de la religión*, Sígueme (ed. or. Leipzig, 1841).
- Fine, Cordelia, 2006: *A Mind of Its Own. How Your Brain Distorts and Deceives*, W.W. Norton & Company.
- Freud, Sigmund, 1984: *Il perturbante*, Roma-Napoli: Edizioni Theoria (Das Unheimliche, 1919).
- Friedländer, Paul, 2004: *Platone*, introduzione di Giovanni Reale, Bompiani, Il pensiero occidentale (ed. or. 3 Voll., Berlin, New York 1964-1975).
- Fronterotta, Francesco, 2001: *Methexis. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche*, Scuola Normale Superiore, Pisa.

- _____. 2008: "Platonismo e scienze della mente: cosa è l'intuizione?", *Platonism and forms of intelligence*, John Dillon, Marie-Elise Zovko (cur.), Akademie Verlag, pp. 191-209.
- Gadamer, Hans G., 1999: *El inicio de la filosofía occidental*, Paidós, segunda edición (ed. or. Stuttgart, 1996).
- _____. 2001: *El inicio de la sabiduría*, Paidós (ed. or. Stuttgart, 1999).
- Gazzaniga, Michael S., 2012: ¿Quién manda aquí? *El libre albedrío y la ciencia del cerebro*, Paidós Barcelona.
- Geertz, Armin W., 2004: "Communities, Ritual Violence and Cognition: on Hopi Indian Initiations", *Religion as a Human Capacity. A Festschrift In Honor of E. Thomas Lawson*, W. J. Hanegraaff (cur.), Numen Book Series, Studies in the History of Religions (ed. by Timothy Light & Brian C. Wilson), Vol. XCIX, Brill, pp. 289-313.
- _____. 2010a: "Religious Narrative, Cognition and Culture: Approaches and Definitions", *Religious Narrative, Cognition and Culture. Image and Word in the Mind of Narrative*, Armin W. Geertz, Jeppe S. Jensen (cur.), Equinox, pp. 9-30.
- _____. 2010b: "Brain, Body and Culture: a Biocultural Theory of Religion", *Method and Theory in the Study of Religion*, 22, pp. 304-321.
- _____. 2013: "Whence Religion? How the Brain Constructs the World and What this Might Tell Us about the Origins of Religion, Cognition and Culture", *Origin of Religion, Cognition and Culture*, Armin W. Geertz (cur.), Acumen, pp. 17-70.
- Gehlen, Arnold, 1980: *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Sígueme (ed. or. Berlin, 1940).
- Genette, Gérard, 1972: "L'éponymie du nom ou le cratylisme du Cratyle", *Critique*, No. 28, pp. 1019-1044.
- Gentili, Bruno, 1984: *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Laterza.
- Gigante, Marcello, 1993: *Nomos basileus*, Bibliopolis.
- González, Francisco José, 1998: "Nonpropositional Knowledge in Plato", *APEIRON*, 235-284.

- _____. 2003: “Perché non esiste una teoria platonica delle idee”, en M. Bonazzi y F. Trabattoni (eds.), *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, Cisalpino, 31-67.
- _____. 2017: “Plato’s Perspectivism”. *Plato Journal*, 16, 31-48.
- _____. 2022: “Can Being Know Itself without Being in Motion? Plato’s Legacy to Aristotle and Plotinus”. Paper presentado para la Conferencia Internacional “The ancient Greeks and their Knowledge”, Universidad de Guadalajara, Departamento de Filosofía, 3-6 de octubre de 2022.
- Görgemanns, Herwig, 2010: *Platón. Una introducción*, IES, Las Condes, Santiago de Chile, 2010 (ed. or. Heidelberg, 1994)
- Gould, Thomas, 1990: *The Ancient Quarrel between Poetry and Philosophy*, Princeton University Press.
- Greenberg, Jeff y Jamie Arndt, 2012: “Terror Management Theory”, *Handbook of Theories of Social Psychology*, Volume 1, Paul A. M. Van Lange, Arie W. Kruglanski & E. Tory Higgins (cur.), cap. 19, Sage.
- Grimaldi, Nicolas, 2008: *Socrate: lo stregone*, Asterios (ed. or. Puf, 2004).
- Guthrie, Stewart, 2007: “Anthropology and Anthropomorphism”, *Religion, Anthropology and Cognitive Science*, Harvey Whitehouse y James Laidlaw (cur.), Carolina Academic Press, pp.37-62.
- _____. 2001: “Why Gods? A Cognitive Theory”, en Jensine Andresen (cur.), *Religion in Mind. Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual and Experience*, Cambridge University Press, pp. 94-112.
- Guthrie, William K. C., 1962, *The earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge University Press, vol. I.
- _____. 1971: *Socrates*, Cambridge University Press, vol. III.2 (1ª ed. 1969).
- _____. 1975: *Plato. The Man and His Dialogues: Earlier Period*, Cambridge University Press, Cambridge University Press, vol. IV.
- _____. 1978: *The later Plato and the Academy*, Cambridge University Press, vol. V.
- Hadot, Pierre, 1995: *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Folio-Gallimard.

- Hegel, Georg W. F., 1979: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Werke. Band 8, Frankfurt a. M.; prim. ed. Heidelberg, 1817).
- _____. 1998: *Platone*, Rusconi, ed. cur. por V. Cicero (de las *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke. Band 18, Frankfurt am M., 1979; prim. ed. Berlin, 1833–36).
- Heilman, Kenneth M., Donda Russell S., 2014: *The Believer's Brain. Home of the Religious and Spiritual Mind*, Psychology Press.
- Hood, Bruce M., 2008: *Supersense. Why We Believe in the Unbelievable*, Harper Collins.
- Hufmann, Carl H., 1993: *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic: A Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretive Essays*, Cambridge University Press.
- James, William, 1897: *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Longmans, Green & Co.
- _____. 1929: *The Varieties of Religious Experience, a Study in Human Nature. Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburgh in 1901–1902*, The Modern Library, New York (prim. ed. 1902).
- _____. 1960: *The Principles of Psychology*, 2 Vols., Dover Publ. (prim. ed. 1890).
- Jaspers, Karl, 2010: *The Origin and Goal of History*, Routledge, Taylor & Francis Group, primera ed. 1953 (ed. original Piper Verlag, 1949).
- Jeremiah, Edward T., 2012: *The Emergence of Reflexivity in Greek Language and Thought*, Brill.
- Kamtekar, Rachana, 2018: "Platonic Pity, or Why Compassion is not a Platonic Virtue". In Candiotta, Laura, Olivier Renaut (eds.): *Emotions in Plato*, Leiden, Boston: Brill, 309–329.
- Konstan, David, 2001: *Pity Transformed*, Duckworth.
- _____. 2005: "Plato's *Ion* and the Psychoanalytic Theory of Art", *Plato Journal*, vol. 5, International Plato Society, Imprensa da Universidade de Coimbra.

- _____. 2006: *The Emotions in Ancient Greeks*, University of Toronto Press.
- _____. 2010: *Before Forgiveness. The Origins of a Moral Idea*, Cambridge University Press.
- _____. 2018: “Afterword: The Invention of Emotions”. In Candiottio, Laura, Olivier Renaut (eds.): *Emotions in Plato*, Leiden, Boston: Brill, 372-381.
- Kroll, Jerome y Bachrach, Bernard, 2005: *The Mystic Mind: the Psychology of Medieval Mystics and Ascetics*, Routledge.
- Laks, André, 2004: *Le vide et la haine. Éléments pour une histoire archaïque de la négativité*, Paris: PUF, coll. Libelles.
- _____. 2018: *The Concept of Pre-Socratic Philosophy: Its Origin, Development, and Significance*, trad. de Glenn W. Most, Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Lieberman, M. D., 2009: “What Makes Big Ideas Sticky”, en M. Brockman (cur.), *What’s next? Dispatches in the Future of Science*, Vintage Books, pp. 90-103.
- Lisi, Francisco L., 1999: “Introducción”, *Leyes, Platón, Introducción, traducción y notas de F. L. Lisi*, Gredos, 2 Vols. (Diálogos VIII y IX), Vol. 1, pp. 7-182.
- Lawson, E. Thomas, 2001: “Psychological Perspectives on Agency”, en Jensine Andresen (cur.), *Religion in Mind. Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual and Experience*, Cambridge University Press, pp. 141-172.
- Lawson, E. Thomas y Robert N. McCauley, 1990: *Rethinking Religion. Connecting Cognition and Culture*, Cambridge University Press.
- _____. 2002: “The Cognitive Representation of Religious Ritual Form: a Theory of Participants’ Competence with Religious Ritual Systems”, *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*, cur. Ilkka Pyysiäinen, Veikko Anttonen, Continuum, pp. 153-176.
- Lévystone, David Xavier, 2018: “De quelques figures du silence dans l’œuvre de Platon”. *Revue de Théologie et de Philosophie*, 150, 49-67.

- Luque, Aurora, 2015: *Aquel vivir del mar: el mar en la poesía griega*, Acantilado.
- Männlein-Robert, Irmgard, 2012: “Von Höhlen und Helden. Zur Semantik von Katabasis und Raum in Platons Politeia”, *Gymnasium*, Band 119, Heft 1, Januar.
- _____. 2013: “Poetik: Komödie und Tragödie (VII 796e-817e)”, *Gesetze – Nomoi*, Christoph Horn (Hrsg), Akademie Verlag.
- Mason, Andrew J., 2016: *Flow and Flux in Plato's Philosophy*, Routledge.
- Mauss, Marcel, 1968: *Essai sur le don*, Presses Universitaires de France (prim. ed. 1923-24).
- _____. 1970a: “La oración”, *Lo sagrado y lo profano*, Obras I, Barral Editores, pp. 93-142 (or. 1909).
- _____. 1970b: “De la naturaleza y de la función del sacrificio”, *Lo sagrado y lo profano*, Obras I, Barral Editores, pp. 143-262 (or. 1899).
- Mayew, Robert, 2008: *Laws X*, Translation and Commentary, Clarendon Press.
- Mill, John Stuart, 2009: *Three Essays on Religion*, Louis J. Matz (cur.), Broadview Press.
- Montuori, Mario, 1998: *Socrate. Fisiologia di un mito*, Vita & Pensiero.
- Migliori, Maurizio, 1996: *Arte politica e metretica assiologica*, Vita & Pensiero.
- Monod, Jacques, 1972: *Chance and Necessity*, trad. de Austryn Wainhouse, Vintage Books (ed. or. Seuil, 1970).
- Montanari, Pietro, 2018: *Dos aspectos de la religiosidad en Platón: defensa-amenaza y lejanía-cercanía*, disertación doctoral, Instituto de Investigaciones Filológicas, Facultad de Letras y Filosofía, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- _____. 2019: “El mal y el ‘ateísmo funcional’ en creencias de tipo liberatorio. Reflexiones sobre las *Varieties of Religious Experience* de William James”, *Contextualizaciones Latinoamericanas*, 21(11), pp. 1-24.
- _____. 2021a: “Epistemic and Divine Ineffability in Plato”, *Diálogos*, LII, no. 108, pp. 7-35.

- _____. 2021b: “Strategic Ineffability in Plato and Plotinus”, *Diálogos*, LII, no. 108, pp. 148-75.
- _____. 2021c: “Los argumentos del ἄπειρον”. C. Mayorga Madrigal, R. Rodríguez Monsivais, F. Leal Carretero (eds.), *¿Es ese un buen argumento?* Universidad de Guadalajara, pp. 171-99.
- _____. 2022: “*Lógos-páthos*. Motivos de la conversión en Platón”, *Hypnos*, no. 48.
- _____. 2023a: “‘Sea’ in Plato: Image and Reality” (en proceso de publicación).
- _____. 2023b: “Bad faith (ἀμαθία) and luck (τύχη) in the Platonic way to science” (en proceso de publicación).
- Morrow, Glenn R., 1960: *Plato’s Cretan City*, Princeton University Press.
- Nails, Debra, 2002: *The People of Plato: a Prosopography of Plato and other Socratics*, Hackett.
- Neurath, Johannes, 2015: “Complex Relations And Modifications Of Visibility: Ceremonial Pits And Sacrificial Stones Among the Huichols”, *Cahiers d’anthropologie sociale*, No. 11 (Montrer Occulter), L’Herne, pp. 70-83.
- _____. 2017: “Complejidad relacional y modificaciones de la visibilidad en el caso de los pozos rituales huicholes”, *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales: perspectivas comparativas* (coordinadores), Johannes Neurath, Guilhem Olivier (cur.), UNAM, IIE, IIH.
- Nightingale, Andrea, 1995: *Genres in Dialogue: Plato and the Construction of Philosophy*, Cambridge University Press.
- Nisbet, Richard E. y Timothy D. Wilson, 1977: “Telling more than we can Know: Verbal Reports On Mental Processes”, *Psychological Review*, 84, pp. 231-259.
- Nietzsche, Friedrich, 1999: *Geburt der Tragödie*, de Gruyter (prim. ed. 1872).
- Oliver, Paul, 2009: *Mysticism. A Guide for the Perplexed*, Continuum.
- Otto, Rudolf, 2001: *Lo santo*, Alianza (Verlag C. H. Beck, Manchen, 1963; prim. ed. 1917).

- Otto, Walter, 2007: *Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega*, Sexto Piso (ed. or. Rowohlt, 1956).
- Pals, Daniel, 2008: *Siete teorías sobre la religión*, Herder (ed. or. Oxford University Press, 2006).
- Pattoni, Maria Pia, 2017: *La preghiera nei testi letterari della Grecia arcaica*, Nuova Secondaria, pp. 33-46 [<http://hdl.handle.net/10807/110089>]
- Périllié, Jean-Luc, 2008: *Platon et les Pythagoriciens. Hiérarchie des savoirs et des pratiques. Musique, Science, Politique* (dir.), Ousia, Cahiers de philosophie ancienne 20, Bruxelles.
- Pokorny, Julius, 2005: *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, 2 Vols, A. Francke, quinta edición (prim. ed. 1957).
- Pulleyn, Simon, 1997: *Prayer in Greek Religion*, Oxford: Clarendon Press.
- Pyysiäinen, Ilkka, 2001: "Cognition, Emotion and Religious Experience", en J. Andresen (cur.), *Religion in Mind. Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual and Experience*, Cambridge University Press, pp. 70-93.
- _____. 2009: *Supernatural Agents. Why We Believe in Souls, Gods and Buddhas*, Oxford University Press.
- _____. 2012: "Cognitive Science of Religion: State-of-the-Art", *Journal for the Cognitive Science of Religion* (JCSR), 1.1, pp. 5-28.
- Radice, Roberto, 2003: *Plato. Lexicon*, con Ilaria Ramelli y Emanuele Vimercati, Biblio.
- Reale, Giovanni, 1975: *Storia della filosofia antica*, vol. 1. Dalle origini a Socrate, Vita e Pensiero.
- _____. 2000: "Fortuna, struttura, concetti cardine e significato del *Timeo* di Platone", Introducción a Platone, *Timeo*, Bompiani, pp. 5-42.
- Robinson, Thomas M., 1995: *Plato's Psychology*, University of Toronto Press, 1995 (prim. ed. 1970).
- Rohde, Erwin, 1948: *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, Fondo de Cultura Económica, (ed. or. Mohr, 1890-94).
- Rousseau, Jean Jacques, 1963: *Du contrat social, ou Principe du droit politique*, Union Générale d'Éditions (ed. or. 1762).

- Sarri, Francesco, 1997: *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, Vita & Pensiero.
- Sassi, Maria M., 1994: “Apología e Critone. Una vita filosofica, una morte necesaria”, introduzione a Platone, *Apologia e Critone*, Fabbri Ed. (Rizzoli, 1993), pp. 5-78.
- Saunders, Trevor y Brisson, Luc, 2000: *Bibliography on Plato's Laws*, Academia Verlag.
- Schäfer, Christian, 2007: *Platon-Lexicon* (Hrsg.), WBG, Darmstadt.
- Scheler, Max, 2004: *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza*, Sígueme (ed. or. 1913).
- Schöpsdau, Klaus, 1994: *Platon Nomoi (Gesetze)*, Buch I-III, Übersetzung und Kommentar, Vandenhoeck & Ruprecht.
- _____. 2003: *Platon Nomoi (Gesetze)*, Buch IV-VII, Übersetzung und Kommentar, Vandenhoeck & Ruprecht.
- _____. 2011: *Platon Nomoi (Gesetze)*, Buch VIII-XII, Übersetzung und Kommentar, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schulz, Fabian, 2016: „Gerontokratie *avant la lettre*? Platon und Aristoteles über die Herrschaft der Alten“, *Exempla imitanda: Mit der Vergangenheit die Gegenwart bewältigen?*, Monika Schuol, Christian Wendt, Julia Wilker (Hrsg.), Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 173-186.
- Scolnicov, Samuel y Brisson, Luc, 2003: *Plato's Laws: From Theory into Practice*, Proceedings of the VI Symposium Platonicum, Academia Verlag.
- Sedley, David, 2004: *The Midwife of Platonism. Text and Subtext in Plato's Theaetetus*, Oxford University Press.
- Slone, Jason, 2003: *Theological Incorrectness: Why Religious People Believe What They Shouldn't*, Oxford University Press.
- _____. 2004: “Luck Beliefs: a Case of Theological Incorrectness”, *Religion as a Human Capacity. A Festschrift in Honor of E. Thomas Lawson*, W. J. Hanegraaff (cur.), Numen Book Series, Studies in the History Of Religions (ed. by Timothy Light and Brian C. Wilson), Vol. XCIX, Brill, pp. 375-393.

- Snell, Bruno, 1963: *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi (ed. or. Claassen Verlag, Hamburg, 1946).
- Solov'ev, Vladimir, 2010: *Il dramma della vita di Platone*, Bompiani (ed. or. 1898).
- Sperber, Dan, Fabrice Clément, Christophe Heintz, Olivier Mascaro, Hugo Mercier, Gloria Origgi y Deirdre Wilson, 2010: Epistemic vigilance. *Mind & Language*, 25(4), 359-93.
- Taglia, Angelica, 1998: *Il concetto di pistis in Platone*, Le Lettere.
- Taylor, Alfred E., 1968: *Platone. L'uomo e l'opera*, presentazione di Mario dal Pra, La Nuova Italia, Firenze (ed. or. Methuen 1926).
- Teehan, John, 2010: *In the Name of God: the Evolutionary Origins of Religious Ethics and Violence*, Wiley-Blackwell.
- _____. 2013, "The Cognitive Bases of the Problem of Evil", *The Monist*, 96, 325-348.
- Taylor, Charles, 1989: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press.
- _____. 2002: *Variety of Religion Today. William James Revisited*, Harvard University Press.
- Thesleff, Holger, 2009: *Platonic Patterns: a Collection of Studies*, Parmenides.
- Tobeña, Adolf, 2014: *Devotos y descreídos: biología de la religiosidad*, Universitat de València.
- Trabattoni, Franco, 2003: "Il sapere del filosofo", *La Repubblica*, traduzione e commento, Mario Vegetti (cur.), vol. 5, libri VI e VII, pp. 151-186.
- _____. 2009a: *Platone*, Carocci.
- _____. 2009b: *Attualità di Platone: studi sui rapporti fra Platone e Rorty, Heidegger, Gadamer, Derrida, Cassirer, Strauss, Nussbaum e Paci*, Vita & Pensiero.
- Trédé, Monique, 1992: *Kairos. L'à-propos et l'occasion. Le mot et la notion, d'Homère à la fin du IVe siècle avant J.-C.*, Editions Klincksieck.
- Tremlin, Todd, 2006: *Minds and Gods: the Cognitive Foundations of Religion*, Oxford University Press.

- Untersteiner, Mario, 2009: *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, Bompiani (prim. ed., La Nuova Italia, 1949).
- Van Gennepe, Arnold, 1981: *Rites de passage*, réimpression de l'édition de 1909, augmentée en 1969, Éditions A. et J. Picard, Paris, 1981.
- Vanzago, Luca, 2011: *Breve historia del alma*, Fondo de Cultura Económica (ed. or. Il Mulino, 2009).
- Vegetti, Mario, 1992: *L'esperienza religiosa antica* (cur.), Bollati Boringhieri.
- _____. 1993: "El hombre y los dioses", en *El hombre griego*, Jean-Pierre Vernant (cur.), Alianza, pp. 291-321.
- _____. 1998-2007: *La Repubblica*, traducción e comentario, 7 Vols., Bibliopolis.
- _____. 2002: *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi.
- Vegetti, Mario, 2009: "Un paradigma in cielo". *Platone politico da Aristotele al Novecento*. Roma: Carocci.
- Vernant, Jean-Pierre (cur.), 1993: *El hombre griego*, Alianza.
- Vlastos, Gregory, 1965: "Degrees of Reality in Plato", *New Essays on Plato and Aristoteles*, Renford Bambrough (ed.), The Humanity Press, pp. 1-17 (reprinted in Vlastos, *Platonic studies*, Princeton University Press, 1981, pp. 58-75).
- Voegelin, Eric, 2000: *Plato and Aristotle (Order and history, Vol. III)*, The Collected Works of E. Voegelin, vol. 16, Dante Germino (ed.), University of Missouri Press.
- Watkins, Calvert, 2011: *The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots*, Houghton Mifflin (prim. ed. 1969).
- Wehr, Gerhard, 1998: *Europäische Mystik: Eine Einführung*, Junios Verlag GmbH.
- Wilamowitz-Möllendorff, Ulrich von, 1920: *Platon. Leben und Werke*, Weidmann, 2 Bände, segunda edición (prim. ed. 1919).
- Williams, Bernard, 1993: *Shame and Necessity*, University of California Press.

Acerca del autor

PIETRO MONTANARI es licenciado en Estudios Histórico-Políticos por la Universidad de Bolonia. Ha efectuado estudios de posgrado en Bolonia, Venecia, Madrid y Montpellier. Es Doctor en Letras Clásicas por Instituto de Investigaciones Filológicas (IIFL) de la UNAM. Ha efectuado estancias académicas en la Eberhard Karls Universität de Tubinga (2014-15), en la Brown University (2019) y en la Universidad de Bolonia (2022). Es actualmente profesor investigador de tiempo completo en el Departamento de Filosofía y miembro del núcleo académico de la Maestría en Estudios Filosóficos de la Universidad de Guadalajara (UDG). Pertenece al Sistema Nacional de Investigación (SNI), a la Asociación Latinoamericana de Filosofía Antigua (ALFA) y al Centro de Estudios Religión y Sociedad (CERYS). Participa al proyecto trienal “Formas del saber en el mundo antiguo”, coordinado por el profesor Omar A. Salas (IIFL, UNAM).

Religiosidad platónica.
Relaciones de proximidad y lejanía entre hombre y divinidad

Se terminó de editar octubre de 2022
en Trauco Editorial
Camino Real a Colima 285-56 Antares 1
Tlaquepaque, Jalisco, México
El tiraje consta de 1 ejemplar

Imagen de portada:

Hypnos y Thanatos transportando el cuerpo de Sarpedón. Lékythos, aprox. 440 a.C. (detalle).

Corrección y Diagramación: Trauco Editorial

Religiosidad platónica es un intento hermenéutico de leer la obra platónica desde la perspectiva de su religiosidad. El sentimiento religioso como tal oscila siempre entre dos términos: la exigencia de plantear una relación con la divinidad, y con eso de garantizar su proximidad al hombre, y la afirmación de su trascendencia, a saber, la distancia que nos divide del numen, hasta el punto, eventualmente, donde el peligro se vuelve máximo: la negación del dios por parte del hombre (ateísmo) o el sentimiento humano de un abandono por parte del dios.

La presencia de estas oscilaciones en los textos platónicos son analizadas a lo largo de varios capítulos del libro, dedicados a temas distintos, como las representaciones de la reciprocidad (*do ut des*), las imágenes del dios amigo y del dios hostil, el sentimiento del umbral, las oraciones y las invocaciones, la verecundia, la nostalgia, el sentimiento de dependencia, la noción de presciencia, la asimilación al dios, los distintos tipos de inefabilidad, el papel del ateísmo y de la incredulidad, y finalmente la noción de conversión, que substancia la religiosidad platónica caracterizándola en el sentido de una creencia liberatoria.