



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
PROGRAMA DE MAESTRÍA EN LETRAS  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

**Dos aspectos de la religiosidad en Platón:  
amenaza-defensa y distancia-proximidad**

**TESIS**  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE  
DOCTOR EN LETRAS

**PRESENTA**  
PIETRO MONTANARI

**TUTOR**  
Dr. OMAR D. ÁLVAREZ SALAS  
IIFL UNAM

CIUDAD DE MÉXICO, DICIEMBRE 2017



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



## Agradecimientos

A Verónica:

*Quae te tam laeta tulerunt saecula*

Deseo agradecer a varias personas que me han brindado su apoyo en la difícil elaboración de este trabajo: en primer lugar mi tutor, Omar Daniel Álvarez Salas, por el apoyo moral que me ha proporcionado a lo largo de todos estos años y la amistad que me ha demostrado en los momentos críticos, así como mis cotutores, Enrique Hülsz Piccone y el Gerardo Ramírez Vidal, cuyos consejos y disponibilidad han sido un precioso recurso humano sobre el cual siempre he podido contar desde el comienzo de mi doctorado en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. Agradezco también a los dos sinodales y lectores de esta tesis, Ricardo Salles Afonso de Almeida y María Teresa Rodríguez González, ambos del Instituto de Investigaciones Filosóficas, cuyo soporte, moral e intelectual, ha sido igualmente generoso e importante. Gracias a María Teresa Rodríguez, en particular, he podido contar con una beca adicional del posgrado de Filosofía que me ha permitido llevar a cabo este trabajo con mayor tranquilidad una vez que el tiempo de la beca CONACyT se había extinguido. La beca ha sido otorgada gracias al Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT), en el marco del proyecto IA400315 “Historiografía filosófica y olvidos: el caso de la renacimiento”, que tiene como responsable la misma Dra. Rodríguez.

Deseo también agradecer a Irmgard Männlein-Robert, directora del Philologisches Seminar de Tubinga, quien puso a mi disposición todos los recursos de su Departamento en el año de estancia

que he efectuado en la Eberhard Karls Universität, desde julio 2014 hasta julio 2015, invitándome además a presentar una versión muy temprana de mi proyecto de tesis en el marco de su seminario de investigación (Forschungskolloquium). Agradezco de manera especial también a su asistente, Oliver Schelske, a hora en la Ludwig Maximilians Universität de Múnich, por su extrema amabilidad y también por haber tolerado mi presencia, no siempre muy apropiada, en algunos de sus cursos y seminarios de licenciatura.

Agradezco a Sylvia Berryman, de la University of British Columbia, por haber leído y comentado una de las últimas versiones de este trabajo, así como por el apoyo que me brindo en varios proyectos indirectamente relacionados con mi disertación. Por estas mismas razones expreso también mi gratitud a David Konstan, de la New York University, cuyas investigaciones acerca de los sentimientos en el mundo antiguo han sido y siguen siendo una constante fuente de inspiración para mi trabajo. Agradezco en fin el profesor Armin Geertz, de la Universidad de Aarhus, por las importantes indicaciones bibliográficas que me ha comunicado sobre ciencias cognitivas y estudios cognitivistas a la religión. La versión final de este trabajo refleja un cierto interés hacia su enfoque (*biocultural approach*), así como hacia otras propuestas teóricas en el marco de la *cognitive science of religion* (CSR).

A pesar del enorme atractivo que estos recientes desarrollos teóricos ejercen sobre mi investigación, el presente trabajo no expresa todavía una posición clara y autónoma al respecto. Mi conocimiento de la CSR es reciente y está todavía lejos de ser exhaustivo. Desde el punto de vista metodológico, esta situación ha llevado a una superposición y a un ajuste gradual, no siempre muy límpido y coherente, de los nuevos estímulos teóricos con las viejas fuentes de inspiración (en particular, los trabajos de É. Durkheim, R. Otto, W. James y W. Burkert). Entrego mi trabajo a los lectores siendo bien consciente de estos límites.

Gracias también a Nazyheli Aguirre De la Luz, doctoranda en el Instituto de Investigaciones Filológicas, quien ha efectuado la corrección de estilo de este trabajo, proporcionando además los criterios de transliteración del griego al castellano, las abreviaturas de las obras platónicas, así como otras sugerencias para mejorar la forma del texto.

Deseo finalmente agradecer al personal de las bibliotecas que ha tenido un valor estratégico para la realización de este trabajo: Luz María (Lucy) en el Instituto de Investigaciones Filológicas; el Mtro. Miguel Gama Ramírez en el Instituto de Investigaciones Filosóficas; Martín, Jesús (Chuy) y Salvador (Chava) en la biblioteca del ITESO de Guadalajara; Helga Heim en la biblioteca del Philologisches Seminar de Tubinga.

La deuda mayor, sin embargo, la tengo con mi familia, con mi madre, Mauda, mi padre, Alessandro, y sobre todo con mi esposa, Verónica, a quien dedico este trabajo: sin ella, su amor, su fuerza y su paciencia, simplemente no hubiera sido posible llevar a cabo ni una sola hoja de este trabajo, cuya redacción ha empezado con el nacimiento de nuestro primer hijo, Matteo, y terminado con el nacimiento del segundo, Claudio. Gracias.

Pietro Montanari, octubre 2017



## Transliteración

Presento en seguida los criterios que he respetado en la transliteración de las vocales del griego al español:

$$\tilde{\alpha} = \hat{a}$$

$$\tilde{\iota} = \hat{i}$$

$$\tilde{\upsilon} = \hat{u}$$

$$\tilde{\eta} = \hat{e}$$

$$\acute{\eta} = \acute{e}$$

$$\grave{\eta} = \grave{e}$$

$$\eta = \bar{e}$$

$$\tilde{\omega} = \hat{o}$$

$$\acute{\omega} = \acute{o}$$

$$\grave{\omega} = \grave{o}$$

$$\omega = \bar{o}$$

La *i* ota s ubscrita h a s ido s iempre m antenida y puesta a l ado derecho de l a v ocal. A gradezco Nazyheli Aguirre De la Luz para la indicación de estos criterios.

Las obras son generalmente citadas en cursiva, excepto cuando aparecen en forma abreviada antes de la indicación de un pasaje textual.

## 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

## ÍNDICE GENERAL

Agradecimientos	iii
Transliteración	vii
Abreviaturas	viii
Índice general	ix
Índice sistemático	xi
<b>Introducción general</b>	<b>1</b>
<b>PARTE I El sentimiento de vulnerabilidad y sus defensas</b>	
Introducción	37
Capítulo 1. Casualidad y contingencia	48
Capítulo 2. La violencia y el mal	77
Capítulo 3. Defensas contra el mal	127
Capítulo 4. Flujos	179
Conclusiones	192
<b>PARTE II Proximidad y lejanía entre el hombre y la divinidad</b>	
Introducción	205
Capítulo 5. El “comercio” con el dios	214
Capítulo 6. El dios hostil	221
Capítulo 7. El sentimiento del umbral	231
Capítulo 8. El dios amigo	254

Capítulo 9. Invocaciones y oraciones	275
Capítulo 10. Ateísmo e incredulidad	294
Capítulo 11. Inefabilidad y conversión	308
Conclusiones	336
Bibliografía	341

## ÍNDICE SISTEMÁTICO

### **Introducción general**

§i. (Nuestros trabajos anteriores y preparatorios al presente)	1
--	---

### ***Objetivos principales***

§ii. (Primer objetivo del trabajo)	2
§iii. (Contenido de las dos partes que lo componen)	3
§iv. (Originalidad del trabajo)	4
§iv(b). (Nuestro enfoque general acerca de religión y religiosidad)	5
§vi. (Segundo objetivo del trabajo)	7
§vi. (Porque nos enfocamos en particular en las <i>Leyes</i> )	13

### ***Nexo lógos-páthos y felicidad***

§vii. ( <i>Páthos-páskhein</i> )	14
§viii. (El nexo <i>lógos-páthos</i> y la felicidad en Platón)	16
a. Una razón apasionada	17
b. La felicidad del sabio	18
c. Matices ( <i>híleos</i> )	20
§ix. (Dimensión social y comunicativa del <i>páthos</i> )	22

### ***Analogía y anagogía***

§x. (Un ejemplo de anagogía en Platón)	23
§xi. (Nexo con el uso platónico de la analogía)	25
§xii. (El sentimiento como sustrato afectivo del texto)	26
§xiii. (¿Cuáles son los sentimientos considerados en este trabajo?)	30

## PARTE I El sentimiento de vulnerabilidad y sus defensas

---

### *Introducción*

§1. (Las nociones de amenaza y defensa)	37
§1B. (La secuencia básica)	40
§2. Léxico o semántica de la defensa (en Platón)	42
§3. (Complejidad de la relación entre amenaza y defensa)	45
§4. (Amenaza y defensa como condición básica de la religiosidad)	45
§5 (Carácter mental y social de la defensa)	46

### CAPÍTULO 1. CASUALIDAD Y CONTINGENCIA

#### *Týkhē-týkhai*

§5. (Ambigüedad semántica de <i>týkhē</i> )	48
§5B. (Ambigüedad e intelectualización del término)	49
§6. (Lg. IV 709a-d: un pasaje dramático)	50
§7. (Neutralizaciones de <i>týkhē</i> )	51
§8. (Otros ejemplos)	53
§9. Una tercera opción: el confinamiento de <i>týkhē</i>	54

#### *Otras nociones que implican la casualidad*

§10. (Introducción)	56
§11. <i>Theía moîra</i>	56
§12. <i>Tékhnai</i>	57

#### *Matemáticas (§13-17)*

§13. (Pasajes sobre las matemáticas)	60
§14. (Función propedéutica de las matemáticas)	61
§15. La competencia metrática	62
§16. (Inconmensurabilidad)	66
§17. <i>Klêros</i>	68

#### *Kairós (§18-21)*

§18. ( <i>Kairós</i> : sentido platónico y sentido general anterior a Platón)	69
---	----

§19. <i>Kairós</i> como medida	72
§20. La oración del filósofo	73
§21. <i>Kairós</i> como crisis	74
CAPÍTULO 2. LA VIOLENCIA Y EL MAL	
§22. (Introducción general)	77
§23. Consecuencialismo ético	79
§23B. (“Theological incorrectness”)	82
<i>Amathía</i>	
§24. (Términos general de la cuestión)	83
§24B. Tendencia a la evocación	84
§25. La ignorancia buena	87
§26. El mal como ignorancia	89
§27. (El mal-ignorancia como noción intelectualizada)	91
§28. ¿Y si fuera toda una mentira?	92
§29. El mal como impiedad	95
§30. Vehemencia religiosa	98
<i>Estructura psíquica desbalanceada (§31-33)</i>	
§31. Pesimismo y realismo religioso	100
§32. El mal y la educación	103
§33. La <i>amathía</i> como categoría jurídica	104
§34. El mal como fuerza cósmica	105
§35. El mal como herencia	107
§36. Difusión y profundidad del mal	108
§37. El mal como imitación y la <i>asimilación al mal</i>	109
a. El principio de similitud	112
b. Imitación como función de la competencia	115
c. Metensomatosis	116
§38. El futuro como regreso al antiguo caos	119

§39. Recapitulación	122
§40. El papel del mal en la conversión religiosa (W. James)	123
§40B. Más allá de James	126
CAPÍTULO 3. DEFENSAS CONTRA EL MAL	
§41. (Introducción general al tema)	127
§42. Catástrofes	127
§43. Edades áureas y nostalgia	128
§44. El tirano ordenado y la exasperación del miedo	131
<i>Defensas integrales contra la violencia</i>	
§45. <i>Dikē</i>	139
§46. Sumisión (y asimilación al dios)	142
§47. El hombre-títere	143
§48. <i>Prónoia</i> (y <i>epiméleia</i> )	145
§49. Dependencia y presciencia	146
§50. R. Otto y Hegel	147
§51. Regresión a lo animal	148
<i>La ley (§52-57)</i>	
§52. (Términos general de la cuestión)	150
§53. La ley-razón	150
§54. Totalidad de la ley	152
§55. <i>Mē kineîn</i>	154
§56. La ley-canto ( <i>nómos-ōidē</i> )	156
§57. Implicaciones de la asociación con la música	157
<i>Grietas en las defensas mayores</i>	
<i>Libertad (§58-62)</i>	
§58. Libertad como indeterminación	158
§58B. (Libre albedrío: ilusión, norma, sentido común)	159

§59. Libertad y temor	161
§60. La libertad imposible	162
§60B. La libertad del dios	164
§61. La paradoja de Judas	166
§62. La culpa	168
§63. Una infracción política al orden divino	170
§64. Otra infracción: el derecho de la fuerza	172
§65. Platón... realista	176
CAPÍTULO 4. FLUJOS	
§66. <i>Flux y flow</i>	179
‘ <i>Heraclitismos</i> ’ (§67-68)	
§67. (Pasajes relevantes)	181
§68. ( <i>Crátilo y Teeteto</i> )	182
§69. El flujo como metáfora dominante	183
<b><i>Flujos e Ideas en las Leyes</i></b>	
§70. (Flujos)	184
§71. Ideas	186
§72. Nivel superior (“upper level”, Thesleff)	189
§73. La amenaza... ¿en el mundo inteligible!	190
<i>Conclusiones</i>	
§74. (Recapitulación sobre amenaza y defensa)	192
§75. ¿Tres grados de persuasión?	193
§76. Defensas integrales	193
§77. Grietas	194
§78. Defensas parciales	194
§78B. (Nostalgia)	195
§79. Defensas críticas	195

§80. (Recapitulación)	196
§81. Un contraste fundamental	196
§82. (Otras causas de ambigüedad semántica en Platón)	200

## **PARTE II Proximidad y lejanía entre el hombre y la divinidad**

---

### *Introducción*

§1. Distancia y aproximación	205
§1B. (Antropomorfismo)	208
§2. Sumisión jerárquica y modelo celeste	208
§3. Dialéctica de lo sagrado	211

### CAPÍTULO 5. EL “COMERCIO” CON EL DIOS

§4. (Planteamiento de la cuestión)	214
§5. (Pasajes relevantes)	215
§6. (Propiciar el buen humor del dios: <i>híleos</i> )	217
§7. (Tradicionalismo irónico)	218
§8. (Interioridad y exterioridad: una oposición despistante)	219

### CAPÍTULO 6. EL DIOS HOSTIL

§9. (Miedo y religiosidad)	221
§10. El dios que se aleja	222
§11. El dios que castiga	223
§12. La ira del legislador y de los muertos	225
§13. El dios que lastima	226
§14. (Conclusiones)	230

## CAPÍTULO 7. EL SENTIMIENTO DEL UMBRAL

§15. (Planteamiento de la cuestión)	231
§16. Incertidumbre y aporía	232
§17. (Mayor asertividad en las <i>Leyes</i> )	235
§18. (Metáforas para la asperidad, el cansancio y el dolor)	236
§19. La fascinación del secreto	237

### ***Precariedad y certeza de la verdad***

§20. Conocimiento precario vs. conocimiento cierto	238
§21. Inteligibilidad vs. inefabilidad	240
§22. Aproximación vs. exactitud	241
§23. (Recapitulación: omnisciencia y dependencia)	243
§24. Verdad <i>by chance</i>	244

### ***Filosofía e iniciación***

§25. Connotación iniciática de la filosofía	245
a. Directa	245
b. Indirecta	247
§26. La ambigüedad platónica frente a misterios e iniciaciones reales	248
§27. “Transposiciones”	250
§27B. Elitismo	251

## CAPÍTULO 8. EL DIOS AMIGO

§28. (El dios ocioso en Platón)	254
§29. Cuidado paterno	255
§30. (Padre)	256
§31. (Amo)	257
§32. El dios que juega	258

### ***Piedad (§34-41)***

§33. (Cercanía de Platón a la religiosidad popular)	260
---	-----

§34. (Piedad hacia los símiles)	261
§35. (Preceptos consecuentes)	262
§36. <i>Homoíōsis theōi</i>	263
§37. La asimilación no tiene nada de místico	264
§38. (Piedad hacia los disímiles)	265
§39. <i>Katabáinein</i>	267
§40. (Categorías sociales particulares)	268
§41. (Tres ejemplos de rechazo de la piedad)	269
a. (Lg. VI 757e)	269
b. ( <i>Apología</i> y <i>Fedón</i> )	269
c. (R. X 604e-605b)	271
§42. El dios viviente	272

## CAPÍTULO 9. INVOCACIONES Y ORACIONES

§43. Oración como alabanza	275
§44. Oración como gozoso contagio	277
§45. Oraciones rituales públicas	279
§46. (Funciones sociales de la oración pública)	281
§47. (Tradicionalismo platónico)	282
§48. Invocaciones propiciatorias	284
§49. Función apotropaica y purificadora	285
§50. Verecundia	286
§51. Oración y deseo	289
§52. Plegaria íntima (esencial, socrática)	291
§53. (De nuevo contra la oposición interioridad-exterioridad)	292

## CAPÍTULO 10. ATEÍSMO E INCREDELIDAD

§54. (Introducción general a la cuestión)	294
§55. (Ateísmo funcional)	296

## ***Apistía***

§56. (Desconfianza en los cuentos tradicionales)	297
§57. (Fe y argumentación)	297
§58. ( <i>Pístis</i> )	299
§59. (La incredulidad en el marco de la ciencia platónica)	299
§60. (La <i>apistía</i> como enfermedad del alma)	300
§61. (El drama de la fe en el <i>Fedón</i> : Simmias)	302
§62. (El drama de la fe en el <i>Fedón</i> : Sócrates)	304
§63. (Conclusión)	306

## **CAPÍTULO 11. INEFABILIDAD Y CONVERSIÓN**

§64. (Problema en la comunicación de la creencia)	308
§65. (Contenido del capítulo)	309

### ***El problema de la inefabilidad***

§66. (Dimensión racional, emotiva y social de la dialéctica del filósofo)	309
§67. Inefabilidad fuerte	310
§68. (El riesgo irreligioso de la inefabilidad fuerte)	312
§69. Inefabilidad relativa	315
§70. (El límite del lenguaje natural...)	316
§71. (...y su superación mediante la razón)	318
§72. (Recapitulación: §69-71)	320
§73. Inefabilidad como incomunicabilidad	320
§74. Incomunicabilidad como imposible anticipación	322
§74B. La ciencia es experiencia de la verdad	323
§75. Recapitulación acerca de la inefabilidad	323

### ***El espacio de la conversión***

§76. (Planteamiento de la cuestión)	324
-------------------------------------	-----

§77. <i>Metastrophé</i>	325
§78. (Pasividad del proceso de conversión)	327
§79. (Los supuestos pasajes ‘místicos’ en Platón)	328
§80. (Tres pasajes sobre el <i>instante</i> de la conversión)	330
§81. (W. James acerca de la conversión)	332
§82. (Recapitulación acerca de la conversión)	334
<i>Conclusiones</i>	
§83. Sinopsis de la segunda parte	336
<b>Bibliografía</b>	341

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



## INTRODUCCION GENERAL

i. El trabajo que presentamos es el resultado de una investigación mucho más amplia sobre la influencia de la religión en la obra platónica que incluye los siguientes textos:

— Un glosario o *Léxico conceptual* (de alrededor 150 cuartillas), donde hemos reunido y comentado los términos más relevantes que, en las *Leyes*, denotan el fenómeno religioso en sus varios aspectos (e.g. ritual, político-jurídico, e intelectual).

— Una colección de los pasajes platónicos más relevantes acerca de religión, arte, psicología y política, que abarca toda la obra platónica, incluyendo las *Cartas* y los apócrifos (*Pasajes platónicos*, 305 cuartillas).

— Una colección de ensayos (de alrededor 300 cuartillas), escrita en el verano del 2015, a la que nos referimos en la bibliografía como *Collected Essays* (Montanari 2015).

— Un largo capítulo (más de 100 cuartillas), que hubiera debido figurar como la tercera parte de este trabajo, dedicado a investigar los aspectos sociales e institucionales de la religiosidad platónica y las premisas normativas sobre las que se fundamentan.

Debido a razones de espacio, no podemos ilustrar los principales alcances de estas contribuciones, que constituyen la base sobre las que se ha desarrollado el presente trabajo, así como no podemos reproducir los siete apéndices que aparecen en la versión final de nuestra disertación.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Los capítulos de nuestros *Collected Essays* tienen como objeto los siguientes argumentos: 1. Nexo *lógos-páthos* en Platón; 2. La dimensión de interioridad en Platón; 3. La polisemia de la *epiméleia* en el Sócrates platónico; 4. El procedimiento anagógico en Platón; 5. La polifonía en el teatro filosófico de las obras platónicas; 6. Las incoherencias del procedimiento anagógico en Platón; 7. Las varias nociones de “alma” en Platón; 8. Una crítica de la fenomenología de R. Otto cuando se aplica al estudio de Platón; 9. La noción de conversión en W. James y su utilidad en el estudio de Platón.

Los apéndices que aparecen en la versión definitiva de nuestra disertación tocan los siguientes temas: 1. Complejidad de la posición platónica acerca del arte, la música en particular; 2. Manipulación de las creencias, engaño y mentira; 3. La vergüenza como miedo al juicio de la comunidad; 4. Contra las interpretaciones funcionalistas y sistemáticas del mito en Platón; 5. Sexualidad; 6. El miedo a la muerte; 7. Prejuicios acerca de la interioridad y de su nacimiento.

## *Objetivos principales*

ii. La finalidad de este texto es demostrar que Platón es un pensador religioso. Desde nuestra perspectiva, esto significa por lo menos dos cosas: en primer lugar, que los textos platónicos expresan un sustrato religioso (religiosidad, sentimiento religioso), y, en segundo lugar, que este sustrato tiene consecuencias sustanciales sobre el discurso filosófico de Platón, del cual no es posible separarlo.

Podría parecer algo totalmente innecesario por su auto-evidencia, pues, efectivamente, es incuestionable que la reflexión teológica tenga una función central y estructure la especulación platónica a lo largo de casi toda su producción literaria. El contenido de esta especulación –por ejemplo, alrededor del bien, de las Ideas, del alma, del cosmos y de un Demiurgo creador– presupone con toda evidencia una “filosofía religiosa” (Des Places). Ahora bien, respecto a lo anterior cabe preguntar, ¿es suficiente que exista una especulación teológica (i.e. que se hable a menudo de temas religiosos, como dios, alma, castigo divino, reencarnación, etc.) para que un pensador pueda ser definido como *religioso*? Desde este punto de vista, de hecho, parece aumentar la incertidumbre de la comunidad científica. Varios autores creen que Platón es un pensador íntimamente religioso y hasta un verdadero místico, actual o potencial.<sup>2</sup> Otros, por el

---

<sup>2</sup> Historiadores de la religión griega como Eduard des Places y Walter Burkert interpretan a Platón como un pensador esencialmente religioso. Des Places 1969, pp. 245-259; Burkert 2007, pp. 425-429. Eric Dodds, por su parte, pone de relieve los aspectos más arcaicos de la religiosidad platónica, relacionándola con el chamanismo. Escribe: “Plato [...] cross-fertilised the tradition of Greek rationalism with magic-religious ideas whose remoter origins belong to the northern shamanistic culture” (1957, p. 209). La tesis de Dodds sobre las influencias chamánicas en la cultura griega ha sido parcialmente criticada por Bremmer (2002, p. 38 ss). El compromiso platónico con la religiosidad tradicional es subrayado por E. des Places (op. cit.) y, sobretudo, por Glenn R. Morrow (1960). En el *Dictionnaire* de las religiones de Eliade y Couliano se incluye a Platón y al Platonismo en el apartado de la religión griega (1990, 15.3.3, pp. 169-171). Guthrie relaciona la teoría de las Ideas con un contenido religioso y trascendente, en particular, en los diálogos del periodo intermedio (1975, vol. IV, p. 116 ss). Erwin Rohde (1948, p. 250 ss), R. Otto (1996, p. 126) y Simone Weil (1952, p. 78) hablaban explícitamente de un misticismo en Platón. Ernst Cassirer afirmaba que en Platón existe “un anhelo profundo a la *unio mystica*”, pero añadía que este *élan* es templado por un esfuerzo constante hacia la rigurosidad lógica (1996, p. 77 s). Paul Friedländer (2004) reconocía una tendencia mística en Platón (huir del mundo), pero creía que esta tendencia fuera dominada por una disposición contraria y típica de los clásicos. Alfred E. Taylor comparaba el discurso de Diotima en el *Simposio* a la “vía mística” de Buenaventura y Juan de la Cruz (Taylor 1968, p. 351). También Thomas M. Robinson parece compartir la idea del misticismo platónico, que asocia con las vivencias místicas del mundo cristiano-medieval (Robinson 1995, p. 50). Görgemanns observa el aspecto indisolublemente mezclado de la mitología

contrario, dudan que Platón, pese a la insistencia con la que aborda motivos asociados con la religión, sea un hombre devoto, por lo menos en el sentido tradicional de la palabra. Algunos, incluso, niegan abiertamente que la religiosidad sea un aspecto importante en la obra de Platón.<sup>3</sup> En general, la comunidad científica al ocuparse de Platón se interesa mucho más en los aspectos estrictamente filosóficos (éticos, pedagógicos, lógicos, epistemológicos) que en el sustrato religioso de su obra. Entonces, surge la duda de cómo es posible afirmar o negar que Platón es un pensador *religioso*, que su filosofía es *religiosa* (etc.), cuando no sabemos exactamente qué queremos decir con este adjetivo. De ahí que nuestro trabajo busque proporcionar una respuesta, posiblemente satisfactoria, a esta cuestión.

iii. La respuesta que proporcionamos se articula en dos argumentos, que corresponden a las dos partes que componen nuestro trabajo. En la primera parte, argumentamos que la religiosidad platónica se caracteriza por la centralidad que en los textos adquieren amenazas como el temor a la contingencia, al desorden, a la ausencia de sentido, a la violencia que puede en cualquier

---

Platónica, donde convergen elementos filosóficos, alegóricos, místicos y escatológicos (2010, p. 62 ss). En este trabajo, aunque subrayamos la importancia de la religiosidad en Platón, excluimos que esta sea de tipo místico (infra I §50, II §37, 80).

<sup>3</sup> Que la devoción platónica consista esencialmente en la religiosidad intelectualizada (*sui generis*) de un filósofo es sugerido por muchos autores. Por ejemplo, Giovanni Reale, en su nota a Ti. 40d ss (Reale 2000, p. 283, n. 71), y Holger Thesleff (2009, p. 400) sugieren no tomar muy en serio las posturas tradicionalistas del texto platónico (al contrario de estos autores, en la segunda parte de nuestro trabajo otorgamos a estas posturas una importancia primordial y distinguimos entre un tradicionalismo irónico, II §7, y otro serio, II §47). Fronterotta considera que el aspecto religioso es, en Platón, un simple “sviluppo eventuale” del aspecto epistemológico (Fronterotta 2001, p. xvii). David Konstan, por su parte, no parece tomar muy en serio la religiosidad platónica, de tal suerte que equipara la calidad de su sentimiento religioso con la de Aristóteles (Konstan 2001, p. 112). Se debe observar que, a excepción del *Eutifrón*, dedicado a la definición de lo santo, y del *Fedón*, dedicado a demostrar la inmortalidad del alma, Platón no escribió una obra que esté por completo dedicada a una cuestión religiosa. Las cuestiones religiosas son, más bien, diseminadas en cada una de sus obras. Ahora bien, lo anterior es correcto sólo en parte, pues, en realidad, depende en gran medida de la manera moderna, intimista y espiritualizada de considerar la religiosidad y de entender la religión como una ‘esfera’ social separada de otras (e.g. la política, el derecho, el arte, etc.), visión que choca profundamente con la realidad griega y, en particular, con la visión platónica. Bastaría recordar que la palabra griega más importante para denotar una amplia serie de fenómenos religiosos es *nómos*, término que remite a ámbitos sociales que hoy consideramos muy distintos (religioso, jurídico, político e, incluso, musical). De modo que, como acertadamente señala Schäfer, un hombre no religioso equivale, en el contexto político griego al que pertenece Platón, a un hombre incapaz de establecer lazos con la comunidad (Schäfer 2007, p. 237), es decir, a un hombre sin ciudad. Este sentido político de la religiosidad griega antigua, sobre el que buena parte de la filosofía política moderna ha puesto con razón tanto énfasis, se vuelve cada vez menos relevante después de Aristóteles y en el platonismo posterior.

momento irrumpir en la vida de hombres, familias y grupos sociales. Desde esta perspectiva, el discurso platónico se presenta como una reacción mental defensiva, comprobada por un léxico y una semántica de la defensa, que tiene por finalidad conjurar estas amenazas mediante el empleo de distintas estrategias argumentativas. Este tipo de temor a la complejidad del mundo y a la abertura de la acción humana, con la consiguiente articulación mental de un mundo simplificado, lleno de sentido, donde la acción humana aparece enteramente predeterminada, constituye un primer aspecto fundamental de la religiosidad platónica. Sin embargo, este aspecto adquiere una connotación religiosa más clara en presencia de una segunda componente característica, a saber, la dinámica de acercamiento y alejamiento recíproco entre divinidad y hombre que es posible observar en los textos platónicos. Esta dinámica, en las varias formas que adquiere dentro de las obras platónicas, constituye el objeto de la segunda parte de nuestro trabajo. Si no existiera una comunicación recíproca y emotivamente cargada entre hombre y divinidad, concebida en analogía con una relación intersubjetiva, carecería de sentido hablar de un sentimiento religioso. En Platón, sin embargo, hay evidencias abundantes que no sólo comprueban la presencia de esta dinámica, sino su significado substancial, no meramente metafórico y literario.

iv. En resumen, según nuestra perspectiva, Platón puede ser definido como un pensador religioso y su articulada especulación psicológica y teológica como una filosofía religiosa en virtud de dos aspectos dinámicos, mínimos pero fundamentales, que constituyen el sustrato religioso de su discurso: (1) existe un cierto temor, una cierta ansiedad (*existencial*, como la define Scott Atran), y una respuesta mental defensiva que trata de neutralizarla o contenerla de una manera emotivamente satisfactoria; (2) existe una relación entre hombre y divinidad que se construye en analogía con la relación interpersonal, con implicaciones sentimentales que prevén acercamientos y alejamientos recíprocos de vario tipo. Durante los años en que nos hemos ocupado de este autor, no hemos podido encontrar una sola obra crítica que abordara la

cuestión desde la perspectiva que planteamos en este trabajo, es decir: ¿Cuál es el sustrato religioso de la filosofía platónica? ¿Y cómo este sustrato influye la formulación de los conceptos filosóficos? El lector encontrará mayores detalles sobre estos dos aspectos de la religiosidad en las introducciones a las dos partes de nuestro trabajo.

iv(b). Desde nuestra perspectiva, como el lector se dará cuenta, los dos aspectos mencionados, aunque tengan un peso manifiesto en el caso de Platón, no son ni los únicos importantes en el estudio de sus textos (existen otros aspectos notables de la religiosidad platónica que no analizamos en este trabajo) ni son los que necesariamente más cuentan en relación al análisis del sustrato religioso en general.

En el estudio de la religión, a nuestro juicio, es necesario mantener un enfoque pluralista, abierto a la consideración de varios factores influyentes (e.g. mente-cerebro, cuerpo, lenguaje, sociedad), así como a la interacción de varios niveles analíticos (e.g. psicológico, ecológico, narrativo, político), distinguiendo con cuidado, además, entre los diferentes contextos históricos y culturales (Geertz 2010b). En general, pensamos que no existe una sola explicación de algo que pueda definirse como “fenómeno religioso” o “religión”, sino que la respuesta depende en gran medida del objeto que estudiamos y del nivel analítico en que nos colocamos.

Asimismo, en el estudio de la “religiosidad” (de la mentalidad religiosa, del sustrato religioso que actúa en un individuo) no existe a nuestro juicio algo –un *quid*– que es específicamente religioso y que explica la religiosidad mediante una teoría general; existe, más bien, la manera en que “toda mente humana funciona” (Boyer 2002, p. 2), o, mejor dicho, existen ciertas combinaciones significativas entre procesos o programas mentales que caracterizan la especie humana como tal, que todo mundo posee y usa diariamente.\* Se trata de un “deflationary

---

\* En la explicación de Pascal Boyer (2002, 2003), por ejemplo, las creencias religiosas derivan de la combinación entre las inferencias automáticas (inconscientes) llevadas a cabo por la mente humana, con base en una “ontología intuitiva” (Boyer, Barrett 2005) que es inherente a ella, y una limitada violación de la intuición natural, que puede consistir ya sea en la eliminación de una propiedad natural (e.g. un ente sin un cuerpo) o en la añadidura de una propiedad contraintuitiva a un ente natural (e.g. un árbol que escucha

account of religion” (Boyer, Bergstrom 2008), con base en el cual los fenómenos religiosos son explicados mediante procesos que operan de la misma manera también en otros contextos (no religiosos). Por esta razón el fenómeno religioso es definido como “by-product” del proceso evolutivo (Boyer 2004). Esto reduce mucho la distancia entre la religiosidad y “el pensamiento de sentido común” (*commonsense thinking*), restando valor a interpretaciones que exaltan lo específico de la religión y del sentimiento religioso.

El carácter defensivo de nuestras reacciones mentales, por ejemplo, no es en absoluto un aspecto exclusivo de las creencias religiosas, puesto que, en último análisis, está relacionado con fenómenos mentales ordinarios y universales, como la necesidad de conservar la autoestima y el apego “obstinado” a las creencias que nos hemos plasmado en el pasado (Fine 2006; Greenberg, Arndt 2012). La misma creencia en actores sobrenaturales e invisibles, así como en nuestra interacción con ellos, no parece en absoluto ser característica exclusiva de una mentalidad religiosa, puesto que un número enorme de personas, aun sin ser religiosas, creen en la existencia de OVNI, fantasmas y espíritus de los muertos, así como en la posibilidad de una interacción concreta con ellos. Las creencias contraintuitivas, la credulidad, la sobrevaloración de las causas fenoménicas, la habilidad metarepresentacional, la teoría de la mente, la cognición en *decoupled mode*, el *gossip*, el *imprinting*, el potencial mnemónico, y muchos otros, son factores cuya importancia psicológica es universal, sin importar cuál sea la creencia de un individuo. Lo más importante es observar cuáles son las combinaciones específicas que estos factores adquieren en una mentalidad religiosa, o también en qué medida una mentalidad religiosa pueda alejarse de estas combinaciones típicas y emprender un camino religioso original (Pyysiäinen 2009).

Autores como Scott Atran comparten muchos aspectos de este “deflationary account of religion”, pero insisten también en la importancia de las emociones y del control de las

---

nuestros discursos). Las representaciones mínimamente contraintuitivas parecen tener una evidente ventaja evolutiva, puesto que, bajo ciertas condiciones, son recordadas con más facilidad y transmitidas con pocas distorsiones (Boyer, Ramble 2001; Atran, Norenzayan 2004, p. 723).

ansiedades –las ansiedades “existenciales” (muerte, enfermedad, catástrofes, dolor, soledad, injusticia, etc.)– en el estudio de las religiones:

Cognitive theories attempt to explain religious belief and practice as cultural manipulations of ordinary psychological processes of categorization, reasoning, and remembering [...]. They do not account for the emotional involvement that leads people to sacrifice to others what is dear to themselves, including labor, limb, and life. Such theories are often short on motive and are unable to distinguish Mickey Mouse from Moses, cartoon fantasy from religious belief. [...] In this “mentalist” tradition, the focus so far has been on cognition and culture; [but] religion cannot have a purely cognitive explanation that fails to take into account the social dilemmas motivating religious beliefs and practices (Atran, Norenzayan 2004, p. 714).

Nosotros compartimos totalmente estas observaciones y creemos que una definición mínima viable de la religiosidad –ya sea “tradicional” u “organizada”– tenga que incluir por lo menos los siguientes tres factores básicos: (1) creencias contraintuitivas en agentes supernaturales y en nuestra interacción con ellos, (2) un cierto control de la ansiedad que esta creencia conlleva, (3) dimensión social y comunitaria de las creencias (existencia de rituales públicos, sentido de pertenencia, aspecto social de los sentimientos, etc.).

v. Otra finalidad de nuestro trabajo, como ya mencionamos, es la de mostrar cómo la religiosidad, en Platón, tiene consecuencias sustanciales sobre el discurso filosófico, lo acompaña, lo orienta y lo plasma. De hecho, no sólo es necesario entender si y por qué la filosofía platónica es religiosa, por ejemplo siendo animada por algunas dinámicas psicológicas generales como amenaza-defensa y acercamiento-alejamiento, sino también cómo la religiosidad se descarga constantemente sobre la especulación, es inseparable de ella y contribuye a organizar (o desorganizar) la estructura fundamental del discurso a nivel normativo, la *norma* del discurso.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> En este trabajo empleamos el adjetivo *normativo* no sólo en relación a la afirmación de valores morales, sino, en general, para subrayar el carácter ampliamente prescriptivo y *nomotético* de la especulación

En este sentido, nuestro trabajo *sugiere* varias direcciones. En seguida mencionaremos las más importantes, aunque no todas analizadas con detalle en este trabajo. En la mayoría de los casos, como el lector podrá constatar, se trata de aspectos que relacionan el platonismo con una etapa más compleja –“axial” (Jaspers 2010, c ap. 1; Boyer, Baumard 2013), “organizada” (Boyer 2004)– de la historia de las religiones, con sus típicas acentuaciones morales e intelectuales. Estas acentuaciones *suplementan* las componentes tradicionales de la religiosidad *sin eliminarlas*. Lo que es típico, en la religiosidad de Platón, es justamente este doble estrato –teología más devoción tradicional, a argumentación teórico-reflexiva más argumentación práctico-intuitiva– del cual emergen continuas infracciones de la “theological correctness” (Barrett 1998, 1999; Slone 2004; infra, I §23B, II §47), es decir, de lo que acabamos de definir como la *norma* o el *nivel normativo* del discurso platónico.

1. La simplificación, es decir, la construcción de un mundo cerrado, lleno de sentido, donde todo tiene un papel claro y de finido, de acuerdo con un acentuado funcionalismo y normativismo (en Platón existen también componentes que resisten a este intento de simplificación y lo contradicen). Ver, infra: I cap. 1, §4, 45, 51.

2. El carácter paradójico de la reflexión sobre la libertad humana, que si, por un lado, es a veces afirmada como prácticamente necesaria, por otro, es normativamente neutralizada como imposible. Ver, infra: I §4, 51, 58 ss.

3. La construcción del discurso filosófico como un camino *lato sensu* iniciático, de liberación y purificación, que aspira a la superación de un umbral decisivo para la persona mediante pruebas difíciles, que apuntan finalmente a la adquisición de una ciencia cierta y sustraída a

---

platónica. Pensar, en Platón, significa en amplia medida llegar a poner normas, distinguir entre polaridades negativas y positivas (típicamente mal y bien, injusto y justo, feo y bello, etc.), prohibir las primeras y prescribir las segundas. De manera más general, la caraconomotética del discurso filosófico es uno de los aspectos más relevantes del mismo, tanto en la antigüedad como en la época moderna, aunque pocas veces es enfatizado. A pesar de varias tendencias críticas (existencialistas, pragmatistas, deconstructivistas), siguen permaneciendo fuertes los que definiríamos como mitos apologéticos (o *ideologemas*) acerca de la filosofía (e.g. pensar abierto, duda sistemática, destrucción de ídolos, orientación a la verdad, etc.).

toda p recariedad, pos eída por una e xigua elite que, p or e so mis mo, e stá le gitimada p ara gobernar. Ver, infra: I §12; II cap. 7, §25-27B.

4. El consecuencialismo ético, el utilitarismo y el hedonismo que caracterizan esencialmente la reflexión platónica sobre la acción humana y la dirigen por medio de la promesa de premios y la amenaza de castigos (aquí también existen tendencias contrarias, hacia un mayor formalismo y una deontología más rígida). Ver, infra: I §23, 27; II cap. 5, §31, 45;

5. El eudemonismo gnoseológico, es decir, el concebir la ciencia como una acción orientada a conseguir l a felicidad p ersonal y c olectiva, a sí c omo l a ve rdad c omo un e stado i nterior connotado en términos emocionales, i.e. la adquisición de una beatitud estable. Ver, infra: Intro. vii-ix; I §23, 25; II §6, 59, 60.

6. La adquisición de esta beatitud estable depende de la posesión de un conocimiento definitivo, cerrado, último, divinamente connotado; es únicamente al interior de este horizonte, de esta aspiración a una ciencia de finitiva, que hay que entender la abertura dialéctica del discurso platónico. Ver, infra: I §55; II §20, 22, 59, 60, 62.

7. El concebir el mal como una fuerza endémica, radical, substancial y activa, que constituye al hombre y a la naturaleza a nivel estructural (a pesar de que las racionalizaciones socráticas lo conciban en términos negativos, como ausencia del bien). Ver, infra: I cap. 2.

8. La fuerte función demostrativa otorgada a la analogía y a la metáfora, que en Platón son recursos argumentativos no sólo habituales, sino centrales, y muestran la importancia que todavía tienen en la organización de su discurso las funciones asociativas e intuitivas (aunque existan pasajes platónicos en que se denuncian con lucidez los riesgos de abuso o uso impropio de estos procedimientos). Ver, infra: Intro. §x-xi; I §23B, 37, 63, 69, 81; II 2, 16-18, 22-23, 25, 34, 47.

9. La centralidad que en la reflexión platónica, pese a fuertes tendencias en sentido contrario, adquieren el miedo en sus varias facetas; no sólo el miedo (positivo) a la violencia pública legítima, sino el miedo (negativo) a la violencia producida por la irracionalidad, el miedo a la

muerte, la vergüenza como temor al juicio de la opinión común, el sentimiento de verecundia, la angustia generada por las varias formas de castigo es católico, la creación de creencias colectivas *ad hoc* para estimular miedo moral y sumisión, la devota sumisión a la ley y al orden divino.<sup>5</sup> Ver, infra: I §1, 19, 20, 23, 30, 31, 43 (n. 140), 44, 46-47, 49-50, 55, 59, 64; II cap. 6, §36, 41(b), 45 (n. 142), 50, 61.

10. El énfasis sobre la educación y la socialización religiosas a partir de la edad más temprana, con lo cual se subraya la relevancia de *habitus* e *imprinting* en la estabilidad de las creencias, y, con eso, de la psique y de la ciudad. Ver, infra: I §32 s; II §46, 77, 82.

11. La tendencia sistemática a “psicologizar” las causas de los fenómenos (sean humanos o naturales, personales o impersonales), haciéndolos depender de la buena o mala constitución de una *psykhé*; definimos esta tendencia como procedimiento anagógico, o anagogía psicológica; otros la definen mediante términos como animismo, providencialismo, finalismo, mentalización, antropomorfismo (etc.), que implican la creencia contraintuitiva en una intencionalidad consciente. Ver, infra: Intro. §x-xi; I §24, 29, 48, 52, 60B, 63, 64, 81; §II 1, 1B, 47, 50, 51.

12. La institución de un doble nivel de realidad (dualismo metafísico), mediante el cual se separan y al mismo tiempo se busca relacionar los dos mundos, invisible y visible, divino y humano, “Cielo” y “Tierra”. Esto produce dos tendencias opuestas: a veces el dualismo conduce a enfatizar la trascendencia divina y afirma una absoluta separación entre “Cielo” y “Tierra”, mientras otras veces acentúa la mediación entre los dos mundos, natural y sobrenatural, y llega casi al borde del inmanentismo (aquí radica la importancia de la lectura hegeliana de Platón,

---

<sup>5</sup> La centralidad del miedo en Platón, confirma que la religión no sólo se encarga de resolver las angustias, sino también de producirlas. Pascal Boyer señala un punto crítico de gran importancia cuando afirma que la religión no se puede explicar con su sola función defensiva y ansiolítica (Boyer 2002, en particular cap. 1, pp. 18 ss). Es evidente, de hecho, que en muchos casos sus efectos psicológicos van en sentido contrario (ansiógeno) o, simplemente, en otras direcciones. Scott Atran, sin embargo, subraya que el control de la ansiedad es todavía la función más importante. Incluso los rituales iniciáticos más duros y angustiosos, nos dice, acaban siempre con una positiva exhibición de la aceptación social; el estrés es estimulado y propiciado hasta puntos críticos, pero finalmente sigue el momento del alivio y de la compensación (Atran, Norenzayan 2004, p. 16 ss).

que mencionamos a menudo en este y en otros textos). Ver, infra: Intro. §x-xi; I §12 (n. 32), 24B, 29 (n. 87), 37 (n. 116), 50, 66 (n. 227), 70-73, 81; II §2-3, 13, 42, 67, 75.

De los dos puntos anteriores deriva la abundancia de nociones mediadoras (como alma,<sup>6</sup> eros, ciencia, y otras) en las que se deposita la mayor ambigüedad semántica y valorativa del discurso, pues están encargadas de conectar los dos niveles de la realidad, “Cielo” y “Tierra”.

13. La presencia sistemática del punto de vista atea, contra el que el creyente (ya sea el teólogo o el devoto tradicional), en otras palabras, el ateísmo funcional, que es el resorte más común dentro de la esquizofrenia platónica (donde, sin embargo, existen también testimonios de un ateísmo crítico, a saber, no simplemente funcional a la afirmación de la creencia).<sup>7</sup> Ver, infra: I §7, 28, 29, 30, 40, 65, 81; II cap. 10, 67-68.

14. La construcción del sabio y de su racionalidad como un *doble* del dios y de la inteligencia divina (el sabio intenta homologarse al dios, ser como él, en la medida de lo posible, pero esto significa también que el dios es un doble del sabio, i.e. una proyección potenciada de como en Platón se concibe que el sabio tiene que ser); el sabio platónico como doble del dios, además, nos permite relacionar la doctrina platónica con un agente supernatural, a semejanza de lo que ocurre con las “cadenas” rituales (Barrett 2004; Pyysiäinen 2009, p. 40). Ver, infra: Intro. viii(c), xi; I 49, 54; II 6, 12, 33-38, 45 (n. 143).

15. El realismo pesimista, que es producido por el contraste percibido entre la norma (con sus estándares de muy difícil alcance) y la realidad; la percepción de este contraste, sin embargo, puede también llevar a un análisis más cuidadoso (aunque distorsionado) de la realidad,

---

<sup>6</sup> En Platón el alma es principio, al mismo tiempo, impersonal y personal, individual y cósmico, sin considerar muchas otras tensiones que caracterizan esta noción en Platón (ver Montanari 2015, cap. 7). El alma es noción mediadora, o *mediador* (Alston 1984, p. 4; 1991, p. 1), *ídolo* (Eliade 2000a, p. 99 s), es decir, el ‘objeto’ (que puede ser real o mental) donde se encuentra-revela la divinidad (hierofanía) o que de todas formas permite el contacto entre el hombre y la divinidad. La noción mediadora es el punto de máxima perturbación en todo discurso religioso, pues en él, como en cualquier templo o piedra, bosque o árbol sagrado, se manifiesta la dialéctica religiosa y se hace evidente la ruptura ontológica de la realidad, el dualismo que toda religión implica y produce.

<sup>7</sup> Sobre la noción de ateísmo funcional, que derivamos de William James y aplicamos de manera original al caso platónico, ver Montanari 2017b. Ver también I §40 y II §81.

asociándose de esta manera con la parte más analítica y reflexiva de la especulación platónica. Ver, infra: I §11, 23, 31, 36, 38, 40, 44, 65, 66 (n. 228); II § 82.

16. La tendencia marcadamente colectivista, o comunitarista, con una decidida preferencia para los factores que incentivan la producción de solidaridad social; Platón (así como, después de él, muchos otros autores, e.g. Aristóteles, Ibn Khaldún y É. Durkeim) enfatiza la capacidad que la religión tiene de contener la lógica del *self-interest* y producir una fuerte cohesión comunitaria (desde este punto de vista, las ideologías seculares parecen en desventaja, cf. Atran, Norenzayan, cit. p. 726) ; sin embargo, también existen en Platón fuertísimas tendencias individualistas. Ver, infra: Intro. vi, ix; I §37 (nn. 110, 112), 43, 52 (n. 187), 54-55 nn. 193, 194, 195), 62, 81 (n. 256); II §9 (n. 30), 11, 13 (n. 39), 18 (n. 69), 19, 39, 45-46, 50, 60, 82.<sup>8</sup>

La originalidad de la narrativa platónica como narrativa religiosa emerge de la combinación entre estos aspectos y contrastes, por lo general bastante comunes en muchos discursos religiosos, y otras componentes que son más peculiarmente platónicas (aunque no sean exclusivas), como el énfasis sobre la duda, la creencia como apuesta, la dimensión sagrada del juego y la necesidad de una cuidadosa demostración de las creencias.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Los varios aspectos que acabamos de mencionar han sido desarrollados de manera desigual en este trabajo.  
<sup>9</sup> El nexo fuerte entre demostraciones (*apódexis*) y fe (persuasión) es, sobre todo, evidente en el *Fedón*, véase, por ejemplo, las respuestas de Simmias a Sócrates (92c-d) y a Cebes (95b-c). El *lógon didónai* distingue la *epistēmē* de la *dóxa* (e.g. Smp. 202a, R. VI 504c ss), sea esta última verdadera o falsa. En el *Teeteto*, es Protágoras que, en una de sus imaginarias réplicas a Sócrates, reclama con fuerza la exigencia de la demostración frente a toda fácil *dēmēgoría* y *pithanología* (162e). La fe ha de basarse en la ciencia, éste es el mensaje que se quiere expresar. Los mismos mitos, a menudo, son presentados simplemente en función de una demostración (e.g. Plt. 269c, 273e ss). No obstante, en el *Timeo* se afirma que hay que obedecer al *nómos* antiguo de los poetas (40e), aun si hablan “sin demostraciones”, verisímiles o necesarias. Algunos autores, como G. R. G. Cole, interpretan este pasaje irónicamente (cf. supra n. 3) ; sin embargo, no hay elementos suficientes para poder concluir esto de manera contundente. ¿Dónde estaría en el texto el marcador irónico? La seriedad de la obediencia incondicional al *nómos* es demostrada, además, por la aceptación socrática de la condena. En un sentido más positivo, a menudo, los textos valoran muy positivamente la piadosa ignorancia de los antiguos hombres, que no necesitaban ni ciencia ni demostraciones para creer (ver infra, I §25, 28, 38, 43). Además, en varios textos de Platón, particularmente en las *Leyes*, las demostraciones se acompañan con un tono aseverativo, evocativo, o con una típica vehemencia religiosamente connotada (ver infra, I §24B, 30). En muchos casos no hay demostración alguna y la norma es simplemente aseverada. En la segunda parte del trabajo (II §47), interpretamos la coexistencia de estas dos modalidades o estrategias discursivas con base en la “dual process theory” formulada por Ilkka Pyysiäinen (2009, p. 5 ss).

vi. En nuestro trabajo dedicamos sin duda una atención privilegiada a una obra en particular del *corpus* platónico, las *Leyes*. Nuestra preferencia necesita una breve explicación. En contraste con una tendencia general de la crítica, que ha sido bien reconstruida y confutada por Francisco Lisi, las *Leyes* nos parece, quizá, la obra más importante del *corpus* platónico.<sup>10</sup> En ella se encuentran todas las tendencias mayores de la especulación platónica –por ejemplo, mediación y separación dualista, seriedad y juego, artificialismo racionalista y tradicionalismo, individualismo y comunitarismo–, así como casi todos los aspectos que definen la religiosidad de este filósofo, a saber, los que acabamos de mencionar (§iii, iv, ivb) con sus diferentes consecuencias (§v), más un tercero que, según nuestro estudio, es igualmente fundamental en la definición del sentimiento religioso: la mediación institucional, política y comunitaria.

Sin embargo, acerca de este último no profundizamos directamente en el trabajo. La religiosidad platónica, así como todo tipo de religiosidad, sería simplemente inconcebible sin la mediación que el lenguaje, la sociedad y las instituciones realizan, de modo que permite a los hombres practicarla normalmente entre ellos y comunicarse con la divinidad. La religiosidad nunca se resuelve en un místico coloquio vertical entre un hombre concreto y su divinidad, “Tierra” y “Cielo”, sino implica siempre y en cada momento la inserción en una comunidad, con su lenguaje, su sistema de valores y sus fines, sus instituciones y prácticas rituales concretas, al igual que con el conjunto emotivo que este condicionamiento conlleva (Geertz 2004). En Platón, además, el sentimiento mismo nunca es concebido como algo tan íntimo como para ser incomunicable (así lo entenderá buena parte de la tradición filosófica moderna relegándolo en la irracionalidad),<sup>11</sup> sino por ser esencialmente comunicable y socializado. Si

---

<sup>10</sup> 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, p. 20). Ver también infra, I §65, n. 221.

<sup>11</sup> Buena parte de la tradición filosófica moderna ha descalificado 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* (1975, §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, pp. 124-6). Si aceptamos esta posición normativa y nos situamos en esta perspectiva, tendremos que reconocer que el sentimiento no es filosóficamente rescatable, pues se trata de algo totalmente individual que queda más allá de cualquier representación racional, y en consecuencia ni siquiera tendría

los hombres no tuvieran *páthē* en común, dice Sócrates a Cálicles, sino que cada uno contara con el *suyopio* (*ídion*), no podrían comunicarse recíprocamente, pues el *páthos* es la *conditio sine qua non* de la comunicación humana (Grg. 481c ss). Esta dimensión social y mediadora del sentimiento seguirá siendo profundizada por Aristóteles<sup>12</sup> y constituye un aspecto crucial de los estudios cognitivos contemporáneos (Nesse 1990; Damasio 2000, 2010). De hecho, de una manera que es totalmente consonante con el último 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, p. 70). Platón, en todas sus obras, pero especialmente en las *Leyes*, presenta en cada momento el sentimiento religioso privado como un hecho fundamentalmente público —como *nómos*, es decir, ley, costumbre, institución, ritual y, al mismo tiempo, íntima persuasión en la importancia de estos aspectos *práxicos* del culto. En síntesis, la normatividad del discurso filosófico se manifiesta en las *Leyes* de una manera que podríamos calificar de descarada. La filosofía se resuelve casi por completo en tradición y en legislación (*nomothesia*). Por ello, esta obra resulta un terreno privilegiado para analizar la importancia ya sea del aspecto normativo o de la mediación social en la práctica filosófica.<sup>13</sup>

### ***Nexo lógos-páthos y felicidad***

vii. Por último, hay algunos aspectos conceptuales que es necesario aclarar previamente. Es preciso empezar con algunas consideraciones muy generales de semántica histórica, para luego

---

sentido ocuparse del sentimiento religioso en Platón. Sin embargo, existen filósofos modernos, que han valorado de manera diversa el sentimiento y su importancia en relación al pensamiento (e.g. Hume, Rousseau, Kierkegaard, Nietzsche y pragmatistas como William James). Acerca del nexo entre razón y emociones, ver Díaz 2007, p. 178 ss (donde hace una cita de Wittgenstein: “las emociones se expresan en pensamientos [...] Un pensamiento me suscita emociones”, p. 178). Por último, existen estudios neurológicos contemporáneos, que van en el sentido de una apreciación, experimentalmente connotada, de la centralidad del sentimiento en el pensamiento, de la emotividad en la cognición (e.g. Damasio 2000, 2006 y 2010 cap. 5).

<sup>12</sup> Balot 2006, p. 232.

<sup>13</sup> Ver supra, n. 4, e infra, I §54, n. 195.

insistir sobre el fuerte nexo que se instituye en Platón entre razón y sentimiento, lo que llamaremos *lógos-páthos*. En Platón *páthos* (*páthein*, *páskhein*) 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. Muy a menudo prevalece el sentido negativo tradicional, como dolor, pena, desgracia, hasta enfermedad (Lg. VII 790e s, X 908c) y castigo, en sentido jurídico común o sagrado.<sup>14</sup> 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 que es producida por ignorancia del bien, según la enseñanza socrática (ver infra, I §26). Por el contrario, la divinidad es siempre reparadora del mal (Lg. V 730a, IX 872e). Así son las cosas por naturaleza, *katà phýsin* (870e). El sentimiento religioso es afirmado, entonces, como una afección que es siempre positiva. Se trata de un cambio importante con respecto a la tradición anterior (ver Gould 1990, en particular la introducción). Desde Homero, de hecho, existe la asociación decisiva entre *páthein* y sufrimiento: el verbo indica por lo general 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 la actuación (*érdein*, etc.) y empieza también a ser asociado con algo bueno. Aparecen entonces los derivados nominales *páthos*, documentado por primera vez en Esquilo, y *páthēma* (un derivado anterior es *pénthos*, que significa duelo, pena). Todavía en época clásica, *páthos* es utilizado prevalentemente con connotación negativa o neutra (Konstan 2007, p. 3 s).

Como veremos en este trabajo, la racionalización ético-normativa de la pasión o vivencia religiosa que Platón lleva a cabo no logra neutralizar por completo el dolor y el sufrimiento que

---

<sup>14</sup> E.g. Lg. V 728c, 741c; 860b; 879b; 866b, en relación al miasma del homicidio; VI 767e: *tēn díkēn pátheîn*; IX 875d, XI 928c, 933d, XII 942a, 943b, 946d: *patheîn ē apotínein* (*ho pathôn* denota la víctima de un daño que exige reparación).

tradicionalmente se asocia con el horizonte de la vivencia religiosa. En estos residuos encontramos una prueba de la religiosidad platónica, puesto que, como continuamente apuntamos en este trabajo, la vivencia religiosa, en su anhelo de un estado mental y material de bienestar (liberación, purificación, redención, felicidad, etc.), implica a menudo el recuerdo de una polaridad negativa, i.e. a algún tipo de sufrimiento que ha sido vivido y superado (este aspecto lo desarrollaremos en el análisis posterior sobre el sentimiento del mal, el ateísmo funcional, la experiencia del umbral, el miedo, la conversión y otros aspectos).<sup>15</sup>

viii. Volvamos ahora al nexo *lógos-páthos*. Como explicaremos más adelante en el texto,<sup>16</sup> para Platón la razón (el aprendizaje, la ciencia, la adquisición del conocimiento verdadero) es concebida y sentida en amplia medida como un sentimiento (una pasión, *páskhein*), es decir como una reacción del sujeto frente a un estímulo externo que lo golpea y activa su respuesta. Para expresarnos de manera más directa, la razón no atestigua la autonomía del sujeto moral, como en el discurso filosófico moderno, sino su heteronomía,<sup>17</sup> en otras palabras, su dependencia de un poder divino, real y superior, que lo mueve y condiciona objetivamente hacia lo mejor. Por esto decimos que, en Platón, la razón está cargada de un *páthos* religioso, es sobre todo patémica.<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> Ver supra, n. 7.

<sup>16</sup> Ver, por ejemplo, I §47, II §74B, 78.

<sup>17</sup> Este énfasis en la heteronomía de la razón humana en cierto sentido acerca la especulación antigua (desde Homero hasta las filosofías de edad helenista) a las corrientes críticas de la época moderna, en particular al psicoanálisis y a la deconstrucción del subjetivismo moderno. La acción humana es sentida como el resultado de varias “tracciones” (*hélxeis*), que pueden llevarla hacia la racionalidad (un cierto equilibrio) o la irracionalidad. La razón misma es concebida como una entre estas tracciones.

<sup>18</sup> Refiriéndose a los diálogos eróticos, Burkert (2007) describe la búsqueda filosófica en términos de una verdadera “pasión que embarga al hombre por completo” (p. 427) y afirma que en Platón “conocimiento filosófico y experiencia religiosa coinciden” (p. 428). El racionalismo platónico implica una verdadera pasión religiosa. Dodds (1957) 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” (p. 212). Sin embargo, 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, Rohde (1948) da mayor énfasis a la “fe” platónica en la inmortalidad del alma que a los argumentos racionales proporcionados para demostrarla (p. 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).

(a) [Una razón apasionada.] En las *Leyes*, por ejemplo, el creer en la existencia de los dioses y la impiedad (*asébeia*) son ambos denotados como *páthos* (X 900b), es decir un sentimiento, una manera de sentir, un estado de ánimo (cf. igualmente 888c, *páthē peri theoús*). En el libro VII (804b), cuando el Ateniese se disculpa con el espartano Megilos por despreciar (*diaphaulízein*) las cosas humanas, afirma que estaba hablando “mirando y sintiendo al dios” (*pròs tòn theòn apidòn kai pathón*). Para los fines de este trabajo, resulta fundamental esta asociación entre sentimiento y religión. Aún más importante, sin embargo, es que esta vivencia religiosa, definida como *páthos*, es explícitamente asociada con la visión intelectual, el conocimiento y la inteligencia. Es así que, en el *Fedón* (79d), el entendimiento (*phrónēsis*) es definido como *páthēma* del alma y, más adelante, en la misma obra (73b), Simmias declara que debería *patheîn*, “experimentar”, el *lógos* del que habla Sócrates. Asimismo, en el *Cármides* se asocia la *sōphrosýnē* con un cierto tipo de percepción o sensación (*aísthēsis*, 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 como fin demostrar la infelicidad del tirano, se explica que el conocimiento es la especie más alta de deseo (*epithymía*) y placer (*hēdonē*), entre las tres que corresponden a la tripartición del alma; el filósofo, entonces, no solo es capaz de alcanzar la mejor vida y la más bella, sino también de experimentar el placer más dulce y libre de dolor (*hēdion kai alypóteron*, 582a, 583a). En el *Crátilo*, se enfatiza la potencia del deseo (*epithymía*) del bien, que llega hasta de tener a los muertos en el más allá, hechizados por los buenos discursos de Hades (403c).

El aspecto patémico, y por eso pasivo (no autónomo), de la ciencia, así como pasivas son las sensaciones que recibimos del exterior, emerge también de la definición de la razón como “tracción” (*hélxis, epanagōgē, anagōgē*) que encontramos, por ejemplo, en las dos obras mayores (R. VII 521d, 527d, 532c; Lg. I 644e-645a). Se trata, por supuesto, de una tracción

positiva, que en ambas obras se caracteriza por su relativa debilidad frente a las tracciones irracionales del deseo, del placer y del dolor, que, por el contrario, sobresalen por su habitual predominancia en la psique. En efecto, la razón necesita aliados irracionales para afirmarse, de modo que la ayuden a imponer orden en el desequilibrio psíquico que es la condición más común. La ausencia de una noción apática de la razón emerge por último, aunque sea indirectamente, en un pasaje del aporético *Lisis*, cuando Sócrates afirma que los deseos (*epithymíai*) y la amistad no quieren el bien a causa del mal; *ergo*, aunque desapareciera el mal, los deseos y la amistad continuarían caracterizando el bien (Ly. 220e ss). El deseo es pensado aquí como algo que puede ser bueno (útil) o malo (dañino) y, por ende, un estado perfectamente bueno seguiría siendo caracterizado por el deseo (su mitad buena). A partir de lo anterior, resulta claro que 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 salud y purificación (la ciencia).

(b) [La felicidad del sabio.] Además de estar presente como *input* de la racionalidad, el sentimiento es constantemente enfatizado como *output* de la misma. En otros términos, el producto final de la ciencia es casi siempre pensado en términos de un estado emotivo positivo y comunicable de bienestar: la felicidad (*eudaimonía*), la beatitude (*makariótēs*). El sabio platónico es feliz y la felicidad en Platón consiste en la experimentación de un placer (*hēdonē*), en algo dulce (*hēdýs*) que hace benigno (*híleōs*) a quien la experimenta. Aunque el placer que sustenta este estado sea descrito como *sui generis* (no común, no corpóreo, superior, más completo, etc.), no esa con el hecho de ser placer, i.e. de proporcionar bienestar a quien lo experimenta (aunque sea 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 el hombre superior, más noble y digno, etc.). Nuestra idea es que, más allá de toda énfasis e intelectualización, esta placentera sensación de bienestar, de equilibrio, tenga a que ver con el cultivo de una “emoción

de fondo”, con un “afecto vital” que, con el paso del tiempo y el ejercicio de la virtud, se transforma en una “disposición” (Díaz 2008, pp. 174, 177) y, finalmente, en un rasgo estable y arraigado de la personalidad.\* La ciencia y la contemplación son algo que se disfruta y saborea.<sup>19</sup> Es raro en Platón que este estado de deleite tenga un sentido neutro, como imperturbabilidad (el no *sentir* nada), o que sea descrito en términos puramente intelectuales.<sup>20</sup> Incluso cuando se ofrecen descripciones de esta felicidad que hacen incapaces sobre la tranquilidad, la quietud, el apaciguamiento (*hēsukhía*, *galēnē*), el término sigue siendo caracterizado como un sentimiento positivo de bienestar. A continuación, mencionamos algunos ejemplos.

---

\* 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, p. 67). Entre las emociones de fondo, después del bienestar, menciona calma, estabilidad, equilibrio, armonía con sus respectivos contrarios (p. 313). Sin duda, en Platón, estos estados internos 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. Estas disposiciones internas, en Damasio, se caracterizan 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.

<sup>19</sup> Las palabras griegas y latinas llevan esta componente sensible hasta en su etimología: *sápere*, *sapio*, es tener sabor, gustar; *saphēs* es algo de sabor y olor penetrante; *sophós* es un hombre de buen gusto y olfato. Existen otros equivalentes, por ejemplo en el antiguo alemán; probablemente la raíz común sea indoeuropea (cf. \*sap-, Pokorny 2005; \*sep-1, Watkins 2011), con el doble sentido de tener inteligencia y sabor. El origen visivo de los términos griegos y platónicos que denotan la ciencia (*idea*, *theoría*, etc.) nos hace a menudo olvidar esta dimensión gustativo-olfativa. El *Etimológico Italiano* cita un magnífico comentario de Domenico Maria Manni, erudito florentino del siglo XVIII: El vocablo “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 de la sabiduría es importante en la teología de muchos filósofos de la tradición platónica, piénsese por ejemplo en Agustín.

<sup>20</sup> A veces, sin embargo, se ofrece del sabio una representación estoica. Imágenes clásicas de la *tranquillitas* del sabio las encontramos, por ejemplo, en Ap. 51a-b, donde se recomienda padecer con impasibilidad (*hēsukhía*) todo lo que la patria nos impone, aunque sea injusto; en Phd. 84a se describe la serenidad (*galēnē*) como el control racional sobre las pasiones mirando hacia lo divino; en R. VI 496d-e vemos al filósofo buscar su *angulus* de paz (*hēsukhía*) 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 (*apragmōn*); en R. X 604b-c (y 607a) se da otra descripción clásica de la imperturbabilidad del sabio frente a las desgracias (*symphoraí*), que hace incapie en la relatividad de las cosas humanas y la necesidad de conservar siempre la calma (*hēsukhía*). Este último pasaje se caracteriza también por el sentimiento de *vanitas*, pues se afirma que ninguna cosa humana es digna de una gran importancia (*oute ti tōn anthrōpinōn áxion ōn megālēs spoudēs*). 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 (*pórrō*) del placer y el dolor, ambos dañinos y causas de todos los males (la conclusión es entonces que *eû prátein* sea una forma de saludar más apropiada que *khatrein*). Se trata de un mensaje categórico, que es muy raro en Platón, aunque Konstan lo utiliza para caracterizar en sentido apático y aristotélico la divinidad platónica (2001, p. 112).

En R. IX 583c, *hēsykhía* se refiere a un estado intermedio (*en mēsōi*) entre placer y dolor, es decir, donde no está ninguno de los dos. Sócrates dice que, desde el punto de vista de quien sufre, esta tranquilidad parece dulce (*hēdýs*), pero se trata de una ilusión de perspectiva (*goēteía tis*, 584a). Se sugiere así una definición apática de la tranquilidad, la cual, sin embargo, esta puesta en el medio de un argumento donde se afirma 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 (*méson*) entre placer y dolor es descrito como *hileōs*, término que en Platón posee una connotación motivativa incompatible con la impasibilidad (ver infra).<sup>21</sup> En el *Filebo* (33b) se sugiere que el estado más conveniente para la divinidad es ajeno al goce (*khaírein*) 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 para la definición del bien (66c). Es decir que en casi todos los pasajes donde se afirma la tranquilidad del sabio, se afirma también el goce que acompaña a ese estado interior; en cambio, muy raramente la serenidad del sabio corresponde a un estado de neutra impasibilidad.

(c) [Matices.] Sería difícil decir con exactitud qué matiz tiene la felicidad del sabio platónico, el hombre di vino, pero, sin duda, ésta no consiste en un estado de alteración o excitación intensa. Lo que se puede decir con certeza es que la tranquilidad corresponde a una reducción de nuestra exposición a las sensaciones (lo que no significa cesación del placer). En el *Timeo* se afirma que, como disminuye el flujo (*rheûma*) de las sensaciones, también se produce una

---

<sup>21</sup> Hay también que observar cómo, a nivel pedagógico, el Ateniense recomienda “no evitar por completo los dolores”. En el libro primero, además, aconseja con reiterado énfasis no alejarse de los placeres, sino, al contrario, ponerse justo “en el medio” (*eis mēsas*) y “gozar” (*geúō*) 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.

mayor calma (*galēnē*) en los movimientos del alma (*períodoi*, 44b). Igualmente, en el sueño, el cierre de las párpadas ya no permite salir al fuego interno, esto se redirige adentro derritiendo los movimientos interiores (*tàs entós kinēseis*) y produciendo así *hēsychía* (45e). No obstante, si el alma se encuentra alterada por pasiones intensas (movimientos más fuertes) que el fuego interno no logra disolver, el sueño no es tranquilo y se generan *phantásmata* afines a los órganos inquietos (ibid.).<sup>22</sup> Podríamos entonces definir la felicidad como un estado interior de sobria alegría y centrada tranquilidad, que implica un bajo nivel de estimulación emocional (véase también Ti. 69a ss, Phlb. 43c-d).

Existe, sin embargo, una tendencia a alentar el control y bajar la intensidad, como lo demuestra un breve análisis del término *hileōs*. Este adjetivo, en Platón, denota un *páthos*, un estado emocional positivo (no neutro) del alma, un tipo particular de goce, es decir el sentimiento de una equilibrada y propicia alegría provocado por una ciencia y una práctica constante que acerca el hombre a los dioses. Como veremos (II §5, 6, 48), este término referido al dios indica su benevolencia hacia la criatura que lo invoca y lo imita para obtener su benevolencia.<sup>23</sup> Por lo general, el vocablo *hileōs* es empleado con esta acepción. La misma buena disposición interna puede atribuirse, del mismo modo, al sabio platónico, que es siempre un doble del dios.<sup>24</sup> En los casos en que *hileōs* y otros adjetivos que a menudo lo acompañan (*praōis*, *eumenēs*, etc.) no tienen sentido propiciatorio, nos orientan en buena medida hacia la ya conocida área semántica de la *hēsychía* (tranquilidad) del sabio y de su *homoíōsis* (asimilación) al dios, es decir, 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

---

<sup>22</sup> Cf. por supuesto R. VIII y IX acerca del sueño y 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; *kolazómenai hypò tôn nómon*, 571b), se separa de la vergüenza y la razón (571c, *hōs apò pásēs lelyménon te kai apēllagménon aiskhynēs kai phronēseōs*). Estamos con toda seguridad frente a la observación del inconsciente y del complejo edípico (572c-d).

<sup>23</sup> Cf. Eut. 273e (irónico); Phd. 95a (*hiláskomai*) 117b; Smp. 197d; Phdr. 257a; R. IV 427b; Lg. II 664c, IV 712b, V 747e, VII 803e, 804b (v. *hileóomai*), X 910b.

<sup>24</sup> E.g. Lg. V 736c. El tirano, por el contrario, es incapaz de auténtica benevolencia, sólo puede fingirla (R. IX 566e).

edad y sexo, Lg. VII 792b/d/e), la buena muerte (Phd. 117b, referido a Sócrates), la prudencia del sabio para alejarse de la “tormenta” del mundo (R. VI 496d-e), la serena disposición interna que favorece el aprendizaje y la obediencia (Tht. 168b, Lg. XI 923b).<sup>25</sup> 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 entrada tranquilidad. De hecho, en una ocasión *hileōs* es asociado a los efectos liberatorios de la ebriedad (Lg. I 649a-b) y, en otra, a un alma en gran tumulto, *pollè hē ptoiēsis*, que está a punto de parir en lo bello, *perì tò kalón* (Smp. 206d). La *tranquillitas* religiosa se desplaza en este caso hacia un sentimiento de *hilaritas* que indica mayor pasividad emotiva y falta de control, sin que recaiga sobre ésta el estigma del texto.<sup>26</sup> Es probable, entonces, que tengamos que seguir este camino para encontrar un sentido más intenso a la felicidad platónica, pero sin llegar nunca a estados extremos de excitación mística o conciencia alterada (ver infra, II §37, 79, 80). La beatitud del sabio parece oscilar entre una tranquilidad benévola y una contenida hilaridad.

ix. Así pues, estudiar el sentimiento platónico de la religiosidad es primordial por dos razones: en primer lugar, como acabamos de exponer (§iii-v), porque muchos de los aspectos esenciales en Platón derivan de la religiosidad; y en segundo, porque la razón misma, tal como la representa y vive Platón, es un hecho (*prâgma*) inherentemente emotivo, concebido y sentido como una pasión. En este sentido, el mismo *output*, al que debe conducir el difícil trabajo

<sup>25</sup> En otros casos, por ejemplo en Ti. 80b, se emplea en sentido análogo la palabra *euphrosýnē*, la cual denota el goce espiritual propio del sabio (*émphrōn*) en oposición al placer vulgar del ignorante (*áphrōn*). En el *Crátilo* (419d) la etimología de *euphrosýnē* (de *eu-pherósýnē*) es asociada con el bien acompañarse (*eû symphéresthai*) del alma a las cosas (*prâgmasi*), ergo con el conocerlas.

<sup>26</sup> El léxico de Des Places nos muestra la asociación entre la *ptoiēsis* y la manía o las *epithymíai*. En el *Crátilo* (419b-420b), en un pasaje probablemente inspirado en el método de Pródico, se sugieren las siguientes formas de la *hēdonē* (definida, junto con *lýpē*, como *páthos*): *khará* (alegría, de “efusión” y “flujo”), *térpsis* (deleite, de “deslizamiento” y “soplo”), *euphrosýnē* (el buen acompañamiento del alma con las cosas), *epithymía* (deseo, de “ardor” y “ebullición”), *hímeros* (“lo que fluye tendiendo”, deseo de lo que es presente), *póthos* (deseo de lo alejado), *érōs* (como fluir adentro a través de los ojos). Como puede verse, *epithymía* define una de las gradaciones más intensas del placer. Asimismo, el lector puede observar la acen tuada caracterización “fluxist” 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 (ver infra, I §66 ss).

filosófico, i.e. la felicidad, es emotivamente connotado (§viii). Además, como ya vimos, el sentimiento es considerado no sólo como algo comunicable sino inherentemente social (§vi). Cuando Platón habla de estados interiores y emociones como la esperanza, el miedo, la felicidad, la infelicidad, el amor, el odio, entre otros, enfatiza siempre las implicaciones sociales de estas disposiciones.<sup>27</sup> Incluso los considera como un producto que puede ser estimulado artificialmente e implantado en las almas individuales, preferentemente desde la infancia y en el curso de la juventud, momento en que los caracteres son maleables y los hábitos todavía no son plenamente arraigados. Estos puntos de vista son hoy recibidos en su totalidad por los especialistas que se ocupan de estudiar empíricamente las emociones –sus implicaciones sociales, su impacto sobre el pensamiento y sobre el lenguaje.<sup>28</sup>

### ***Anagogía y analogía***

x. Tras haber insistido sobre el *lógos-páthos*, ahora se debe ilustrar brevemente la centralidad de la anagogía o procedimiento anagógico en Platón. Se trata de una de las consecuencias más importantes de la religiosidad sobre el discurso filosófico que mencionamos anteriormente (§vi). La anagogía consiste en la tendencia sistemática a psicologizar las causas de los fenómenos (sean humanos o naturales, personales o impersonales), haciéndolos depender de la buena o mala constitución de una *psykhē* (alma), personal o impersonal. Los ejemplos platónicos que se pueden mencionar son casi limitados, pues se trata de una secuencia de explicación tan común en este autor que puede a buen derecho ser considerada sistemática.<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> Por ejemplo, sustantivos como *hēsychía* y *praiótēs*, al igual que adjetivos como *hileōs*, *praios*, *eumenēs* y, a veces, *tapeinós* (Lg. IV 716a), denotan también sentimientos como humildad y docilidad, considerados indispensables para controlar y corregir los impulsos psíquicos que llevan a la disgregación social (e.g. envidia, *phthónos*; desmesura, *hýbris*; audacia, *thárros*; incontinencia, *pleonexía*; impudencia, *anaischynτία*, etc.); se trata de estados interiores social y políticamente funcionales, que colindan con el servicio a los dioses (*douleía*, *therapeía*) y con el miedo, en el sentido positivo que Platón le otorga como verecundia, pudor, respeto (*aidōs*, *aiskhynē*). Necesitan, sin embargo, ser compensados y balanceados con una controlada agresividad (*thymós*, en R. II-IV, o *andreía*, en Plt. 306b ss).

<sup>28</sup> “El afecto invade al lenguaje”, escribe José Luis Díaz (Díaz 2007, p. 195). Acerca del nexo entre sentimiento y pensamiento, ver supra, n. 11. Sobre la dimensión social del sentimiento, ver por ejemplo Nesse 1989 (comentado en Montanari 2015, cap. 1, p. 18 ss) y los trabajos ya mencionados de A. Damasio.

<sup>29</sup> En Montanari 2015 (cap. 4, p. 73 ss), mencionamos varios ejemplos textuales de procedimiento anagógico. Quizás el ejemplo más famoso de anagogía en Platón sea el largo argumento analógico propuesto por

Tomaremos de las *Leyes* uno de los pasajes más ilustrativos, en el que el Ateniense, protagonista del diálogo, pregunta al cretense Clinias, uno de sus interlocutores, cuál es el sentido de algunas instituciones típicas de su país, como los pastos comunes, los ejercicios físicos y el armamento. Clinias contesta que es fácil explicarlo, pues todos fueron concebidos por el legislador con la intención de preparar a los Cretenses para la guerra y por razones que en la actualidad podríamos llamar de seguridad nacional (*phylakês héneka*, 625e). De modo que Clinias está convencido de que la preparación militar es el objetivo principal de cualquier legislador racional, puesto que las naciones viven entre ellas en un contexto de guerra endémica (*pólemon akérykton*), latente o patente. Para confutar esta creencia, el Ateniense responde con un típico procedimiento de reducción: si hay conflicto entre ciudades (*póleis*), nos dice, lo habrá también entre las aldeas (*kōmai*) que las componen; y si lo hay entre aldeas, lo habrá también entre las familias (*oikíai*) que forman las aldeas; y si lo hay entre las familias, lo habrá sin duda entre individuos; y finalmente, cada individuo será como un enemigo frente a un enemigo en relación a sí mismo (626c-d). Clinias acepta cada etapa de esta reducción, así como su sentido final y hasta elogia al Ateniense por “haber re-conducido correctamente mi discurso a su principio” (*tòn lógon ep’archèn orthôs anagagón*, 626d). El Ateniense podrá entonces seguir demostrando que la paz, y no la guerra ni la preparación militar, constituye la finalidad de un legislador racional. Este procedimiento consiste en hacer remontar (*anágein*) la exterioridad-apariencia del fenómeno que queremos explicar, cualquiera que éste sea (en este caso la guerra), a su causa o raíz (*archê*) interior, lo que, en el caso de Platón, implica entender qué tipo de alma lo produjo, buena o mala, ordenada o desordenada. Sería digno de un alma desordenada, que no conoce la jerarquía de los bienes a los cuales hay que aspirar, el pensar que una buena constitución sirva para la guerra y la seguridad de los ciudadanos. Éste no puede ser el caso de

---

Sócrates en los libros II-IV y VIII-IX de la *Republica*, donde se argumenta que el alma es la causa originaria de la ciudad, pues entre las dos hay una estructura prácticamente idéntica. La analogía entre *pólis* y *psykhê* parece consistir en una relación de derivación genético-causal: el alma produce la *pólis* y en ésta se refleja aquella (IV 435e, VIII 544d-e, 576c-e). Ilustramos también con detalle las incoherencias y las tensiones internas de este modelo explicativo (id. cap. 6, p. 147 ss).

legisladores divinos como Minos y Licurgo, quienes concibieron sus constituciones en diálogo con los dioses –Minos por sus encuentros periódicos con el padre, Zeus, y Licurgo con Apolo, mediante el oráculo de Delfo.

xi. La centralidad que adquiere el procedimiento anagógico en Platón depende de la preeminencia que en su manera de pensar tiene la analogía y, por ende, el dualismo religioso. La analogía relaciona las razones de las cosas que suceden a una buena o mala constitución del alma. Pero en Platón el alma es divina, al menos por mitad. Ahora bien, si es buena es porque está construida en analogía con dios o el orden divino, mientras es mala cuando se aleja o contrasta con estos modelos. Desde nuestra perspectiva, si la analogía tiene tanta importancia en Platón esto se debe a que éste piensa analógicamente, i.e. explicando todo aspecto de la realidad a la luz de una norma o modelo superior, y así otorgando a la analogía un fuerte valor explicativo que el procedimiento no posee en realidad; y si otorga esta fuerza a la analogía es porque piensa de manera religiosa, con base en un esquema dualista, es decir, relacionando los fenómenos reales con sus arquetipos celestiales y con la divinidad (II §2, 3). Esto determina un doble resultado: por un lado, la realidad (ya sea el cosmos, la ciudad, el cuerpo, el filósofo, etc.) es vista como el doble de un modelo divino, es decir como una imitación, cuya principal o única finalidad es, en la medida de lo posible, asimilarse a su modelo trascendente; por otro lado, los textos hacen hincapié en la incapacidad estructural de la realidad para reproducir la perfección del modelo, en virtud de factores específicos que obstaculizan este proceso de imitación y asimilación. La realidad debe, pero no puede adecuarse a la divinidad, aparece dramática e irremediablemente separada y lejana a ella, salvo en raras ocasiones. En el primer caso prevalece la tendencia a la mediación y, con eso, un cierto optimismo en la observación del mundo y de nuestra acción en él; en el segundo, predomina la tendencia opuesta a la separación, un sentimiento pesimista (pero no irreligioso) de la superioridad del dios y de nuestra lejanía de él.

Este dualismo, con sus implicaciones (animismo, antropomorfismo, finalismo, etc.), es inherente a todo discurso religioso. Lo que nos interesa subrayar es que, cuando prevalece la tendencia a la mediación, i.e. a considerar el mundo y los entes que lo componen como un reflejo o un efecto de sus respectivos modelos sobrenaturales, con eso se acaba necesariamente por pensar este mundo en *analogía* con el otro, de modo que la analogía se transforma en el eje fundamental de la especulación. Esto es exactamente lo que ocurre normalmente en Platón, manifestándose, por ejemplo, en la presencia endémica del procedimiento anagógico (§x), del principio de similitud,<sup>30</sup> así como, creemos, en la tendencia sistemática de su discurso a huir en la metáfora, desde el símil hasta la alegoría, desde el breve bosquejo de un cuento hasta el mito más elaborado (II §22, 23). Todos estos aspectos constituyen, por así decirlo, ‘ejes’ de la especulación platónica.

xii. [El sentimiento como sustrato afectivo del texto.] Nexo *lógos-páthos* (§vii-ix), anagogía (§x) y analogía (§xi) son los aspectos más relevantes, cuya función estructural en el discurso platónico tenía que ser ilustrada antes de la lectura de nuestro trabajo. Para concluir este apartado, son necesarias algunas observaciones sobre el significado de la palabra *sentimiento*, así como la utilizaremos a lo largo de este trabajo.

En primer lugar, es evidente que estudiar la religiosidad platónica no puede significar observar los sentimientos,<sup>31</sup> los estados de ánimo, los matices afectivos que el hombre Platón

---

<sup>30</sup> Ver I §37 (nn. 111 y 116) y II §2. Se trata de la amistad entre símiles, *tò homoiōi tò hómoion*, del cual el motivo de la *homoiōsis theōi* no es que una de las más sugerentes manifestaciones. Sobre la presencia sistemática de este principio en Platón, además de los pasajes mencionados, ver también Montanari 2015, cap. 4, p. 161 ss.

<sup>31</sup> Los sentimientos son complejos y compleja es su relación con el organismo, con el pensamiento, con la voluntad, con otros sentimientos. En un estudio notable, José Luis Díaz ha esclarecido bien este punto por medio de su enfoque “pluralista”, de tal suerte que nos hace entender que los sentimientos deben ser estudiados en distintos niveles y en un marco de redes más o menos complejas (Díaz 2007, p. 173 ss). Ahora bien, los “colores” más personales, para usar la metáfora de Díaz, o las “sensaciones sentidas”, para emplear una expresión de Antonio Damasio, están destinados a permanecer desconocidos. Así que, por ejemplo, cuando hablamos de sentimiento de la contingencia, del mal, del umbral, de la dependencia, de la felicidad, del miedo y de la incredulidad, nos referimos únicamente a *algo* que está en los textos y *no* a sentimientos vividos por el hombre Platón. Es evidente que la vida afectiva del hombre habrá influido de manera determinante en la composición de su obra y en el sustrato afectivo que la caracteriza, pero de qué manera

pudo haber experimentado en algún momento de su vida. El ciclo estímulo-emoción se mide en fracciones de segundo. En el sentimiento, una emoción puede prolongarse unos cuantos segundos, minutos u horas, días cuando mucho. Ahora bien, es imposible recuperar estos ‘minutos’ de la vida de Platón, aunque sólo sea por el hecho de que no podemos conocer las *circunstancias* en que ciertos estímulos han llegado a ser “emocionalmente competentes” para él. Recuperarlos, además, no sería de gran utilidad para nuestros fines. No tenemos con nosotros el *hombre* Platón, sino sólo sus *textos*. Así que sería totalmente irrelevante recuperar los sentimientos de un hombre cuando nuestra verdadera tarea consiste en ‘reconstruir’ el posible *sustrato afectivo* general que es condensado en su escritura.\* Este sustrato es una especie de abstracción, o subrogado, de sentimientos concretos, que no necesariamente comunica con los ‘minutos’ de la vida del hombre Platón, sino, más bien, con las invenciones del autor Platón (la acción de sus personajes, las situaciones representadas) y con los rasgos más o menos típicos de su escritura dramática. Así que el sentimiento religioso del cual hablamos se caracteriza *prima facie* por una estabilidad, objetividad y transparencia que los sentimientos concretos no conocen. El sustrato es un texto, o parte de un texto, no es algo *vivo* e íntimo, sino una *cosa* que podemos observar y analizar en cualquier momento lo deseamos; los sentimientos, al contrario, son efímeros, subjetivos (“dirigidos hacia el interior”) y a menudo operan para la misma persona que los experimenta.

En segundo lugar, es importante distinguir entre emociones y sentimientos. Las emociones son estados, por lo general públicamente observables (expresiones faciales, posturas, etc.), que

---

esto haya ocurrido es algo que no constituye de ninguna manera el objeto de nuestro trabajo y sobre el cual nos declaramos incompetentes.

\* No tenemos que olvidar que se trata de una escritura dramática, en que Platón nunca habla en primera persona, nunca se expresa como narrador (con la excepción de las *Cartas*, siempre que sean auténticas), tampoco aparece como figurante y sólo en dos ocasiones menciona su propio nombre (Apol. 38b, Fed. 59b). En el pasaje del *Fedón*, además, se menciona el nombre de Platón solo para subrayar su ausencia de la escena. Cf. Vegetti 2003, cap. 3 (“Solo Platone non c’era”). De esta casi completa ausencia del autor en sus obras, Hegel concluía que en Platón es ausente una actitud tética, aseverativa y dogmatizante (1979, p. 85). En realidad, como veremos, en la filosofía que se expresa en los diálogos existen tendencias muy fuertes que apuntan en este sentido. Las *Leyes*, en particular, son una obra donde la acentuación tético-dogmática es claramente predominante.

proviene de dispositivos cerebrales complejos que operan de manera automática bajo el estímulo de inductores de distinta naturaleza, mientras que los sentimientos son emociones conocidas por la mente consciente, i.e. percibidas por un sujeto humano (Damasio 2010, cap. 5), y constituyen su experiencia íntima, invisible para los demás. Es incluso posible introducir una diferenciación más compleja entre emoción, sentimiento y sentimiento consciente, puesto que no siempre parecemos estar conscientes de las emociones que sentimos (Damasio 2000, cap. 2, p. 52 s). En todo caso, la clave de la diferencia la produce la llegada del *self* en el proceso. Emociones y sentimientos superan el umbral “del aquí y ahora” solo cuando está presente la conciencia (ibid.). La superación de lo efímero, como vimos, es una característica o corriente típicamente en la creación de un texto. Así que no sería incorrecto decir que existe algo parecido a un texto –una especie de discurso interno– cuando se verifica un proceso emocional del que somos conscientes. Se trata de un aspecto fundamental, que, además, se vuelve particularmente importante a la hora de analizar las emociones sociales, o secundarias, puesto que éstas involucran las estructuras cerebrales más relacionadas con la identidad subjetiva. *A fortiori* este punto resulta esencial en el análisis del substrato y motivo de un texto, lo que presupone la presencia de uno o más autores que construyen el texto y representan así algo comparable con la intervención de la conciencia en un organismo que percibe y siente. El substrato afectivo textual del que nos ocupamos es entonces el producto de la masiva intervención de una mente consciente (a saber, un autor), cuyo papel organizador ha sido inclusive mucho más fuerte de lo que normalmente sucede al tener conciencia de una emoción.

Sin embargo, en tercer lugar, esta hiper-labor de la conciencia constructora de un texto también produce complicaciones. Incluso el más abstracto de los textos (mensaje) implica, por lo menos, un autor (emisor) y un público (receptor), a saber, una relación. Es decir que, hasta en un nivel tan simple y formal, la subjetividad se encuentra ya radicalmente superada y descentralizada en un conjunto que la excede y sobrepasa. Ahora bien, los textos platónicos, que son creaciones exquisitamente literarias, proceden mucho más al lado de este simple

desplazamiento de la subjetividad autoral: de hecho no sólo implican públicos receptores de distinta especie, sino introducen una enorme complejidad debida a la presencia de narradores, personajes, acentuados elementos de intertextualidad y extratextualidad, coexistencia de distintos géneros y registros literarios, esquemas actanciales y una pluri-isotopía que obliga al lector a realizar continuas transcodificaciones. Así que, en el sustrato afectivo del cual nos ocupamos, la consciencia constructora –Platón, el autor– intervino de una manera sin duda muy masiva y organizadora, pero sin duda no fue la única en dirigir el juego y en determinar el resultado. El sustrato afectivo de los textos platónicos emerge en el marco de esta complejidad narrativa, de la cual el autor no es necesariamente ni el único centro irradiador ni la sola instancia directiva. *Mutatis mutandis*, estas mismas consideraciones pueden ser referidas a los estados de emoción y sentimiento que se verifican en un organismo complejo como el humano, puesto que estos estados, como vimos, no siempre ni necesariamente implican la presencia de la conciencia y, aún menos, ocurren bajo su gobierno. Así que, finalmente, por el hecho mismo de ser un texto, el sentimiento religioso del cual hablamos exhibe una polifonía tan rica e inquieta como la que se escucha en muchos estados emocionales concretamente vividos.

Finalmente, el sustrato afectivo de los textos platónicos, así como acabamos de describirlo, interactúa continuamente con el nivel normativo en el que se mueve la argumentación filosófica. De esta mezcla, como a menudo sugerimos, surge el gran atractivo de la filosofía de Platón. Es una mezcla hecha de contrastes agudos, por ejemplo entre especulación y sentido común, rigor e imaginación, deducción e invención, identidad y dispersión, seriedad e ironía. Ya Hegel, aunque apreciara sumamente la “urbanidad” de los diálogos, denunciaba el carácter espurio de la argumentación platónica, en cuanto mezcla de concepto y representación (1979, p. 91 s s). Desde otro punto de vista, existen hoy legiones de intérpretes, en particular de tradición analítica, que no cesan de enfatizar y, donde sea posible, de enmendar las incongruencias lógicas de los argumentos platónicos, reconstruyéndolos bajo refinadas y secas formalizaciones. Estas mezclas e incongruencias platónicas resultan sin duda intolerables si las

juzgamos desde las alturas de una *norma* que establece lo que un argumento filosófico *debe ser* para resultar aceptable. Afortunadamente, no nos compete juzgar los textos platónicos según estándares tan rigurosos. Al contrario, lo que más nos interesa es entender si es posible ver en la complejidad de estos textos el reflejo –mejor: el subrogado, la transposición, la adaptación– del drama interno de una mente que ha lidiado con la religión, la creencia religiosa, la práctica religiosa y hasta la “voluntad de creer”, considerando estas cosas desde sus muchas facetas.

xiii. En este marco teórico, los aspectos del sustrato que analizamos o mencionamos en este trabajo, por considerarlos los más significativos en la definición de la religiosidad platónica, son los siguientes:

1. Temor y alivio, estimulados respectivamente por la percepción de una amenaza y por la construcción de una defensa que nos ponga al abrigo de dicha amenaza o al menos nos proporcione alguna esperanza de bienestar, equilibrio, armonía etc. Ver la primera parte del trabajo.

2. Los sentimientos de distancia y proximidad entre hombre y divinidad, que tienden a ser concebidos en analogía con las relaciones interpersonales, por ejemplo amo-siervo, padre-hijo, relación entre socios, amigos, etc. (ver la segunda parte). Éstas percepciones de una relación intersubjetiva dinámica y abierta incluyen distintas formas de ‘comercio’ espiritual entre creyente y divinidad, que van desde los rituales públicos hasta la oración más íntima (cap. 6, 8, 9), incluyendo los móviles utilitarios (*do ut des*), que quizás constituyan el aspecto más básico y natural de la relación (cap. 5).<sup>32</sup>

3. Los sentimientos implicados en los procesos de conversión (cap. 11) y a simulación (*homoíōsis*) a la divinidad (II §36-38); en el marco de estos procesos, cabe mencionar, entre

---

<sup>32</sup> Esto lo sugiere Walter Burkert (Burkert 2009, cap. 2). Una fórmula invocatoria típica con la que empiezan las oraciones es “¡oh, dios...!” + “Haz que...”, a menudo tras la premisa de carácter condicional y utilitario, “Si es cierto que yo me he portado siempre bien contigo”. Ver, por ejemplo, la oración de Aquiles a Apolo (Il. I 36-42).

otras, las emociones relacionadas con nociones complementarias como de dependencia (*Abhängigkeitsgefühl*) y omnisciencia (pre-ciencia) humana, o también inefabilidad y transparencia divina (inefabilidad y “cualidad noética”, según la terminología de W. James). Ver, por ejemplo, I §46-49; II §20-23.

4. El miedo, en la amplia red de significados que puede tener dentro de una mentalidad religiosa, por ejemplo: las “existential anxieties” (S. Atran) que llevan a la construcción de defensas mentales (ver la parte primera); el miedo a la muerte, en sus múltiples dimensiones, personales e impersonales, físicas y morales; el temor a la libertad como indeterminación (I §58-61); el miedo al cambio y a la innovación (I §55); el sentimiento de verecundia y la vergüenza (II §50, 62), emoción social por excelencia; el temor al dios, a la ley, al castigo divino y supernatural (cap. 6).

5. El sentimiento tradicional de una mancha, fallo, impuridad que es necesario remover, expiar, purgar; es un sentimiento que en Platón se suplementa con la noción moralizada de la culpa como responsabilidad personal, incluso con la idea de una caída del hombre de un estado de bienestar primordial y con la noción de un pecado primitivo (I §62); se trata de otra emoción social sobresaliente.

6. El sentimiento del mal (cap. 2); pero diferenciamos este aspecto del anterior (la mancha-culpa), puesto que nos parece el rasgo peculiar de una mentalidad religiosa más compleja; como subraya Pascal Boyer, a diferencia de las religiones “organizadas”, las religiones “tradicionales” parecen ignorar el espesor moral e intelectual del problema del mal, el mal como concepto (Boyer 2004).

7. Anhelos y nostalgia (por ejemplo, hacia los tiempos pasados, la ingenuidad de los primitivos, la vida pastoral, la patria celeste, el mundo suprasensible), que se acompañan con una visión del mundo y de la historia como corrupción y, a menudo, llevan a la idealización de una edad aurea (I §28, 43); se trata de una emoción híbrida, agrisulce, suspendida entre la conciencia de una pérdida irreparable y la esperanza de una definitiva recuperación (redención).

8. En profunda conexión con estos últimos puntos, y más allá de la lejanía del dios, actúa el sentimiento de la ausencia del dios, el ateísmo, en las varias caras en que se presenta, desde lo que llamamos ateísmo funcional, donde sirve sólo para reafirmar la creencia, hasta los estados más radicales de incertidumbre, incredulidad y desesperación, que actúan como desafíos hacia la creencia, produciendo un cuestionamiento que puede ser muy doloroso (cap. 10).

9. La felicidad, es decir, el goce que conlleva el sentimiento de estar en una completa persuasión (Intro. §viii), la esperanza en una recompensa sobrenatural, de acuerdo con el utilitarismo y el hedonismo que en cierta medida se acompañan a toda religiosidad (I §23); el aspecto de la recompensa muestra además la fuerte connotación social de esta emoción.

10. La vehemencia, evidente por ejemplo en los argumentos religiosamente connotados, los cuales tienden a adquirir la forma de elogio (alabanza) y reproche, donde el tono hiperbólico y los esquemas en fáticos-iterativos prevalecen sobre las instancias lógicas y analíticas del discurso (I §24B, 30); es otra reacción emotiva agri dulce, caracterizada por entusiasmo y desaliento, alegría y enfado.

11. Lo que llamamos el sentimiento del umbral (cap. 7), es decir, el vivir la creencia como un entrenamiento, lo que implica esfuerzo y la superación de pruebas difíciles, a veces dolorosas, en el marco de un proceso de liberación gradual que trastorna y confunde a quien lo experimenta (conlleva además un cierto elitismo y una preferencia para el secreto); una vez más, es un estado de ánimo ambiguo, donde convergen esperanza y angustia, relajamiento y tensión.

12. Las varias caras de la piedad, otra sobresaliente emoción social (Damasio), que puede conllevar tanto compasión y cercanía como desprecio y distancia (Konstan 2001, 2007), ser síntoma ya sea de la semejanza que une a los hombres o de la diferencia que los separa. Ver, infra, II §34-41.

13. Un sentimiento de pasividad y de rendición (*surrendering*) en el alcance de la verdad: se siente que la verdad, además de ser algo que perseguimos, es algo que nos encuentra y nos ‘toca’ del exterior, en analogía con lo que ocurre con la percepción sensible; desde sus primeros

pasos, e.g. mediante un estímulo inductor que produce una sensación de asombro (*thaûma*), hasta la iluminación y conversión final, el conocimiento es sentido esencialmente en términos intuitivos y *lato sensu* perceptivos, como el efecto de una realidad objetiva, un poder o fuerza que, aunque invisible y suprasensible, irrumpe en un dado momento, nos toca y quizás incluso nos dirige desde afuera; es también en este sentido que a veces hablamos de aspecto patético, o patémico, de la verdad. Ver Intro. §viii; I §21, 47; II §24, 74B, 78.

14. El realismo religioso, a saber, una mirada que se dirige hacia la realidad con un cierto pesimismo (tristeza, desaliento, desencanto), cuando esta es percibida como demasiado lejana de la norma y del modelo divino; puede también asociarse con un cierto interés para el estudio de la realidad, pese a su distancia del modelo. Ver, *infra*, I §31; II §3, §10.

15. El sentimiento opuesto, que subyace al idealismo religioso, es decir nuestra percepción de que la realidad participa esencialmente de lo divino, que la divinidad está siempre de alguna manera aquí, con nosotros, o al menos se encuentra muy cerca y atenta a todo lo que nos ocurre (I §42, 43, 45; II §3, cap. 8); a nivel de sentido común, implica lo que Pascal Boyer define como la creencia en la “información estratégica” del actor sobrenatural (Boyer 2002, p. 150 ss).

Estos son los aspectos del *ustrato afectivo* más relevantes que mencionaremos o ilustraremos con mayor o menor detalle en nuestro trabajo. Existen muchos otros, por supuesto, que si no son mencionados puede ser por ignorancia o por el hecho de que no los juzgamos como significativos en el marco de la doble dinámica que constituye el objeto prioritario de esta tesis, a saber, amenaza-defensa y lejanía-proximidad.



## **PARTE I**

### **El sentimiento de vulnerabilidad y sus defensas**



## ***Introducción***

1. En esta primera parte hablamos de amenazas y defensas. Las amenazas de las que nos ocuparemos no están relacionadas con un peligro específico y limitado que provoque comúnmente reacciones, del mismo modo, específicas y limitadas, sino con un sentimiento general de contingencia y vulnerabilidad que parece pertenecer a nuestra especie como tal, debido probablemente a su característica abertura al mundo y debilidad instintual.<sup>1</sup> El temor, la ansiedad y el pánico son especies de miedo que no siempre corresponden a situaciones de peligro determinadas e inmediatas, sino a la percepción de amenazas más o menos probables, a veces simuladas, que pero no son necesariamente presentes *ahora* en nuestra vida (muerte, enfermedad, locura, carestías, catástrofes, violencia, guerras, etc.) y sobre las cuales grava de manera especial la percepción de algo imponderable e incontrolable que produce ansiedad. Se trata del miedo a algo que escapa a nuestro control y sobre lo que no tenemos la posibilidad de influir, pero que puede infligirnos dolores intensos, de carácter físico o moral, que tal vez hayamos experimentado anteriormente. Las amenazas a las cuales nos referiremos en esta parte del trabajo son de este tipo y producen un temor de este tipo.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Sobre las nociones de “abertura al mundo” y “déficit instintual”, véase Gehlen (1980). Gehlen tuvo influencia también sobre la sociología de Niklas Luhmann; de ahí que defina el miedo como reacción al flujo caótico de los fenómenos ambientales y sociales. La reducción de la complejidad ambiental para limitar el riesgo y “regular el miedo” (“Gefährdung einstellen”) lleva a la creación de la organización política y del sistema jurídico. Sobre la función del miedo en la antropología cultural de Gehlen y en la sociología de Luhmann, cf. Zolo (2011, pp. 19-34 y 58-62).

<sup>2</sup> No se trata de un miedo de carácter primario e instintual, sino de temores ya semantizados en representaciones mentales mediadas por el lenguaje, la sociedad, la cultura, el cuerpo. Las dimensiones cognitiva y emocional, natural y social, no son claramente separables en este tipo de temor ni en los sentimientos en general (cf. Diaz 2007, p. 181). Como ya vimos en la introducción general (§xii), es necesario distinguir el sentimiento (la emoción percibida por un sujeto) y las emociones como programas automáticos innatos (Damasio 2010, cap. 5).

Una amplia literatura asocia la religión con el control de la ansiedad, sobre todo en los adultos,\* y subraya los efectos benignos de este control sobre mente y cuerpo.<sup>3</sup> Se trata de una explicación insatisfactoria, cuando pretende ser exclusiva. La necesidad de aliviar la ansiedad no explica por sí misma la religiosidad. 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 análogo sobre nuestra mente (Boyer, Lienard, 2006a, 2006b; Slone 2004, p. 389 s). En tercer lugar, existen otras importantes disposiciones mentales y ambientales que interactúan para 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.<sup>4</sup> Sin la acción conjunta

---

\* “Sentiments about God’s pervasiveness in life seem to degrade with age unless institutionally supported, and God’s presence and guidance become associated more with danger and difficulties” (Atran, Norenzayan 2004, p. 721). Los autores recuerdan un *adagio* jesuita: “Give me a child till the age of seven and I’ll give you a believer for life”. Este aspecto de la religiosidad es muy bien conocido y tematizado por Platón.

<sup>3</sup> Entre los historiadores de la antigüedad, Walter Burkert insistió particularmente sobre el nexo entre religión y control de la ansiedad. Ver, por ejemplo, Burkert 2009 (pp. 64 ss, 81 ss, 162, 304 s) y 2007 (p. 352). La noción de “supersense” en Hood (2008) implica que las creencias religiosas y, de manera más general, el “supernatural thinking” están programados para elaborar predicciones confortadoras frente a un mundo dominado por el azar. Transitoriedad y caducidad son, según Adolf Tobeña, la “fuente inagotable de donde beben todas las religiones” (2014, p. 21). William James fue quizás uno de los primeros psicólogos en subrayar los efectos psicológicos y fisiológicos positivos de la religiosidad como respuesta a la ansiedad y a la desesperación (1929: lecture II, pp. 47-52; lectures IX y X). 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). Sobre los efectos tranquilizantes y antidepresivos de la religiosidad insiste una 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.). Cf. Geertz 2013, p. 46, con la bibliografía mencionada sobre la “endorphin-mediated analgesia” y el “placebo effect”; Heilman, Donda 2014, cap. 7, “Depression, fear and aggression”; Tobeña cit. pp. 71-72, acerca del experimento del Instituto Karolinska de Estocolmo, y p. 96 ss, 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 (p. 25 ss, 91 ss, y cap. 6). La noción de la religión y de la religiosidad como “baluarte” y “defensas” es también presente en los trabajos de Richard Dawkins (2006) y Daniel Dennett (2006). Sin embargo, es sobre todo la contemporánea *Terror Management Theory* (TMT) que enfatiza este aspecto, puesto que reconoce en casi todo tipo de cosmovisión –no solo en las religiosas– una reacción defensiva (de tipo simbólico o literal) contra el miedo a la muerte. La literatura es abundante. Véase por ejemplo Greenberg, Arndt 2012. Como precursor de esta teoría, ver Becker 2000. Como ya mencionamos, Pascal Boyer duda que la religión pueda ser explicada en términos de control de la ansiedad, puesto que no menos importantes son sus efectos ansiógenos (Boyer 2002, cap. 1). Jesse Bering resta importancia explicativa al miedo a la muerte (Bering 2011, cap. 4). No hay duda, desde nuestra perspectiva, que el control de la ansiedad y la producción de *comfort* deben ser considerados en el marco de modelos explicativos más complejos. Véase, por ejemplo, Geertz 2013, pp. 18-19, y Atran, Norenzayan 2004.

<sup>4</sup> Armin Geertz considera que las precondiciones cerebrales para el desarrollo de la religión son las siguientes: “a finely honed social cognition; a drive to communicate and cooperate; a self-deceptive brain; a superstitious brain prone to unusual mental and/or emotional experiences” (2013, p. 31). La tendencia natural a la credulidad es un elemento enfatizado por la mayoría de los estudios (e.g. Tobeña, cit. p. 117 s s; Tremilin

de estas variables no tendríamos religiosidad (y muchas otras cosas). A pesar de todo, sin embargo, el control de la ansiedad y de los temores no específicos juega un papel muy importante en la religiosidad y, siempre y cuando no lo consideremos como el factor causal exclusivo o principal, no parece posible rechazarlo. Es así que, en contraste parcial con otros enfoques cognitivistas al estudio de la religión, Scott Atran integra en su “theoretical framework” el papel de las emociones y subraya la función de los agentes sobrenaturales “to deal with emotionally eruptive existential anxieties” (Atran 2002; Atran, Norenzayan 2004).\*

Entre las ansiedades existenciales, el antropólogo estadounidense menciona “death, deception, disease, catastrophe, pain, loneliness, injustice, want, loss”.\*

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”.<sup>5</sup>

Por su parte, Paul Ehrlich escribe:

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.

---

2006, cap. 3; Fine 2006, cap. 5). Este aspecto reconecta la religiosidad, con funciones cerebrales esenciales como el *Agency Detection Device* (ADD) y la mentalización (*mentalizing*), entre otras. Ilkka Pyysiäinen distingue tres sistemas cognitivos de detección de la agencia que se traslapan en nuestra mente: “agent detection”, “understanding of intentionality” y “teleofunctional reasoning” (2009, p. 13 ss). Sobre la propensión de nuestro cerebro al engaño y al autoengaño, en sus muchas formas, ver Fine 2006. Sobre la importancia del *imprinting*, ver e.g. Heilman, Donda 2014, cap. 2. Acerca de la ventaja mnemónica, cf. Atran, Norenzayan 2004, p. 721 ss, donde se confirma una vez más que las representaciones mínimamente contraintuitivas (es decir, las religiosas) tienen un poderoso potencial de sobrevivencia.

\* El mismo Pascal Boyer, por otro lado, hace hincapié en la función moderadora de la ansiedad de los comportamientos ritualizados en general, incluyendo los rituales religiosos (ver sus ensayos escritos con P. Lienard), además de dedicarse al estudio de la “coalitional psychology”, donde el aspecto defensivo de las reacciones mentales tiene un papel central, no solo a nivel religioso, sino también político, étnico y racial. Ver por ejemplo los artículos a la página < <http://www.pascalboyer.net/articles.html> >, en particular los ensayos reunidos en las secciones “threat-detection” y “coalitional psychology”.

\* Los criterios del esquema teórico propuesto por Atran 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 en la práctica, en particular mediante los rituales de “efervescencia colectiva” que los rituales producen periódicamente (Durkheim), y no por vía lógica.

<sup>5</sup> Heilman, Donda, cit. p. 77.

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.<sup>6</sup>

Cordelia Fine considera en un sentido más amplio esta función terapéutica, inductora de optimismo, sin limitarla a la religiosidad, sino relacionándola con la acción de lo que llama “vain brain”.<sup>\*</sup> En efecto, todas las disposiciones mentales que pueden explicar la religiosidad consisten en la activación de una variedad de programas y respuestas que nuestro cerebro emplea normalmente en una multiplicidad de ocasiones, que no necesariamente es tan relacionadas con la religión. Como ya subrayamos en la introducción general, los procesos mentales que explican la religiosidad explican también otros aspectos ordinarios de nuestra experiencia (Intro. §iv.b). La religión es un “by-product” de la evolución de nuestros programas cerebrales (Boyer 2004).

1B. Para resumir, existen entonces una ansiedad estimuladora, que se traduce también en una manera de sentir y conocer el medio en que vivimos, y una respuesta defensiva, a menudo (pero no solo) religiosa, que entiende y, a veces, logra transformar nuestra manera de sentir y conocer, infundiéndonos mayor seguridad, tranquilidad y confianza. La secuencia, en términos ultrasimplificados, es más o menos la siguiente:

Amenaza → Temor → Defensa → Alivio

---

<sup>6</sup> Ehrlich 2005, p. 401 s. Muchos autores, en todo tiempo, han insistido e insisten sobre la importancia de la muerte y de nuestra conciencia de ser mortales como estímulo que produce respuestas defensivas de tipo religioso (y no sólo). Además de los precursores y teóricos de la *Terror Management Theory* (TMT, cf. supra, n. 3), recordamos Freud (1983), Malinowski (1948) y Atran (2002, 2004). La hipótesis de la religión como respuesta defensiva ante la muerte es criticada por Bering 2011 (cap. 4, pp. 114 y 129) y Boyer 2002, 2003. Malinowski recuerda como Wilhelm Wundt individuara el núcleo primitivo de toda creencia y práctica religiosa en el horror ante los cadáveres y en el miedo a los fantasmas. La considera sin embargo sólo una verdad parcial, pues, frente al cadáver, los primitivos (y nosotros con ellos) experimentan una mezcla entre horror y amor piadoso (1948, p. 30).

<sup>\*</sup> Ver 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. Este enfoque presenta una evidente afinidad con la ya mencionada TMT (supra, n. 3).

Amenaza y defensas son los estímulos iniciales, que empiezan un ciclo emocional; temor y alivio los sentimientos, el producto final del ciclo. Como ya subrayamos, amenaza y defensa son estímulos ‘ complejos’, no simples objetos externos (*hechos*) que nos golpean mecánicamente mediante imágenes mentales, sino ideas, pensamientos, valores, a saber, artefactos refinados que nuestra subjetividad ha elaborado en el tiempo y cargado simbólicamente y emocionalmente. Temor y alivio arraigan la experiencia en el dolor y en el placer, que Antonio Damasio define como “cimientos de nuestra mente” (2005, p. 9) y “sentimientos primordiales” (2010, p. 46). “Todos los sentimientos de una emoción –nos dice el famoso neurólogo– son variaciones sobre [ estos] sentimientos primordiales” (ibid.). También nuestro Platón había entendido perfectamente la función central de estas dos emociones fundamentales en la estructura de nuestra psique.

Las creencias (ya sean religiosas o no) *pueden* producir secuencias de este tipo, por ejemplo cuando otorgan al universo y a nuestra presencia en el mundo un sentido necesario, cierto y estable. De esta manera, logran eliminar o limitar de manera consistente el peso psicológico de la contingencia, de la inestabilidad y de la incertidumbre, simplificando la complejidad de lo que nos rodea, proporcionando explicaciones y consuelos eficaces cuando nos ocurren desgracias, y, finalmente, envolviéndonos en una red social de relaciones cálidas y significativas. En muchos casos, las creencias (ya sean religiosas o no) *pueden* actuar como una especie de escudo protector, donde semántica y sociabilidad hacen mancuerna para defendernos del ‘caos’ exterior e interior. En otros casos, sin embargo, pueden convertirse ellas mismas en poderosos estimuladores de miedos y angustias, opresión y violencia. Así que, lo repetimos, la secuencia arriba mencionada no puede explicar la religiosidad de manera exclusiva, sino sólo parcial y concomitante. Si la enfatizamos en este momento es porque creemos que, sin duda, es muy importante para el objeto específico de nuestra investigación, i.e. la religiosidad platónica.

2. [Léxico o semántica de la defensa.] En Platón, la presencia de esta ansiedad puede ser detectada al observar la insistencia sistemática de sus textos sobre varios motivos, por ejemplo: la casualidad y la contingencia (cap. 1); la violencia irracional, que puede llegar a destruir almas individuales, comunidades políticas e incluso puede representar una amenaza de destrucción para el universo entero (cap. 2); los flujos que caracterizan la realidad material y nuestra percepción de la misma (cap. 4). La observación de estos aspectos asombrosos se cristaliza en un amplio léxico típico, con el que el antiguo filósofo hace algo más que describir *su propia* ansiedad y sus elementos generadores: la *conceptualiza* transformándola en negatividad, en el ‘mal’ (cap. 2), y le opone una serie de defensas o protecciones conceptuales positivas, el ‘bien’. Estas defensas, como veremos, pueden coincidir con la noción de un orden cósmico inteligente donde nada ocurre por casualidad (I §29, 45-49) o con las realidades inteligibles (I §71-73), por no mencionar las más conocidas en Platón. Las que acabamos de mencionar son defensas integrales, así como integrales son las amenazas, cuya realidad es tan poco específica e inmediata como lo es el temor al que buscan dar una respuesta. En este sentido, el filósofo muestra ser un animal religioso, en el sentido *específico* en que intenta defenderse contra el temor generado por peligros impredecibles, aplastantes y técnicamente incontrolables a través de la búsqueda, en otro mundo, de certidumbres absolutas que lo protejan de un estado de contingencia angustiante.

El mismo Platón, además, concibe y define estas reacciones utilizando una amplia serie de metáforas defensivas, que evocan imágenes de estabilidad, firmeza y protección. Antes que nada, tenemos el léxico de la guardia en sentido estricto: *phýlax*, *phyláttein*, *phylaké* y, con mucha menor frecuencia, *phrouros*, *phroureîn*. Un verbo cuyo empleo es importante en este sentido es *amýnō*, que curiosamente no aparece en el léxico de des Places, y sus derivados *amýntérios* y *amýntikós*. Estos últimos son raros, pero importantes en el léxico platónico de la defensa, pues se emplean en el segundo ejercicio diairético del *Político* (279c ss). Este ejercicio empieza con las cosas que fabricamos y de las cuales disponemos, dividiéndolas en cosas que

nos sirven para hacer algo (*poiēîn ti*) y cosas que nos sirven para no padecer algo (*mē páskhein*), es decir, defensas (*amyntéria*). Estas, a su vez, se distinguen en antídotos (*alexiphármaka*), divinos o humanos, y técnicas de reparo (*problēmata*). Al final de este ejercicio, se encuentra una admirable y detallada descripción del trabajo del tejedor, la cual, casi al terminar la obra, ofrecerá elementos para una analogía muy eficaz con el arte regia y política (305e ss). Una cierta relación entre arte de la defensa y arte política (regia) queda entonces establecida de manera explícita. Siguiendo con nuestro léxico básico, piénsese además en el uso frecuente, en sentido defensivo, de adjetivos como *bébaios* y *asphalēs*, (más raros los sustantivos, *bebaiótēs* y *asphaleía*), en particular en las obras supuestamente medianas y tardías; abundante es también el empleo de *sōizein*, *sōtēria* y (menos) *sōtēr*, aunque estos términos cubren un ámbito semántico más amplio, que concierne también la salud física y moral. En la *República* se encuentran imágenes memorables de la defensa: el guardián, que, como buen perro de raza, junta las dos cualidades esenciales, la agresividad hacia el exterior y la mansedumbre con los amigos (II 375d-e); el alma del buen guardia, el cual preserva en toda circunstancia (*dià pantòs sōsei*) la opinión de las cosas temibles, una opinión que se ha impreso en su alma por medio de la educación como tinte indeleble en un tejido (metáfora de los tintoreros, IV 429c ss); el filósofo que se instala en su *angulus*, su refugio seguro al abrigo de la tormenta, desde el cual observa sereno la locura general sin participar en ella (VI 496d-e). Y se podrían mencionar muchas otras.

Hay también imágenes inversas de exposición al riesgo, como, por ejemplo, la vulnerabilidad del jefe en un régimen democrático, equiparado al capitán de un barco inmovilizado por la mandrágora y víctima de una tripulación enloquecida (VI 488a ss), o la del filósofo que, tras la contemplación de la verdad, regresa a la ignorancia de la caverna entre gente hostil (VII 516 e s). La democracia radical es temida justamente por su carácter impredecible, caótico e individualista, un temor que fatalmente hace caer sobre ella un duro juicio de corrupción moral. Para describirla, en las *Leyes*, se evoca la imagen del regreso al caos

originario (*palaià titanikè phýsis*, III 701c);<sup>7</sup> en la *República* se acentúa y se pone en ridículo su gusto irracional por la variedad (*tà poikíla*, V III 5 57c). Al privilegiar esta caótica superficialidad se le opone el principio —el consuelo— de una perfecta competencia política basada sobre la ciencia absoluta (scil. la ciencia de la verdad). La imagen del barco, en esta ocasión gobernado firmemente por guardianes, regresa también en las *Leyes*, esta vez con el valor positivo de una defensa, para enfatizar la función de los *buleutas* (VI 758a-b; cf. también XII 961e). Las imágenes marítimas, y a veces las fluviales, tienen en Platón una función central en la evocación de la inseguridad, del peligro y del mal (Brock 2013; Montanari 2017a).

Para mencionar otros ejemplos de defensas en esta obra bastaría recordar algunas imágenes, como la íntima firmeza-confianza (*pistótēs*) del hombre justo (I 630c pass.), el *tópos* de la ciudad que construye sus muros defensivos en las almas (VI 778d-e),<sup>8</sup> el discurso que lleva a la verdad asemejado al pasaje del río, que hay que atravesar aferrándose a una amarra segura (X 893b pass.), el Consejo nocturno, punto de unión entre la “inteligencia” y la “cabeza” con sus órganos sensorios, designado con los términos de *sōtēria*, *phylaké*, *phylaktērion* de la ciudad (XII 961a ss). Los miembros de este Consejo, como los guardianes en *República*, son por excelencia los *phylakes*; guardianes de las leyes (*nomophylakes*) es el término que, en las *Leyes*, denota un cuerpo de magistrados con funciones muy importantes.<sup>9</sup> Por supuesto el léxico podría extenderse mucho si quiéramos evocar todos los términos y las expresiones que se refieren a la ‘buena’ necesidad (*anánkē*), a la formación de un lienzo (*desmós*) indisoluble, y al alejamiento-aversión de un peligro (hasta en sentido religioso-apatropáico).<sup>10</sup> Pero esto es

---

<sup>7</sup> Sobre las posibles lecturas de esta expresión, véase Schöpsdau 1994, p. 514 s.

<sup>8</sup> Ver las referencias citadas por Schöpsdau 2003, p. 473.

<sup>9</sup> Acerca de estas funciones (control de constitucionalidad, registro de propiedad, perfeccionamiento de las leyes, varias funciones judiciales, e tc.) y del método para elegirlos, véase Morrow 1960, p. p. 195-214. Morrow afirma que este cuerpo de magistrados no ha de ser visto como una pura invención platónica. Aristóteles y Jenofonte lo mencionan, aunque es oscuro a qué magistratura se refieren con este nombre (p. 209 s). Además, nos dice Morrow, puede inspirarse en el modelo de algunas ciudades más conservadoras (como Esparta y Elis) y, sobretodo, en el Areópago ateniense de los tiempos de Solón. En la obra de Platón, el término se encuentra sólo en las *Leyes*, con dos excepciones (Min. 320c y Ep. VIII, 356d).

<sup>10</sup> Véanse por ejemplo los *álytoi desmoí* del cosmos (Ti. 38e, 43a), el fuso adamantino de la Necesidad (R. X 616c), la necesidad matemática del cosmos, que ni siquiera los mismos dioses son capaces de forzar (Lg. V 741a). Todas estas imágenes tienden a comunicarnos la idea religiosa de que existe una instancia superior

suficiente para demostrar que ‘defensa’ no es sólo una categoría que aplicamos desde el exterior para interpretar la religiosidad en Platón, sino una imagen con que continuamente, en los mismos textos platónicos, se expresa el sentido de la búsqueda filosófica. El argumento filosófico es un productor de defensas: “amarra” y “encadena” la realidad “con discursos de hierro y diamante” (Grg. 509a).

3. La relación entre amenazas y defensas, sin embargo, no es ni simple ni lineal. Como veremos en las conclusiones a esta primera parte (§74 ss), parecen caracterizarla varias posibilidades.

4. En esta primera parte de nuestro trabajo no se muestra una dinámica más específica de la religiosidad, que, desde nuestra perspectiva, consiste en el intercambio emotivo que se establece entre el creyente y la divinidad, intercambio que veremos detalladamente en la segunda parte del trabajo. La religiosidad aparece ahora *prima facie* como una reacción a la ansiedad que lleva a la construcción de defensas mentales, de refugios o “antídotos” cognitivos. Sin embargo, se trata de una operación mental que no se asocia necesariamente con creencias de tipo religioso, a saber, creencias cuyo contenido es propiamente religioso, pues implican dios, dioses, agentes supernaturales, y nuestra interacción con estos sujetos. La secuencia amenaza-defensa, de hecho, caracteriza normalmente respuestas discursivas que son laicas, agnósticas o ateas. El aspecto normativo-defensivo caracteriza gran parte de las creencias de sentido común, es típico de muchas ideologías políticas, es inherente a varios sistemas políticos y jurídicos, es quizás dominante en las reflexiones de muchos filósofos, ya sean críticos o metafísicos, e incluso se encuentra a menudo en las opiniones generales de los científicos.<sup>11</sup> Desde nuestra perspectiva, la dinámica en objeto es sólo *potencialmente* religiosa; lo deviene *actualmente* cuando se asocia

---

que se encarga activamente de todo lo que se mueve en el mundo, envolviéndonos en su fuerte presa protectora como en un todo lleno de necesidad y sentido.

<sup>11</sup> Beit-Hallahmi 2015, p. 30; Tobeña 2014, p. 32 ss, 127 ss.

con una vivencia propiamente religiosa, que implica una dinámica experiencial de acercamiento y alejamiento entre creyentes y divinidad que analizaremos en la segunda parte.

Aunque no defina la religiosidad como tal, la dinámica amenaza-defensa tiene un papel muy importante, pues lleva a cabo una drástica reducción de la complejidad en nuestra percepción del mundo, lo que es una característica del discurso religioso y, de manera más general, ideológico.<sup>12</sup> Para expresarnos en términos un poco simplistas, ‘inventamos’ un mundo más simple del mundo real, construimos un modelo del mundo, el cual, sin embargo, por ser más cerrado, está también más lleno de sentido y más habitable, confortable y comprensible, de modo que oponemos este mundo mental simplificado al mundo real que nos desafía y puede herirnos en cada momento, por ser mucho más complejo, abierto, incierto, sumamente difícil de entender, tolerar y gobernar. La ventaja de esta operación, como vimos, es solucionar o controlar el estrés, infundir un mayor optimismo que es indispensable para llevar a cabo las operaciones ordinarias de la vida.

5. Nunca hay que olvidar, en fin, que la institución de defensas mentales es un fenómeno que interesa primariamente la comunicación, la cultura, la sociedad y la política. No se trata de una operación mental pura y simplemente individual, sino que siempre es, al mismo tiempo, mental y cultural, individual y colectiva. Así que las defensas mentales se relacionan no sólo con la estabilidad emotiva del individuo, sino con la continuidad de un conjunto socio-político más amplio al que el individuo pertenece, continuidad de la cual se encargan las instituciones.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> La idea de la religión como recurso mental para la reducción de la complejidad es un motivo muy frecuente en los trabajos de Walter Burkert. Véase por ejemplo Burkert 2009 (pp. 56 ss, 69, 154, 207 s, 281 s, 286, 295, 305). Las ideologías políticas actúan de manera muy similar. Si esto es posible es porque la reducción de la complejidad es un procedimiento mental común y necesario en la vida ordinaria de las personas.

<sup>13</sup> El temprano aprendizaje de una compacta visión del mundo o la conversión mental alrededor de un eje de nociones de fensivas es un fenómeno muy común y lo encontramos también en personas que no son necesariamente religiosas. Igualmente, considerando el aspecto socio-cultural del fenómeno, las formas institucionales de la creencia pueden reflejarse no sólo en iglesias y templos, sino también en organizaciones ideológicamente a-religiosas y hasta anti-religiosas. Berger y Luckmann (1991) definen las instituciones encargadas de preservar la continuidad social como “maintenance machineries”. Se trata de mitologías, teologías, filosofías y ciencias, que, cada una a su manera, se encargan de conservar la coherencia el sentido de la historia y del universo en un contexto social determinado. Estas “machineries” son al mismo tiempo mentales y sociales. Su función central es mantener la continuidad en las representaciones sociales (lenguaje,

El hecho que religión y religiosidad tengan raíces complejas –en la mente, en el cerebro, en el cuerpo, en el lenguaje, en la sociedad– constituye el eje metodológico central de nuestro trabajo.\*

---

ideas, conceptos, reglas, tradiciones etc.). Podría decirse que las “machineries” tienen una función *lato sensu* religiosa, si se acepta una de las posibles derivaciones del término “religión”, de *religare*, quitándole toda connotación sobrenatural. En un trabajo del 1999, Armin Geertz define la religión como “a cultural system and a social institution that governs and promotes ideal interpretations of existence and ideal praxis with reference to postulated transempirical powers or beings” (cit. in Geertz 2010a, p. 9).

\* En este sentido, nos colocamos en continuidad con los trabajos pioneros de la escuela sociológica francesa (É. Durkheim, M. Mauss), así como con algunos enfoques cognitivistas contemporáneos, en particular los trabajos de Armin Geertz en el marco de la “Cognition and Culture Research Unit” de la Universidad de Aarhus. Ver, por ejemplo, Geertz 2004, 2010b y 2013. Reflexiones útiles sobre los enfoques más recientes en las *cognitive sciences of religion* (CSR) se encuentran en Sørensen 2005, Barrett 2007 y Pyysiäinen 2012.

## Capítulo 1. Casualidad y contingencia

ἀλλά πως ἡμεῖς πολὺ μετέχοντες τοῦ προστυχόντος τε καὶ εἰκῆ ταύτη πη καὶ λέγομεν<sup>14</sup>

### *Týchē-týkhai*

5. En las *Leyes*, *týkhē* es un término cargado con una fuerte ambigüedad semántica.<sup>15</sup> Por un lado, es un dios, o una ‘fuerza’ que siempre se acompaña con el dios, o a la cual de todas formas puede atribuirse una tranquilizadora calidad ‘divina’; por otro, sin embargo, significa un poder impredecible y asombroso (nunca se trata de la ‘simple’ casualidad, es decir la inerte y descolorida no ción ‘laica’ de l azar), que puede ser a su capricho tanto favorable como desfavorable para hombres y ciudades.<sup>16</sup> Siempre en este último sentido, pero con un matiz más radicalmente ateísta, *týkhē* representa a veces la negación misma de la divinidad como entidad racional y benigna, que en Platón consiste en el gobierno inteligente del todo, y en el relativo estado de dicha que esta lejanía del dios conlleva. En el primer sentido, la palabra se encuentra por lo general en singular, y a veces cargado de una cierta intencionalidad; en el segundo puede también encontrarse el plural, *týkhai*, como sinónimo de desgracias, por ejemplo, *symphoraí*, para subrayar la acción de un poder siniestro, la ausencia de cualquier orden divino e inteligente de tras de los acontecimientos (en Platón la divinidad es

---

<sup>14</sup> Ti. 34e: “pero nosotros dependemos en gran medida de la casualidad y en cierto modo hablamos al azar”, trad. de M. Ángeles Durán y F. Lisi (Gredos, p. 178).

<sup>15</sup> Sobre *týkhē* en la cultura griega clásica y en Platón, ver Nussbaum 1995, cap. 1 (p. 27 ss) y cap. 4 (p. 135 ss). Martha Nussbaum dedica una atención particular al *Protágoras*. Es probable, sin embargo, que el mayor énfasis sobre el poder de *týkhē* sea una característica de la obra tardía de Platón. Según un estudio de Arnd Zimmermann (*Tyche bei Platon*, Diss. Bonn, 1964), la palabra aparece ciento dos veces en Platón, de las cuales veinticinco están en los diálogos medianos, sesenta y seis en los tardíos y cuarenta y ocho en las *Leyes*. El autor subraya la imposibilidad de trazar un significado coherente, así como la necesidad de contextualizar el empleo de la palabra en relación a diferentes grupos temáticos. La palabra, sin embargo, nunca expresaría la acción de un poder autónomo sino significaría siempre un poder derivado.

<sup>16</sup> Según Martha Nussbaum, “el término no sólo significa a leatoriedad o falta de conexión causal. Su significado básico es ‘lo que simplemente sucede’; es el elemento de la existencia humana que los humanos no dominan” (cit., p. 136). Se ha enfatizado el aspecto anti-histórico del motivo de la *týkhē-symphorē*, un motivo frecuente en la historiografía y poesía griega. Se trata de una comprensión del evento con base en su carácter específico e irrepetible. Con esta tendencia contrasta el “esquema mental” que pone el evento en el marco de una concepción cíclica del tiempo, que opone típicamente dos edades: un tiempo mítico de los orígenes (una edad del oro) y el tiempo histórico presente (el “hoy”). Cf. Gentili, Cerri 1975, p. 19 ss. Ambas concepciones están presentes y se entremezclan en Platón, como muestra el gran fresco histórico trazado en el tercer libro de las *Leyes*.

*normativamente* buena: no puede ser asociada a dolor y desgracia). En los textos podemos observar ambas imágenes: la representación de una irracionalidad hostil, incomprensible, a veces hasta atea, y su neutralización o trasfiguración teológica. Las dos imágenes pueden incluso coexistir en un mismo texto.

5B. La palabra fortuna, así como la empleamos en la vida de todos los días, está embebida de intencionalidad. Como acabamos de ver en el caso de Platón, el término significa raramente la ciega casualidad y, por lo común, lo entendemos (lo sentimos) como algo “bueno” o “malo” que nos ocurre y está afuera de nuestro control. Por esa razón Justin Barrett y Jason Slone lo han analizado en el contexto de la “theological incorrectness” (Slone 2004; *infra*, I §23B, II §47). Esto quiere decir que el término ‘fortuna’, ‘suerte’, ya sea una amenaza o una defensa, es siempre semantizado y socializado, mediado no sólo por nuestra mente (cuerpo y cerebro), sino también por el lenguaje y la cultura, a saber, es una idea, un pensamiento, una representación mental que prevé siempre cierto grado de intelectualización. Esta característica la comparte con todas las “ansiedades” que, inspirándonos a Scott Atran, hemos definido como “existenciales” (Atran 2004). También en sus versiones más tradicionales, más intuitivas y emocionales, la noción de fortuna implica algún tipo de agencia, implica que atribuyamos a los hechos que nos ocurren una *casi* intencionalidad (y, con eso, un *casi* sentido) que nuestra intuición natural no puede confirmar. Esta característica ambigüedad e indeterminación la pierde en sus representaciones más intelectualizadas (deterministas), donde puede significar la ciega y fría casualidad o identificarse normativamente (*scil.* de manera “theologically correct”) con una voluntad superior que es siempre buena y orientada al bien. En el primer caso se garantiza el sentido, pero separándolo de toda intencionalidad; en el segundo se relacionan y garantizan ambas cosas, pero quitando a la divinidad todo rasgo de humana irracionalidad. Típicamente, constatamos estas dos posibilidades cuando oímos la gente decir que ‘nada’ o que ‘todo ocurre

por una razón' (razón = intencionalidad superior). La segunda posibilidad es más común, puesto que la primera intelectualización nos deja mayormente expuestos a la ansiedad.

6. Uno de los pasajes más interesantes, en Platón, es IV 709 a-d, donde aparecen los dos significados opuestos de *týkhē*, fuerza incomprensible (¿divina?) y fuerza benigna (divina), en una enigmática secuencia que deja a ambos en un estado de tensa suspensión. Se comienza con la representación del hombre impotente frente a las adversidades, donde leyes y constituciones, en lugar de instituir órdenes, son instituidas por toda clase de impredecibles calamidades: guerras, pobreza, epidemias, cambios climáticos. Sujetas a la suerte, *týkhai*, son todas las cosas humanas (*skhedòn hápanta tà anthrōpina prágmata*).<sup>17</sup> Esto es cierto, dice el Ateniense, pero inmediatamente añade que también es cierta la representación opuesta: que todo lo gobierna la divinidad y que la suerte y el momento (*týkhē* y *kairós*) gobiernan a su vez las cosas sólo con la ayuda del dios. Como se puede ver, *týkhē* está en plural en la primera mitad del pasaje (a-b), mientras que se encuentra en singular en la segunda (c-d), donde su poder ciego ha sido neutralizado y la suerte muestra ahora una cara benigna. Sin embargo, comenta el Ateniense, ambas creencias tienen su valor de verdad (*eû légein*). El espectro de la suerte irracional es evocado con frecuencia en Platón, pero éste es uno de los pocos pasajes<sup>18</sup> donde no es negado ni alejado o conjurado con el *euphēmeîn*, es decir con el hablar que conviene al respeto por los dioses (II §45), sino que queda de clarado de manera abierta y simplemente yuxtapuesto al discurso que lo precede y contradice. Puede ser interesante observar esta secuencia como lo haríamos al leer un salmo de la Biblia, con su típica estructura bipartita, o el famoso *to be or not to be* shakesperiano. De este modo se logra entender el equilibrio dramático en que se encuentran las dos 'certezas' y todo el peso sentimental que cada una de ellas conlleva. No hay

---

<sup>17</sup> El pasaje podría re-evocar el pesimismo de las palabras de Solón (*pân esti ánthrōpos symphorē*), citadas en Herodoto 1, 32, 4 (Schöpsdau 2003, p. 156).

<sup>18</sup> Existen otros, pero son sin duda de menor intensidad dramática. Schöpsdau (ib. p. 155) cita por ejemplo Ep. VII, 329e.

aquí ni valoración ni estigma. Por eso, se trata de un momento de notable intensidad dramática, la cual puede recordarnos con legitimidad algunos fragmentos de Eurípides.<sup>19</sup>

Con una cita de Eurípides se acaba el segundo *Alcibíades*: “estamos en la tormenta”, afirma Sócrates para describir el estado de oscuridad espiritual en que se encuentra el joven Alcibíades. Poco antes había usado con el mismo sentido la imagen de los vientos de *týkhē*. El alma del joven no puede agarrar con el discurso a la cosa que es objeto de discusión (la ciencia del bien y del mal). Es justo cuando no se verifica esta firme *presa* del discurso sobre la realidad que seguimos en la tormenta provocada por los duros vientos de la ciega casualidad (Alc.2 146e-147a):

La ciudad y el alma que tienden a vivir rectamente deben mantenerse aferrados (*antékhēsthai*) a esta ciencia [del bien], así como hace con el médico el enfermo o con el piloto quien quiere navegar con seguridad (*asphalōs*). Sin esta, en efecto, soplaría aún más impetuoso el viento de *týkhē* [...].

Frente a esta situación de asombrosa incertidumbre la única solución es quedarse tranquilos (*hēsychían ékhein*) y esperar (*periménein*, 150c-d), no tomar resoluciones, no correr riesgos. Un Sócrates *cunctator* invita en tonces el joven Alcibíades a no rezar hasta que no sepa exactamente que hay que pedir a los dioses.

7. En las *Leyes*, el otro pasaje importante en que aparece *týkhē* todopoderosa es X 888e (ss), donde, junto con la naturaleza (*phýsis*) y el arte (*tékhne*) –la cual, sin duda, juega un papel menor–, es descrita como la fuerza que dirige todas las cosas en todo tiempo. Pero ahora esta tesis queda puesta en la boca del joven ateo y sobre ella el Ateniese, que es el protagonista del diálogo, ha ce caer todo el peso del estigma. *Týkhē* parece a hora adquirir un significado plenamente ateísta: negación de la divinidad, casualidad ciega, el no saber ver el “alma” ni la

---

<sup>19</sup> *Ei mèn gàr týkhē'stin, oudèn deī theôn, ei d'hoi theò sthénousi, oudèn hē týkhē* (Austin, fr. 154). Cit. en Schöpsdau, *ibid.*

“inteligencia” que dondequiera mueven la materia hacia el “bien” (como se dirá en XII 967d-e).<sup>20</sup> En la incredulidad del joven se refleja una fuerte influencia de gran parte de la tradición poética griega, sobre cuya responsabilidad, sin embargo, el Ateniense prefiere mantener un respetuoso silencio. La responsabilidad más directa recae sobre las doctrinas más recientes de los físicos materialistas (en particular, parecen adumbrados aquí elementos de las teorías de Empédocles, Anaxágoras, y quizás también Demócrito), en los cuales no sólo *týkhē* y *phýsis* serían separadas de la divinidad, sino esta última considerada como el mero fruto del arte humana, es decir, de la simple convención (*nómos*, 889d-e). La oposición sofística *nómos-phýsis* se sobrepone y entrecruza entonces con la visión físico-materialista que enfatiza el papel de *týkhē* y *phýsis*, formando un conjunto de la peor impiedad –una posición ateísta que es, por así decir, ultra-potenciada. Las dos máximas amenazas, el miedo a la relatividad de nuestras defensas culturales (una convención que nada tiene de natural) y al carácter impredecible de la naturaleza (el hecho de que en esta no habiten ni inteligencia ni alma) son aquí condensadas en un solo punto, sobre el cual se descarga la larga y apasionada protesta del Ateniense. En ésta se intentan juntar exigencias retóricas que en realidad son difícilmente conciliables: argumento probatorio y persuasivo, enérgica posición normativa, excomulgación de carácter religioso. La afirmación normativa y la vehemencia religiosa (I §30), que sin duda prevalece en todo el pasaje (y en todo el libro),<sup>21</sup> prevalecen en este pasaje sobre la realista exhibición del contraste dramático entre opciones especulativas opuestas (I §6).

El espectro de la irracionalidad cósmica aparece también en el *Filebo* (28c-e) para ser inmediatamente conjurado. Sócrates pregunta a Protarco si cree que la mente (*noûs*) sea “el rey del cielo y de la tierra”, como afirman los antiguos sabios, “una mente y una inteligencia maravillosa que gobierna todo con orden”, o si, al contrario, el universo es gobernado de manera

---

<sup>20</sup> La cuestión es planteada de manera análoga en varios pasajes platónicos, e.g. *Phd.* 97c ss, *Phlb.* 28d-e.

<sup>21</sup> Es el mismo Ateniense que, al final de sus tres críticas y del proemio, antes de la formulación de la ley, reconoce la fogosidad de su discurso, animado por un ardor competitivo de victoria contra el enemigo, *philonikía* y *prothymía* (907b-c).

ciega por la potencia de lo irracional (*toû alôgou dýnamis*). La segunda posibilidad es rechazada con firmeza como algo no sólo irrazonable, sino que niega la ley divina (*ouk hósion*). La remoción de este espectro asombroso –la potencia de lo irracional– está a cada paso detrás de la invención platónica del mundo inteligible. Bastará recordar Phd. 98b-99c, un apasionado discurso socrático contra lo que hoy llamaríamos reduccionismo cientificista, o mecanicismo, R. V 476c-e, donde Sócrates opone el filósofo al relativista, y Prm. 135b-c, donde el filósofo de Elea afirma que, cuando no se logra demostrar la participación de los entes a las ideas, se cae en el ateísmo y se destruye la misma filosofía.

8. Otro ejemplo de neutralización de *týkhē* se encuentra en la explicación (anagógica) de la alternancia de reinos buenos y malos en la historia de los persas: no se deben al caso (*týkhē*), nos dice el Ateniense, sino al *kakòs bíos* en que los soberanos crían a su prole (III 695e). Como puede verse, la causa es individuada con una firmeza y certeza que eliminan toda casualidad. Más ambiguo es el papel de la suerte en la historia de Esparta, la única ciudad entre las tres de la confederación antigua que haya sobrevivido: un dios cuidadoso le dio una doble estirpe de reyes; un legislador cuya naturaleza humana estaba mezclada con poder divino le dio la *gerusía*; un tercer salvador le dio los éforos que balancearon el poder de la asamblea y del sorteo (691d-692a). El texto afirma que fueron la divinidad y la racionalidad divina que salvaron a la ciudad, pero el subtexto podría ser menos optimista y dejarnos entender que la casualidad, aunque no sea explícitamente nombrada, tuvo un papel muy relevante en estos acontecimientos.<sup>22</sup> La misma ambigüedad interpretativa la encontramos en el pasaje sobre la colaboración entre tirano “ordenado” y legislador-filósofo: ¿qué sentido atribuir a la *týkhē* (IV 710c) que debería propiciarla? El carácter inverosímil del encuentro y su remota posibilidad pueden sugerir el

---

<sup>22</sup> El texto es lo explícito y declarado; el contexto es lo escénico; el subtexto es lo implícito, la intención que anima el texto, el “hidden message” que un hipotético actor debería comunicar al recitar su parte de guion (Ballou 2003). Como argumentamos en otro trabajo, la ironía socrática es el ejemplo más célebre de subtexto (Montanari 2015, cap. 4, p. 115 s s). Por lo general, pero no de manera obligatoria, existen marcadores textuales que nos ayudan a identificar un subtexto y su sentido.

hecho de que una activa voluntad divina se interese de la cosa o la pesimista constatación de que todo está en las manos de una incomprensible y ciega fatalidad.<sup>23</sup> A lado de estos ejemplos, hay otros que revelan un realismo mayor y más explícito: en un breve pasaje relativo a las heridas provocadas involuntariamente, por ejemplo, leemos que no hay legislador alguno que pueda gobernar la *tykhē* (IX 879b).

9. [Una tercera opción: el confinamiento de *tykhē*.] Los pasajes en que se encuentra mencionada *tykhē* en la obra de Platón nos parecen corresponder a las dos actitudes generales que acabamos de mencionar: rechazo normativo (y neutralización del término negativo) o aceptación realista (y a veces exhibición dramática del contraste). Existe por supuesto una amplia serie de menciones del término que son simplemente a-problemáticas, es decir donde la buena o mala suerte no tiene, o no parece tener, implicaciones mayores. Sin embargo, hay por lo menos que mencionar una tercera posibilidad importante, que llamaremos estrategia de confinamiento. En varios puntos del *Timeo*, por ejemplo, es evidente el esfuerzo de confinar y aislar la potencia desorganizadora de *tykhē* en ámbitos cosmológicos delimitados. Antes que nada, la casualidad es confinada a la creación del alma humana (42e ss): el demiurgo ha terminado sus trabajos mayores y ahora, tras un memorable discurso, entrega la realización de los trabajos menores y más imperfectos a los dioses subordinados. Estos se encargan no tanto de plasmar el alma humana, cuya parte inmortal ya ha sido formada por el mismo “Padre”, cuanto de combinarla con la materia y ‘amarrarla’ al cuerpo, de lo cual deriva toda clase de movimiento imperfecto e irracional.<sup>24</sup> La casualidad, que se manifiesta en el movimiento, es aquí el producto inevitable de la conexión del alma inmortal con un cuerpo que está sujeto a los “flujos” y “de-flujos” de las sensaciones y al cual el alma queda vinculada como a un gran río (*eis potamòn polýn*). Los nexos que conectan este *torrente* de sensaciones a los *círculos* del alma son clavos invisibles

---

<sup>23</sup> El comentario de Schöpsdau (2003, p. 160) no ayuda mucho en la comprensión del pasaje.

<sup>24</sup> La tipología del movimiento que encontramos en el Ti. 57a (ss) corresponde, aunque con importantes diferencias, Lg. X 893b ss.

por su pequeñez, que, a diferencia de los lienzos indisolubles (*álytoi desmoí*) que unen el alma del mundo a las esferas celestiales (38e), se revelan demasiado débiles y precarios para asegurar al alma la legítima función del gobierno. Así que, en este espléndido pasaje, el alma humana es arrastrada por la irracionalidad del compuesto al que ha sido precariamente amarrada y sólo en ciertos momentos parece ser ella quien dirige. En otro pasaje (46de), se dice que existen dos tipos (*généē*) de causas: uno superior, divino, inteligente, inmaterial, anímico, que produce lo bello; otro inferior y dependiente de lo anterior, que se mueve sin orden y de acuerdo al caso. En el ejemplo del alma humana, hemos constatado que dicha jerarquía no se traduce, sin embargo, en una eficaz cadena de mando: al contrario, la casualidad se impone a menudo, y casi normalmente, sobre el elemento ordenador. Finalmente, la casualidad regresa, y encuentra su posición en un nivel más alto dentro de la cosmología, cuando se trata de discutir la causa errante (47e ss): ahora *týkhē* desarrolla un papel entre los mismos tres protagonistas de la creación cósmica (materia, formas, inteligencia eficiente) y queda por entero confinada en la misteriosa y amorfa materia primordial que debería ofrecer dócilmente a la acción plasmadora y persuasiva del demiurgo. Es así que *týkhē* viene a coincidir con *anánkē*, el principio material. Más exactamente, podríamos definirla como la resistencia irracional que la materia opone a la inteligencia plasmadora, una resistencia que, antes que nada, se revela en la asombrosa oscuridad del concepto mismo, que Timeo no cesa de confesar cándidamente (48c-d, 51b, 52b). También en el universo, no sólo en el alma humana, hay un momento en el que ninguna cosa está en el orden en que debe estar (69b). Más allá de todas las complejas interpretaciones y racionalizaciones que se pueden dar de estos pasajes, lo que queda no es el intento de neutralizar y remover, sino de confinar y administrar racionalmente el papel del desorden en una economía superior del cosmos.

### *Otras nociones que implican la casualidad*

10. Las artes o ciencias (*tékhnai*), el momento (*kairós*), el sorteo (*klêros*) y el reparto (*moîra*) son términos que encontramos a menudo en correlación con *týkhē*. Se trata de términos evidentemente relacionados con la noción de casualidad, los cuales, sin embargo, adquieren un significado normativo fuerte, positivo y pleno sólo cuando son asociados con la divinidad o con la *týkhē* divina, es decir, cuyo poder irracional ha sido en buena medida domesticado. *Theía moîra* y *theía týkhē* son expresiones sinonímicas habituales en Platón. El dios lo gobierna todo junto con *týkhē* y el *kairós* (*metá theoù týkhē kai kairós*, Lg. IV 709b). Ciencia divina (*theía tékhnē*) es la matemática (V 747b, Epin. 990d), sin la cual no sería posible entender el universo y acercarse a la filosofía.

11. [*Theía moîra*.] Se trata de una casualidad divinizada, de la cual ha sido eliminada cualquier traza de inquietud irracionalista.<sup>25</sup> Se ha observado la disparidad de significados de la expresión, que puede incluir el rapto extático de los poetas (Ion 534c, 536c) y de los vates (Phdr. 244c), así como la ayuda divina recibida por individuos especiales (o incluso pueblos, Lg. I 642c) para la fundación de regímenes políticos fundados sobre la virtud.<sup>26</sup> En realidad, el significado de la noción es mucho más variado. Es la *theía moîra* (la suerte divina) que prescribe a Sócrates, a través de sueños y vaticinios, su búsqueda incansable de la verdad poniendo a prueba las opiniones de los sabios (Ap. 33c). Y es siempre el mismo Sócrates que, con la máxima serenidad, se prepara a viajar hacia Hades con su *theía moîra*, con su parte divina (Phd. 58e). La suerte divina es entonces al mismo tiempo algo externo, que interviene y nos ordena el bien, y algo interno, que poseemos y nos empuja hacia el bien. A veces, sin embargo, nos parece posible observar en la expresión una grave atenuación irónica: afirmando la tan remota

---

<sup>25</sup> Sobre la expresión *theía moîra* en Platón, cf. Souilhé 1930.

<sup>26</sup> Joan Mallet ha vuelto recientemente sobre este argumento con su tesis de doctorado (*La question de la theía moîra dans l'oeuvre de Platon*, Montpellier, tesis bajo la dirección de Marie-Pierre Noël). En el trabajo se enfatizan estas dos significaciones generales de la fórmula.

eventualidad de que algo bueno o curra, sea a firma de hecho su concreta imposibilidad, su carácter abiertamente utópico (e.g. R. VI 493a, Men. 99e, quizás Lg. IX 875c, Ep. VII 326b). En la expresión se mezclan así esperanza constructiva y desencantado realismo (o abierto pesimismo).<sup>27</sup>

La *moîra* indica la parte que nos toca, por ejemplo en la distribución de la tierra (Lg. VI 771d) o en el destino (Lg. IX 873c, X 903e, XI 931e), que sea o no favorable a nuestros deseos privados. Es también la parte de la divinidad (del bien, etc.) que nos ha sido asignada, que anhelamos poseer perfectamente (Phlb. 20d), de la cual, sin embargo, participamos imperfectamente (Prt. 322a, Phd. 58e, Phdr. 230a, Phlb. 60b), mientras el dios la posee perfectamente (Ti. 29e, Epin. 985a). Su significado implica la idea de casualidad y suerte, *týkhē* y *klēros* (Lg. XII 946b), en un sentido generalmente asociado con la voluntad divina (*theía týkhē, heimarménē*). De la connotación divina de la repartición depende la acentuación positiva del término y su tercer significado como parte conveniente, justa repartición, honor (Des Places: “privilège”, “grâce”).

12. [*Tékhnai.*] En el discurso sobre las artes (o ciencias), con su amplio repertorio de metáforas ilustrativas, se expresa la prioridad jerárquica del principio de competencia, que encuentra su justificación última en la inteligencia divina que todo gobierna y al que toda arte tiene que mirar. En las *Leyes* volvemos a encontrar este sentido paradigmático de las artes, que, de hecho, sigue ofreciendo más o menos el repertorio habitual de ejemplos para afirmar el principio de competencia.<sup>28</sup> En relación a este principio, sin embargo, es necesario distinguir siempre dos aspectos de la cuestión. El primero consiste en el énfasis ‘socrático’ en la autosuficiencia de las

---

<sup>27</sup> También Massimo Cacciari hace hincapié sobre esta acentuación realista y desencantada (Cacciari 1994, “Platone realista”, p. 29 ss).

<sup>28</sup> El legislador es comparado con un plasmador (IV 712b, V 746a, VII 800b; cf. Tht. 191c), un pintor (VI 769a ss, XI 934c), un pastor, boyero o criador de caballos (V 735b), un capitán (XII 961e, 963a) y estratega (961e-962a, 963b). Regresa también la metáfora textil, con trama y urdimbre para indicar gobernados y gobernantes (V 734e-735a). El movimiento circular es presentado como una imitación (*mimēmatī*) de las esferas torneadas (X 898a). Sobre la analogía con la medicina, cf. infra, n. 31.

artes, es decir, su positiva valoración de las artes como prácticas autónomas, distintas a la ciencia, las cuales, sin embargo, se distinguen de la mera experiencia práctica (*empeiria*) por el hecho de tener un objeto y un método propios: como tales, las artes representan un ejemplo formal al cual la ciencia suprema del legislador (del político, del filósofo) tiene que inspirarse. El otro aspecto, el más importante para nuestros fines, hace hincapié sobre la heteronomía de las técnicas, es decir, el hecho que son (y deben ser) subordinadas a la filosofía –al cuidado del alma, a la ciencia del bien– y con eso a una finalidad última que es externa y superior respecto al ámbito especial de cada una. Este segundo aspecto evidencia que existe una jerarquía en las relaciones entre las varias artes y, finalmente, que todas se subordinan a lo que hemos llamado inteligencia divina.<sup>29</sup> La necesidad normativa de esta subordinación la encontramos, por ejemplo, en R. IX (590c-d), donde Sócrates afirma que el artesano, para ser “gobernado por algo semejante a aquello que gobierna el mejor [...] debe ser esclavo (*doûlon*) de este mejor, que posee en su interior lo divino que gobierna”.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Giuseppe Cambiano (1971) distingue igualmente estos dos momentos de la reflexión platónica sobre las ciencias, individuando en el primer aspecto (énfasis sobre la autosuficiencia de las *tékhnai*) la influencia de Sócrates, el cual mencionaría las verdaderas técnicas siempre como el modelo que el filósofo tiene que imitar en la búsqueda de la verdad; el segundo aspecto (énfasis sobre la heteronomía) sería por el contrario más propiamente platónico y tendría que ver con el problema de la fundación propiamente filosófica de las distintas artes. Cambiano llama a este aspecto “disciplinamiento de los técnicos” (p. 115 ss), distinguiéndolo justamente de otras tendencias coevas al enciclopedismo y a la omnisciencia, hacia las cuales Platón ironiza con frecuencia. Nosotros la definimos como tendencia a la fundación de las técnicas con base en una ciencia absoluta, jerárquicamente superior a todas las demás: en este marco se plantea la subordinación de las distintas disciplinas científicas a la dialéctica, de la música a la filosofía y de las ciencias del cuerpo a la ciencia del alma. Desde nuestra perspectiva, siempre ambos aspectos de la cuestión están presentes al mismo tiempo en los textos platónicos, a partir de los diálogos supuestamente más tempranos; no existe un ‘primer’ momento en el que Platón consideraría las artes como modelos que la filosofía tiene que imitar para hacerse una ciencia rigurosa y luego otro momento, supuestamente más ‘maduro’, en el que considere la filosofía como un modelo (una ciencia de las ciencias) al que las artes deben imitar para ser realmente tales, para fundar su práctica concreta sobre un criterio de verdad que las excede. Las dos instancias –la ejemplar y la fundacional, las artes como ejemplo para la filosofía y la filosofía como fundación de las artes– simplemente conviven en la obra de Platón. En la primera, sin embargo, la imitación tiene un valor meramente metafórico y formal, mientras en la segunda domina el sentido sistemático y substancial de la imitación. En esta parte de nuestro trabajo, por supuesto, enfatizamos la importancia del segundo aspecto: el discurso filosófico muestra ser una *defensa* justo cuando se concibe como instancia suprema de fundación de las artes, capaz de proporcionar el criterio externo con base en el que las distintas *tékhnai* pueden juzgar su propio nivel de verdad. Sobre la noción de *tékhnē* en los diálogos, véase también Balansard 2001, quien subraya además la influencia de los sofistas en el uso platónico de la noción.

<sup>30</sup> Trad. de C. Eggers Lan (Gredos, p. 453).

Ahora bien, no hay duda de que las distintas *tékhnai*, desde las más humildes hasta las más nobles, ofrecen una amplia posibilidad de ejemplificación para ilustrar el valor de las funciones sociales y morales más importantes (el educador, el político, el filósofo, y hasta el dios o los dioses), constituyendo un recurso metafórico y formal al que Platón atinge en una ilimitada variedad de casos. De esta manera, hasta la *tékhnē* más sencilla y humilde, siempre que en ella se exprese una competencia clara en relación a un objeto definido con una función propia y determinada, aspira o puede aspirar a significar la competencia suprema y el principio de autoridad que sobre ésta se fundamenta. No obstante, también es cierto que el discurso platónico sobre las artes en el fondo no es más que otra manera de afirmar la absoluta superioridad jerárquica de la divinidad, cuyo juicio (*diòs krísis*, VI 757b) es la fundación última de todas las demás o el modelo general al cual todas, de una manera u otra, se inspiran. Este marcado aspecto fundacional del discurso platónico sobre las *tékhnai* nos muestra inmediatamente su carácter defensivo: detrás de la defensa, como sabemos, se esconde el espectro del caos, la inquietante posibilidad de su irrupción, la ansiedad que a esta posibilidad se acompaña. Las competencias especiales (las artes) son aceptadas *hasta que* sus varios discursos y prácticas se subordinan a un principio de competencia moralizada y a un juicio superior (del filósofo), renunciando de esta manera a una autosuficiencia establecida con base en la práctica concreta de cada una de ellas. En caso de que no acepten el criterio de esta subordinación a la ciencia absoluta o perfecta, las técnicas cesan de funcionar como defensas y vuelven a ser amenazas –vehículos de irrupción del caos en el mundo– que hay que conjurar normativamente.

Encontramos varios ejemplos posibles de esta lógica en las *Leyes*, pero quizás el más explícito sea el rechazo de artes como la música o la pintura, cuando se les considera conformes al principio estricto de sus competencias especiales (habilidad técnica, virtuosismo, etc., II 670a/e), que es, por así decirlo, el criterio *práxico* por medio del cual se define cada una de las artes, pues se refiere a lo que el artista efectivamente hace, en este caso puesto en relación con el placer que su fruición asegura (e.g. II 667c ss). Este criterio es explícitamente rechazado

como fuente del juicio sobre el valor de una *tékhnē* y se le opone más bien la justificación tético-normativa ( filosófica, m oral, teológica) a la que estas *tékhnai* deben adaptarse, sin la que acabarían por no tener algún valor moral y racional, y hasta ser factores activos de desorden psicológico y político, dada la irracionalidad ‘estética’ del fin que persiguen. Lo mismo, como veremos en seguida, vale para las varias ciencias matemáticas, que, como en otras obras platónicas, siguen siendo consideradas valiosas sobre todo con base en su función propedéutica para la adquisición de la ciencia suprema (I §13, 14). En las *Leyes* se observa también el mismo énfasis sobre la subordinación del cuerpo al alma que encontramos en otras obras platónicas (e.g. I 631b-d, III 697b, V 726a ss, X 892a ss, XII 961d ss), con la relativa jerarquía entre disciplinas que esto conlleva: la ciencia médica, por ejemplo, sigue siendo el recurso analógico y metafórico más escogido para sugerir lo que un buen legislador y gobernante debe hacer,<sup>31</sup> pero siempre en el marco de la categórica subordinación de las ciencias del cuerpo a las ciencias del alma.<sup>32</sup>

[Matemáticas.]

13. En las *Leyes* los pasajes más importantes sobre las matemáticas pueden leerse en particular en los libros V (746d ss) y VII (809c, 817e-820e). Hablamos de matemáticas, en plural, porque

---

<sup>31</sup> Sobre la analogía con la medicina, en las *Leyes*, cf. I 636a, II 659a-660a, III 684c, IV 720a-e, 722e-723a, VII 797d-798a, IX 857c-d, X 902d, 903c, XI 919b-c, XII 962a, 963b. Hemos integrado con otros pasajes importantes la lista ya proporcionada por Lisi (vol. 1, n. 32, p. 97). Sobre la medicina en Platón, cf. Vegetti 1995.

<sup>32</sup> Véanse, por ejemplo, *Chrm.* 156a-157c, *Grg.* 464a ss, 478b pass., *R.* III 408e pass., *Ti.* 87e. En este último pasaje del *Timeo* se pone más énfasis sobre la simetría (*symmetría*) entre cuerpo y alma (ibid.) que sobre la subordinación del primero a la segunda. Este mayor realismo no sorprende. El *Timeo* es quizás la obra donde la tendencia a la mediación se hace más fuerte y el dualismo platónico deviene menos extremo (cf. Vegetti 2003, cap. 11; infra, I §81, II §2, 3, 39, 75). En Platón, sin embargo, el nexo entre alma y cuerpo nunca puede ser entendido en términos ni laicos ni inmanentes, e.g. como una simple interdependencia entre el cuerpo y la “mente”. Si así fuera, la reflexión platónica se pondría en el surco del método hipocrático: como los hipocráticos habían relacionado la enfermedad del órgano con el cuerpo en su totalidad y hasta con más amplios factores ambientales y climáticos, así Platón no haría otra cosa que extender el círculo de los factores condicionantes hasta el alma y el conjunto alma-cuerpo (Cambiano, cit. p. 97 s). Aunque este aspecto de la cuestión sea importante, el marco general del discurso sobre el alma queda siempre de carácter religioso, es decir implica siempre el dualismo y la trascendencia. El alma platónica nunca es sólo “mente”, en el sentido cognitivista de la palabra: aunque en Platón tenga muchos significados y funciones teóricas muy diferentes, el alma permanece como una noción fundamentalmente religiosa que se encarga de mediar entre mundo sensible y mundo inteligible, “Tierra” y “Cielo”, permitiendo de esta forma la redención del individuo.

la habilidad con los números implica siempre en Platón competencias múltiples y ramificadas, ya sean simples o complejas.<sup>33</sup> Por un lado, se valora de manera general su papel en la gestión de la cosa pública y de la economía doméstica. Se dice que la habilidad con los números “despierta” las conciencias de los “durmientes” (747b, 819c), haciéndolos progresar más allá de su propia índole (“contra” su propia índole, traduce Lisi). A este nivel, se entiende una educación matemática ordinaria, ciertamente no muy sofisticada, que debería ser patrimonio común de todos los ciudadanos. Una educación matemática y astronómica básica (809c) es la premisa para tener una ciudad constantemente ocupada y despierta, día y noche (807d-808c). Sin embargo, como recordamos en líneas anteriores, a la competencia en los números se le llama también *theía tékhnē* (747b) y se afirma que la misma divinidad no podría forzar la necesidad matemática: ni siquiera un dios, un *daimōn* o un héroe serían capaces de “cuidar” a los hombres con seriedad (*syn spoudēi*) si no tuviesen competencias matemáticas (818c). El sentido de la competencia matemática se amplía entonces hacia regiones que van muchos más allá de lo ordinario. Hay, por ejemplo, un nexo muy estrecho entre las matemáticas y la *epiméleia*, que es noción central de la religiosidad en Platón: la primera parece ser la *conditio sine qua non* de la segunda. Las metáforas que encontramos en los pasajes antes mencionados (como sueño-vigilia y juego-seriedad) son siempre sintomáticas en Platón y nos avisan que nos acercamos a un terreno donde la religiosidad juega un papel decisivo. En este terreno más noble se trata de la función propedéutica de las matemáticas, la de ser preparación para la búsqueda del filósofo.

14. En el sentido propedéutico, la adquisición de una temprana familiaridad con los números no es que el primer eslabón en una más amplia cadena de aprendizajes que debería llevarnos a

---

<sup>33</sup> Sobre la matemática en Platón, ver sobre todo Pritchard 1995. Cf. también Frajese 1963 y la bibliografía citada en Schäfer 1997 ( pp. 197 -200). Hölsle ( 1994) enfatiza, justamente, el aspecto de la fundación filosófico-metafísica de las matemáticas en Platón. Las reflexiones del autor se basan en los estudios de Imre Toth y están en conexión con el paradigma interpretativo desarrollado por las ‘escuelas’ de Tübingen y Milán.

la contemplación de la verdad. En realidad, sólo muy pocos privilegiados son destinados a recorrerla toda: las nociones matemáticas más avanzadas, así como los estudios superiores en medición y astronomía, son reservados a un pequeño número de elegidos que muestran un talento y una predisposición extraordinaria (VII 818a). No hay razón para dudar que en las *Leyes* siga siendo generalmente válido el *curriculum* trazado en otras obras (en particular, la *República*), donde el estudio de las matemáticas es propedéutico a la adquisición del arte dialéctico (R. VII 523a-525c). Las referencias explícitas a la dialéctica están ausentes en las *Leyes*, pero en la obra se describe la implicación esencial de este método, es decir, alcanzar la visión de una Idea detrás de muchas realidades disimiles (XII 965c).<sup>34</sup> En todo caso, lo más importante para nosotros es el sentido defensivo que esta función propedéutica significa: las matemáticas adquieren su pleno valor formativo únicamente cuando se ajustan al objetivo filosófico de la verdad. De esta manera se descalifica el aspecto *práxico* del discurso matemático, sus aplicaciones, su utilidad profesional, su relación con los objetos sensibles y los fines mundanos. Por ejemplo, se confirma en las *Leyes* el motivo de la duplicidad de las varias matemáticas (Phlb. 56c ss), es decir, la existencia de un uso “banáusico”, servil, y de un uso noble de las mismas. En uno de los raros pasajes críticos acerca de las costumbres de los egipcios, se les reprocha a éstos y a los fenicios el simple empleo instrumental de las matemáticas, debido a su *analeuthería* y *philokhrēmatía* (747b-c).

15. [Metrética.] El estudio de las matemáticas cumple en Platón una función defensiva no sólo debido a su aspecto propedéutico, sino también por su utilidad relacional: sirve para medir, relacionar medidas y, sobretudo, encontrar la justa medida (*tò métrion*). El aspecto específicamente religioso-defensivo de las matemáticas emerge en la idea de una recíproca

---

<sup>34</sup> Se encuentra también una posible aplicación del método diairético en XII 944c (*tina tomén*). Cf. Lisi (Vol. 2, n. 19, p. 297). A este ejemplo quizás pueda añadirse también X 895e. Pero se trata de ejemplos marginales. Además, no se puede olvidar el carácter problemático de la relación entre *diaíresis* (método diairotómico clasificatorio) y dialéctica (con sus varias posibles definiciones en Platón: ciencia de los principios supremos, técnica de preguntar y contestar, método de las hipótesis, etc.).

traducibilidad de todas las medidas, que subtrae toda ciencia particular a su aislamiento, puesto que esta idea, a su vez, arraiga en la siguiente pretensión: la justa medida en cada ciencia depende en último análisis de una ciencia suprema de bien y del mal. En este sentido desarrolla un papel importante el discurso sobre el arte metrésica, o de la medición,<sup>35</sup> de la cual se hace breve mención también en Lg. VII 817e. El arte de la medición, en Platón, es una ciencia cuyo estatuto oscila entre matemática, ética y dialéctica. En el pasaje en cuestión, está puesta, por un lado, junto con la aritmética y la logística y, por otro, con la astronomía, de modo que la metrésica parece cumplir la función que en R. VII le toca a la geometría y la estereometría, es decir, medir la extensión, la superficie (*epípedon*) y la profundidad (de los sólidos). En sentido análogo, en el *Filebo*, se dice que, si de una *tékhne* quitáramos el arte del número, de la medición y del peso, nos quedaría muy poco de la *tékhne* misma (55e).

Ahora bien, en las *Leyes* se encuentra uno de los pasajes más polémicos sobre el problema de la inconmensurabilidad (VII 819d ss), donde se plantea la necesidad de que extensión, superficie (*plátos*) y profundidad sean recíprocamente medibles (*metrētà pròs állela*). Surge entonces de manera legítima la pregunta de si la capacidad de relacionar medidas diferentes (*metreîn*) no es tarea de la misma metrésica, además de adumbrar otra referencia posible al método dialéctico (reducción a unidad de medidas diferentes).

En realidad, el papel de la metrésica va mucho más allá de estos aspectos relacionales, los cuales, por sí mismos, no bastarían para garantizar un reparo estable y seguro contra el relativismo.<sup>36</sup> En el *Protágoras* (356c ss) y en el *Político* (283d ss) la *metrētiké* tiene efectivamente implicaciones dialécticas fuertes: concierne a toda arte y ayuda no sólo a medir recíprocamente el más y el menos (estándar de medición relativo), sino a encontrar *tò métrion*, la medida absoluta a la cual hay que atenerse en cada ente y, por ende, en cada arte. El hecho

---

<sup>35</sup> Sobre la metrésica, cf. Nussbaum 1995 (cap. IV, p. 149 ss), Giorgini 1996, Migliori 1996. Burnyeat no habla de la metrésica en su ensayo sobre las matemáticas en la *República*, sin embargo, pone justamente énfasis sobre el carácter *sistemático* que la comprensión de las ciencias matemáticas tiene en Platón (2000, pp. 70-71). La metrésica, finalmente, es un arte que conecta y asimila las otras artes en un sistema más amplio.

<sup>36</sup> En Tht. 154c-155c, por ejemplo, Sócrates muestra el efecto del relativismo protagoreo sobre los números y las cantidades, pero lo hace mediante ejemplos que no siempre son eficaces.

de proporcionar este criterio ontológico, que sustrae el *flujo* del más y del menos a su ‘protagorea’ indeterminación,<sup>37</sup> es lo que califica a una ciencia como tal (vs. la opinión) y sobre todo es lo que nos salva de las ilusiones, asegurando así la permanencia de nuestra alma en la verdad (*psykhèn ménousan epì tòi alētheî*, Prt. 356e). En el *Político* (284e), la justa medida (*tò métrion*) coincide con el *kairós*, es decir lo que es apropiado y debido, y este, finalmente, se identifica con el medio, la *medietas* (*eis tò méson*). Estas descripciones de la métrica relacionan sin duda esta ciencia con el método dialéctico, del que deriva una ambigüedad característica que coloca la ciencia de la medición entre lógica, ética tradicional y purificación espiritual. Además, nos confirman la persuasión de que la dialéctica continúa siendo central también en las *Leyes*, donde las exhortaciones al *méson-métrion* no son raras.

El ejemplo más importante es quizás IV 715e (ss), donde *tò métrion* es el terreno en que se realiza la amistad entre hombre y dioses. Más adelante volveremos a este pasaje, pues resulta relevante para nuestro trabajo, debido a que en él se expresa el principio fundador del método analógico en Platón (una vez más a través de la fórmula tradicional *tòi homoiōi hómoion phílon*, I §37) y se relaciona la búsqueda ético-racional de la justa medida con el camino de igualación del hombre al dios (la famosa *homoiōsis theōi*, II §36). Este último en particular es un aspecto que cabe enfatizar ahora: la medida es el dios (*theòs pántōn khrēmátōn métron*), no el hombre, como sostenía Protágoras (DK 80 B1), el pensador de la teoría del flujo tantas veces criticada en los diálogos (infra, cap. 4). La *medietas* es divina y nos hace amigos y similares a la divinidad: a esta se opone el flujo caótico-irracional de los sentidos-opiniones. Una vez más se opone el orden al caos, la medida exacta al flujo.

Otro ejemplo importante de la *méson-métrion* lo ofrece el Ateniense con su explicación (anagógica) del fracaso de la antigua confederación del Peloponesio (III 688c-691d). El fracaso es atribuido a la falta de sentido de la medida de sus líderes (*tò d’hêmisy métrion*). La cita de Hesíodo (Op. 40) sanciona el argumento con el respaldo de la tradición, según un procedimiento

---

<sup>37</sup> Ver infra, cap. 4.

típico en Platón que en las *Leyes* se vuelve casi sistemático. Si no fuéramos capaces de decir exactamente cuál es el *métrion-kairós* en cada objeto y situación de nuestra competencia —en este caso, como políticos expertos, si no conociéramos el autodomínio— no seríamos más que vulgares empíricos o ilusionistas, en otras palabras, sólo seríamos capaces de una simple práctica (*empeiría*) o acción mimética inferior, en todo caso algo indigno de calificarse como *tékhne-epistēmē* justo por estar sujeta a todo tipo de irracionalidad y casualidad.<sup>38</sup>

De los pasajes que acabamos de comentar, resulta que el arte de medir, este híbrido entre matemática y dialéctica, es otra construcción defensiva concebida para neutralizar el poder del azar y de lo irracional. Hay solo que añadir que el objeto específico de este arte parece consistir en una manipulación de las dos sensaciones básicas, dolor y placer, con vista a la realización de fines éticos superiores. La utilidad práctica concreta de la ciencia de la medición parece depender de un sofisticado cálculo utilitarista, con base en el cual podemos atribuir cantidades exactas a tipos diferentes de placeres, dolores y sus combinaciones. Hay varios pasajes platónicos en que se hace alusión, se presupone y hasta se efectúa explícitamente un cálculo de este tipo.<sup>39</sup> Sería imposible e inútil entrar ahora en los detalles de la cuestión. Para los fines de este trabajo, lo más relevante es lo siguiente: el buen legislador es quien conoce estas levas esenciales del alma humana (placer, dolor, deseos) y sabe cómo gobernarlas, en vista del equilibrio del alma y del bien común y desde la edad más temprana de los individuos (Lg. II 653a-b, III 691d, VII 792c-d). La buena ley, por consiguiente, se resuelve en un cálculo (*logismós*) para alcanzar la justa medida (I §53).<sup>40</sup> Este cálculo, basado sobre la ciencia de los peligrosos ‘flujos’ que mueven la “marioneta” humana, introduce en ellos un orden estable, se muestra capaz de controlarlos y eventualmente de neutralizar su amenaza (I §47). En este gobierno de los impulsos consiste el aspecto concreto de la ‘defensa’ asegurada por el arte de

---

<sup>38</sup> Otros pasajes que enfatizan la importancia de la justa medida y del equilibrio en las *Leyes* son III 693d-e, 694a, 701e, V 728e, 729d-e, 736e, 741b, VI 757a (etc.).

<sup>39</sup> E.g. Prt. 356c-358c, Grg. 493c-494b, Phlb. 47a-bd, 52c-d (ver también 64d-66d), R. IX 586c-588a, Lg. V 733a ss.

<sup>40</sup> Lg. I 636d-e, 644d-645b.

la medición. La defensa mental encuentra aquí su aplicación: se ha transformado en una noción política, o mejor dicho, técnico-operativa, lo que implica el gobierno efectivo de los hombres con base en una competencia suprema (la ciencia del bien y del mal), a la que todas las otras competencias son llamadas a adecuarse.

16. Es a penas necesario añadir que el descubrimiento de la inconmensurabilidad y de los números irracionales, a la cual se alude con desconcierto y preocupación en VII 819d (ss), constituía un obstáculo intolerable en la búsqueda de una traducibilidad recíproca entre las medidas, al imperativo de su *reductio* a una unidad ideal y, sobre todo, a la posibilidad de un gobierno concreto de Estado que se basara en el arte de la medición. La inconmensurabilidad, además, introducía un elemento de desorden que era motivo de vergüenza en una ciencia que se calificaba como divina.<sup>41</sup> Dicha “vergüenza”, como veremos (II §50), está entendida con su plena significación político-religiosa, la cual, en este caso, incluso cobra una dimensión étnica. El Ateniense reitera este sentimiento con mucha fuerza: ignorancia “ridícula y vergonzosa”, digna de “cerdos” (scil. burros, 819d), “me avergoncé por mí y también por todos los griegos” (819e), “avergonzándose por todos ellos”, “algo que da vergüenza no saber” (820b). Este énfasis no sorprende. La matemática, en Platón, tiene implicaciones fuertemente religiosas: es llamada a legitimar, con el rigor que la caracteriza, la creencia de que todo lo que pasa en el cosmos ocurre debido a una necesidad divina (una vez más *anáankē*, pero esta vez con sentido inmaterial y valor positivo).

Es necesario insistir una vez más sobre el aspecto puramente y simplemente normativo (y eventualmente religioso) de este nexo substancial entre la ciencia de los números y un orden cósmico inquebrantable. La idea de que entre matemática y estructura del universo exista un

---

<sup>41</sup> Sobre el pasaje en las *Leyes*, cf. Schöpsdau (2003, pp. 609-614), quien define el descubrimiento de la inconmensurabilidad “einen schweren Schock für das pythagoreische Weltbild” (p. 613). Sobre la cuestión, cf. Cosenza 1977. Véanse también los trabajos de Imre Toth sobre la irracionalidad en el segundo locus matemático del Menón (Toth 1998, 2000).

nexo necesario, a pesar de que continúe siendo compartida por algunos matemáticos y científicos modernos, no cesa de ser una creencia indemostrable. Entre los dos términos, números y realidad, no subsiste alguna relación evidente: la supuesta necesidad que proyectamos sobre este nexo es únicamente el resultado de nuestra posición normativa.

Además de sancionar el carácter necesario de todo lo que acontece a nivel cósmico (sensible), la matemática, en Platón, sirve para expulsar toda fuente de irracionalidad e incertidumbre de nuestro horizonte mental y, finalmente, para orientar el alma hacia la luz, para prepararla a la contemplación del bien.<sup>42</sup> La finalidad de esta matemática es metafísico-religiosa. En otras palabras, su criterio de verdad es *externo* a la matemática misma, como es probable que fuera practicada normalmente en los tiempos de Platón y como lo será en los tiempos de Euclides. En ese sentido, pese a posibles diferencias, Platón es heredero de la tradición pitagórica, o quizás sea más exacto decir que él mismo es parte integrante de esta tradición.<sup>43</sup> A veces parece aferrarse a los números como un naufrago lo haría a una roca en medio del mar, como a un recurso que puede proporcionar certeza inquebrantable contra el azar y los flujos.<sup>44</sup> Se trata de una tendencia que alcanza su extremo en el *Epinomis*.

---

<sup>42</sup> Sobre el Bien como finalidad del estudio de la matemática, cf. Burnyeat 2000, e.g. pp. 33 ss, 53 ss, 67 ss.

<sup>43</sup> Sobre Platón y el pitagorismo, ver el clásico estudio de Burkert (1972, cap. 1). Más recientemente, véanse las varias contribuciones en Périllié (2008), en particular la de Luc Brisson, y Horky (2013), que enfatiza el papel de Hipaso de Metaponto. Guthrie (1975, IV, p. 35 s) menciona los pitagóricos como la tercera influencia intelectual más importante sobre Platón, después de Sócrates y Parménides, y, refiriéndose al primer volumen de su *A history of Greek philosophy*, recuerda cuán difícil es separar la filosofía de los pitagóricos de la del mismo Platón. Esta influencia, por supuesto, no impide que Platón tome a menudo distancia del pitagorismo. Según Burnyeat (2000), por ejemplo, en la *República* hay una “black list” de teorías pitagóricas que Platón no quiere que sean enseñadas en el Estado ideal (“Pythagorean harmonics, contemporary mathematical astronomy, mathematical mechanics and, I believe, mathematical optics”, p. 17). La razón consiste en la orientación de estas teorías hacia los fenómenos sensibles, una orientación que bloquea el *élan* dialéctico, es decir, la explicación de las “hipótesis” matemáticas. Burnyeat, sin embargo, parece ignorar el sentido religioso de la dialéctica en Platón, limitándose a sus implicaciones dialógicas, definitorias y éticas.

<sup>44</sup> Un ejemplo lo ofrece el número de lotes que se establece en Magnesia tras el reparto inicial de la tierra (V 737e ss, VI 771a). Aparentemente, el número (5,040) ha sido escogido por razones relativamente prosaicas, es decir por el hecho de tener muchos posibles divisores, una cualidad que podríamos definir útil y funcional. En un momento dado, se evidencia incluso una pequeña imperfección, a saber, el no ser divisible por once (771c). El aspecto funcional del número, sin embargo, adquiere rápidamente un sello de inviolable santidad (740a-b, 771b/d), que hace hincapié justo en la férrea necesidad de la razón matemática, una necesidad más fuerte que toda voluntad, incluso la divina, dice el Ateniense parafraseando un verso de Simónides (741a-b). Lo que parecía el resultado de un cálculo simplemente convencional, se ha transformado en un hecho basado en una necesidad inquebrantable. La inviolabilidad del número de lotes es el eje del Estado agrario construido por el Ateniense.

17. [*Klêros*.] También el *klêros*, el sorteo, recibe en las *Leyes* una extraordinaria valoración, no sólo en la perspectiva religiosa sino también como procedimiento institucional. Es mencionado en primer lugar entre los siete principios de la obligación política, donde se le califica como *eutykhês* y *theophilês* (III 690c, es el séptimo). En otro pasaje, para sancionar el carácter divino de la *dianomê* (la división-distribución de la tierra por sorteo), se afirma simple y claramente que *klêros* es un dios (V 741b). En la elección de los sacerdotes *klêros* y *theía týkhē* obran de manera conjunta (VI 759b-c). Por supuesto, persiste también en esta obra una cierta desconfianza en la generalización incontrolada de la práctica del sorteo, la cual introduce una corrupción profana –la igualdad aritmética y democrática– en el principio sagrado de la justicia divina (I §63). Se trata, sin embargo, de una corrupción tolerable y funcional, siempre que quede bajo estricto control, y sobre todo se trata de una práctica que conoce una legitimación religioso-tradicional fuerte, capaz de rescatarla definitivamente. De hecho, el sorteo es equiparado a un juicio divino, una especie de ordalía, pues los dioses nunca dejarían a la mala suerte la ciudad que más se acerca al modelo ideal.\*

Se logra de esta manera justificar lo irracional, reducirlo otra vez a una medida, lo que no parece posible en el caso de la inconmensurabilidad. En las *Leyes*, el sorteo muestra que hasta en la práctica político-institucional, en que parece expresarse con mayor fuerza la ciega casualidad, todo, en realidad, está en manos de la divinidad. Contrariamente, en la mayoría de las otras obras platónicas, la práctica institucional del sorteo queda estigmatizada justo en virtud de sus consecuencias irracionales. En ella acaba para condensarse la condena platónica de la anarquía democrática. No obstante, también en las *Leyes*, la apreciación religiosa del sorteo se acompaña a la valoración realista de una práctica que hay que tolerar por simples razones de prudencia. Es particularmente importante, la asociación del sorteo con la mezcla entre clases y

---

\* En la religiosidad común, como veremos, subsiste un principio básico de reciprocidad (*do good, get good; do evil, get evil*) que, en versiones éticas más sofisticadas se transforma en el consecuencialismo (I §23).

la necesidad de conservar la concordia (*philia*, VI 759b). Poco antes, se menciona que en ocasiones hay que derogar a la justicia divina, de tipo geométrico, empleando el sorteo para evitar el descontento de las masas (*dyskholía tôn pollôn*, 757e). Estos mismos pasajes, sin embargo, también confirman que hay un nexo entre el sorteo y la ordalía, un procedimiento religioso que Burkert pone en estrecha relación con la solución de crisis y conflictos sociales.<sup>45</sup> Tras este realismo, que considera el sorteo y la mezcla democráticos como inevitables excepciones y derogaciones a la divina perfección, se manifiesta una vez más el sentimiento de que el desorden y la casualidad son inevitables (aunque la voz normativa se apresure a añadir la cláusula confortante, “en cierta medida”). No obstante, el nexo que se sugiere entre sorteo y ordalía contribuye a disminuir la ansiedad generada por este sentimiento.

[*Kairós*.]

18. Los pasajes relacionados con el *kairós* son quizás aún más reveladores del intento general de neutralización del caos aterrador. Como escribe Monique Trédé, que ha dedicado un estudio importante a la historia del término, con esta palabra se enfatiza el aspecto típicamente “contingente” de la acción humana.<sup>46</sup> La palabra *kairós* denota el desenvolverse de una acción o el acontecer de algo justo en el momento o en el modo oportuno, es decir cuando y como hubiera debido ocurrir para tener un resultado exitoso y funcional. La dimensión temporal y la habilidad juegan entonces un papel central. Esta “acción eficaz” puede ser adscrita a la astucia, a la competencia técnica, a la magia, es decir, en todo caso, a una habilidad del sujeto que lleva a un control más o menos integral sobre el tiempo. En la época arcaica, sin embargo, se relaciona también con la benevolencia divina.<sup>47</sup> El *kairós*, entonces, llama en causa el aspecto imponderable, fugaz e irreversible de la acción eficaz, al mismo tiempo que subraya el aspecto

---

<sup>45</sup> Burkert 2009, p. 282 ss.

<sup>46</sup> Trédé 1992. En esta parte nos referiremos de manera constante a este estudio, cuya nueva edición se ha publicado recientemente (2015, Belles Lettres).

<sup>47</sup> En Homero no hay testimonios directos del término, pero se encuentra el adjetivo *kairios*, que “qualifie un lieu, une partie du corps, particulièrement vulnérable, vitale... un lieu névralgique, dont la lésion peut être décisive” (Trédé, cit., p. 30).

de la habilidad humana.<sup>48</sup> La habilidad y el control sobre el tiempo implican una imponderabilidad que el pensamiento arcaico neutraliza, por lo menos en parte, adscribiéndolo a la divinidad. Las racionalizaciones de esta noción se producen en época clásica. El siglo V tiende a racionalizar el sentido de la acción eficaz, que anteriormente era connotada por un aura mágico-religiosa.

Antes de Platón, por ejemplo, en los escritos hipocráticos o en los primeros oradores, el *kairós* parece ya identificarse con un arte de la conjetura basada sobre una estricta competencia técnica, la cual, en virtud de su misma exactitud (*akríbeia*), resulta capaz de limitar el asombroso poder de *týkhē*, que es el tiempo en su dimensión impredecible (el evento). Como el *kairós* reacciona y se opone a la *týkhē* ciega así mismo se relaciona estrictamente con *tékhne*. De manera análoga, el lugar central que la noción juega en Tucídides se explica con el desarrollo de la *stratēgikē tékhne*, es decir con la valoración positiva de una acción humana competente e independiente de la voluntad divina, la cual no confía en *týkhē* para tener éxito, ni en el ámbito militar ni en el político, sino en la decisión racional de jefes competentes. Regresa una vez más la oposición entre *týkhē* y *tékhne*, con el *kairós* todo a lado de esta última.<sup>49</sup>

En Platón permanece la asociación del *kairós* con el arte, pero, como ya vimos (I §12), el sentido de la competencia técnica y de su aplicación *particularizada* a la variedad de los casos concretos son como reabsorbidas en la intuición religiosa: siendo *týkhē* aliada *por default* (o casi) de la divinidad y siendo igualmente el sentido último de *tékhne* de carácter teológico-defensivo, se pierde todo tipo de contraste ‘trágico’ entre los dos términos, pues la divinidad

---

<sup>48</sup> Según Willamowitz la palabra *kairós* no tenía equivalentes en otros idiomas (Trédé, p. 15). Sin embargo, la noción de esta ‘misteriosa’ convergencia entre habilidad, imponderabilidad y eficacia parece bien conocida también en otras culturas. El sinólogo François Jullien llega a afirmar que los griegos en época clásica, a diferencia de los chinos, no pudieron pensar la “ocasión” de manera adecuada, pues o la asociaron de manera demasiado estricta a la instancia técnica del “control” o vacilaron de manera dramática entre un *kairós* técnicamente connotado y un *kairós*, como el de Aristóteles, enteramente contingente. Frente a esta tecnificación o dramatización de la acción eficaz, Jullien opone la noción china de eficacia. Véase, por ejemplo, Jullien 1999, 2006 (p. 22 ss), 2015. Sobre las palabras chinas *jī* y *wēijī*, que significan ocasión (momento crucial) y riesgo, cf. también Mair 2009. Véase, en fin, las páginas que Anne Cheng ha dedicado al Dao en Zhuangzi y a la relativa noción de ejecución artesanal en esta tradición de pensamiento: según la autora, la renuncia a la dominación (*maîtrise*) de palabras y conceptos permite la perfecta identidad de “mano” y “espíritu” (Cheng 2000, pp. 116-119).

<sup>49</sup> Sobre esta oposición, ver Nussbaum 1995 (cap. IV).

acaba e stando presente en todo momento como elemento mediador. El *kairós* adquiere entonces una significación religiosa como la tenía en época arcaica. Si el experto tiene éxito y puede aprovechar el momento oportuno, esto no ocurre en virtud de su simple competencia técnica, sino porque en esta competencia se refleja la misma racionalidad divina, un esfuerzo para imitarla y asimilarse a ella. En términos más simples: el éxito del hombre competente depende de su misma *devoción*, la cual le asegura *el favor de los dioses*. El *kairós* acaba entonces por depender de la *theía moîra* (I §11), es decir, de la “buena” *týkhē* que la divinidad concede al hombre devoto. Más que una oportunidad conquistada por el hombre en virtud de su sola *virtù*, el *kairós* es transformado en un gesto amistoso y benigno que la divinidad concede al hombre para compensarlo por su esfuerzo en alcanzar la perfección moral. Reaparece aquí el principio básico de la reciprocidad que es tan importante en la religiosidad común: *do good, get good; do evil, get evil* (I §23). En un nivel más sofisticado, sobre todo, la omnipresencia de la mediación divina, por así decirlo, hace que todas estas nociones (*týkhē*, *kairós*, *tékhne*) acaben por confundirse y significar casi la misma cosa, es decir ‘dios’, la ‘divinidad’, lo ‘divino’, que es el término lógico que media entre ellos. La *lógica* que media entre estos términos acaba para esconder la *realidad* de las diferencias efectivas entre ellos. La filosofía muestra aquí una cierta tendencia a la tautología y, al mismo tiempo, una fuerte inclinación a construir defensas mentales.<sup>50</sup> En este contexto, sin embargo, no será necesario ilustrar más detalladamente los términos de la cuestión.

Otra manera para medir la distancia entre Platón y las reflexiones anteriores sobre el nexo *tékhne-kairós-týkhē* sería comparar la *rhētoriké tékhne* como arte propedéutica a la verdad, que se perfila en el *Fedro* (271c ss) para profundizarse en el *Teeteto* y en el *Político*, con la retórica

---

<sup>50</sup> También en Tucídides, siempre que sea posible obtener el núcleo de una ‘doctrina’ de sus *Historias*, las masas ignorantes son movidas por sus apetitos, mientras los pocos que *saben* son también los que gobiernan o pueden gobernar. La psicología aristocrática subyacente es aparentemente la misma que encontramos en Platón (también el léxico es similar: *logismós*, *noûs*, *prónoia*, vs. *orgē*, *epithymíai*). Pero la cualidad de esta psicología, el valor teológico que Platón atribuye a la racionalidad (la santidad de los pocos sabios) y a los deseos irracionales (la culpa-mancha de las masas) sitúan los dos racionalismos en galaxias especulativas muy distantes. Sobre Platón y Tucídides, cf. Giorgini 2001 (cap. VII). Sobre la tendencia a la tautología, ver infra I §81 (n. 262).

como arte de lo verisímil que encontramos en oradores como Alcídama y Isócrates, donde el *kairós*, en lugar de ser una función de la verdad (con el mismo significado que *tò métrion*, Plt. 284e), se relaciona con cuestiones que, en la perspectiva platónica, suenan puramente exteriores o formales.<sup>51</sup>

19. [*Kairós* como medida.] La más estricta asociación entre el *kairós* y la competencia, que en Platón es al mismo tiempo ciencia y virtud, verdad y bien, la encontramos en el *Político*, donde el *kairós* queda esencialmente identificado con la noción de medida (Plt. 284e), una capacidad de medir y captar lo oportuno en cada ente que depende de la posesión de una ciencia. Esta misma asociación la encontramos igualmente en el *Fedro*, donde el *kairós* retórico depende de la ciencia del alma (272a-b). Sócrates afirma el mismo principio en la *República*, donde subordina el *kairós* a la especialización funcional (I 370b) y hace depender de la competencia de los guardianes la única ocasión en que la ciudad es feliz (IV 421a). Por eso, cuando se afirma que algo ocurre en el momento oportuno (*en kairôi*) es necesario determinar con claridad las cosas, por ejemplo, el “dónde” y el “cuándo” (Lg. XI 916d-e), algo que puede hacer sólo la persona competente. Esto ocurre, por ejemplo, con la individuación del tiempo exacto — matemáticamente determinado— para la procreación de los hijos: la corrupción del Estado ideal empieza justo cuando se permiten *parà kairón* (contra estos cálculos) las uniones entre hombres y mujeres (R. VIII 546d). La ciencia produce *ipso facto* una acción eficaz. Esta conversión de la deliberación en un cálculo suena tan familiar a un griego como a nosotros. Medir y calcular, sin embargo, tienen en Platón un sentido inseparablemente técnico, moral y religioso. Una vez que se posea la ciencia absoluta, el cálculo lleva a la certeza metafísico-religiosa del éxito y esta certeza significa, al menos idealmente, una eliminación de la incertidumbre, del peligro y, en definitiva, del miedo. La imponderabilidad de *ja* de subsistir y queda por completo reabsorbida por el cálculo. En Platón, la mediación que el dios y la inteligencia divina tienden

---

<sup>51</sup> Trédé, cit. cap. V (“Le *kairos* des orateurs”).

a efectuar en toda conceptualización (sobre las artes, la suerte, la ocasión, etc.) acaban por vaciar de cualquier sentido concreto el peligro del fracaso, la posibilidad de fallar. Identificar el *kairós* con la justa medida significa, en este caso, ponerlo al abrigo de una certeza que virtualmente elimina la imponderabilidad, transformándolo así en una defensa mental de tipo religioso.

20. [La oración del filósofo.] Esta tendencia defensiva del discurso platónico emerge también en la oración-deseo (*eukhē*) que el hombre sabio puede rectamente (*orthōs*) dirigir a la divinidad: su auspicio es que para hacer frente a lo que le toca por suerte (*dià týkhē*) sea únicamente necesaria su *tékhne* (Lg. IV 709d). Únicamente: *mónon*. No se trata sólo de conjurar la amenaza de *týkhē*, sino de desplazarla por entero y sustituirla de finitivamente con el cálculo.<sup>52</sup>

Si nos enfocamos en el adverbio “únicamente”, resulta claro el aspecto paradójico de este auspicio: en un mundo perfectamente ordenado, que está completamente bajo la dominación de la divinidad, la cual interviene en todas las cosas *katà kairón* (Plt. 270a), desvanece el sentido mismo de la oración, pues la realidad misma de las cosas está conformada de acuerdo con la perfecta racionalidad, la que quita *ab origine* todo derecho a lo imponderable. Si ya no existe el riesgo de que la contingencia se introduzca concretamente en nuestras vidas, si todo está como debe estar, ¿qué sentido tiene rezar? Las defensas mentales sirven justo para producir el sentimiento de que este auspicio sea una certeza objetiva, de modo que ya no tengan sentido ni la duda ni el miedo: permiten pasar de la incertidumbre a la esperanza, con su carácter de apuesta, o a una persuasión inquebrantable. De manera análoga, en el *Eutidemo*, Sócrates instituye una equivalencia normativa entre *sophía* y *eutykhía*.<sup>53</sup> Se trata otra vez de una

---

<sup>52</sup> Sobre estos aspectos de la oración, ver infra II §51, 52.

<sup>53</sup> “El saber es sin duda éxito (*eutykhía*) [...] El saber siempre proporciona éxito a los hombres. No podría suceder, en efecto, que alguien yerre por saber, sino que necesariamente debe obrar bien y lograr su propósito; de otro modo, no sería saber” (279d-280a). Trad. de F. J. Olivieri (Gredos, p. 220 s).

eliminación normativa del miedo. ¿Qué espacio real pueden tener nociones como miedo, valentía y ocasión en un contexto normativo donde no hay razones para temer, pues ha sido removido tanto el poder asombroso de *týkhē* como su oposición dramática al arte humana? La ciencia es *ipso facto* éxito.<sup>54</sup> El filósofo no puede conocer el miedo (Phd. 68d-e).

Volvamos a Lg. IV 709d. El hecho que esta férrea persuasión se manifieste todavía bajo un aspecto desiderativo-optativo (*àn mónon epidéoi*), es decir, bajo la forma de la *eukhē*, nos muestra sin embargo que la estrategia defensiva tiene sentido sólo a nivel normativo, mientras la realidad emotiva en que se desarrolla el auspicio implica todavía, *de facto*, incertidumbre, ansiedad, temor: si se habla de una oración es justo porque la norma especulativa, a pesar de toda posible reiteración y argumentación, se revela incapaz de conjurar por completo el sentimiento de la permanencia del riesgo, el temor de un ‘exceso’ de *týkhē* sobre nuestra habilidad. Si el arte pudiera remediar por completo a la potencia del caso no tendría algún sentido rezar, pues simplemente no le tendríamos miedo a nada. Rezamos, sin embargo, y lo hacemos justamente porque el sentimiento del miedo y la incredulidad –posibilidad de la ausencia de dios y desconfianza hacia los cálculos de las ciencias– permanecen detrás de nuestras aparentes certezas.

21. [*Kairós* como crisis.] Comúnmente en Platón el empleo del término *kairós* (y del adjetivo *kairios*, utilizado sólo tres veces) significa el verificarse de una “ocasión favorable” por razones

---

<sup>54</sup> De manera análoga, la argumentación platónica sobre la valentía (*andreía*), puesto que elimina las razones del miedo, logra a menudo vaciar la noción de valentía de todo sentido concreto. ¿Qué sentido tendrá ser valiente si la valentía depende de una ciencia que es tan perfecta que elimina toda incertidumbre, ergo remueve la misma razón de ser del miedo? Más allá de las intelectualizaciones lógicas, ¿puede existir valentía sin riesgo y sin temor? No sorprende que la valentía sea opuesta al miedo en Phd. 68d-e: no tiene sentido asociar la valentía con el miedo, *el filósofo no puede tener miedo*. El filósofo es el único valiente frente a la muerte, por que no le tiene miedo, puesto que cree en la inmortalidad de la alma (69b, 88b). El mismo argumento es implícito en el encomio del joven Teeteto (Tht. 144a-b). Los nexos entre valentía y ciencia son investigados, aunque sea aporéticamente, en el *Laques*. La identificación de la valentía con la sabiduría, en el marco de la unidad de toda virtud, es el eje del *Protágoras*. En el mismo marco, la identidad entre prudencia y valentía se encuentra afirmada en Grg. 507b-c. El nexo con la inteligencia es afirmado también en Men. 88b, donde la valentía es definida en contraste con la audacia. El nexo normativo entre valentía y ciencia, sin embargo, vacila en R. IV, Ti. 69c ss y, sobretodo, en Plt. 306a ss. Más allá de estas consideraciones, sobre la ideología de la valentía en la Atenas democrática y sus implicaciones prácticas, léase Balot 2014.

no e especificadas, que implican la benevolencia divina (e.g. Lg. IV 709b), la competencia humana (e.g. III 687a) o un genérico sentido de la oportunidad. El *kairós*, sin embargo, conserva en unos pocos pasajes un estatuto más incierto y ambiguo, donde se hace evidente que el sentimiento de la permanencia del riesgo se introduce hasta en el significado de la palabra.<sup>55</sup> En este sentido, la noción pierde el aspecto defensivo que vimos anteriormente. En V 746e, por ejemplo, el Ateniense dice que las ocasiones (*kairoús*) nunca serán por completo coherentes con el proyecto constitucional que ha sido esbozado por Magnesia. En ciertos casos, la palabra acaba para ser el sinónimo de una crisis, de un momento o aspecto crítico, que puede llevar indiferentemente hacia el bien o el mal. Los *euthýnoi*, por ejemplo, es decir los “auditores” públicos encargados de investigar las conductas y decisiones de los magistrados, constituyen el “aspecto crítico” (*kairós*) que puede salvar a la comunidad o también disolverla (XII 945c). La salvan sólo cuando son “mejores” en virtud de los magistrados ordinarios. En este pasaje, el *kairós* describe no solo el éxito, sino también la posibilidad del fracaso. En IV 709c se menciona “el momento crítico de la tormenta” (*kairôi kheimônos*), que puede ser enfrentado con más confianza si disponemos de un piloto competente. En este caso, el *kairós* denota el puro y simple momento del peligro. Equivale a una situación de crisis, de emergencia, justo el tipo de situación difícil (*en toîs deinoîs*) en que, según el Ateniense, se manifiesta la persona digna de nuestra confianza, el hombre justo (I 630c).

Ahora bien, para nuestros fines, quizás el pasaje más interesante se encuentre en el último libro de las *Leyes* (XII 968d -e), donde se afirma que los tiempos de aprendizaje –scil. la conversión del alma a la verdad– son variables y es imposible establecer con una norma escrita los tiempos de aprendizaje que pueden llevar el alma, noción tras noción, a la perfecta persuasión en la verdad. Sería imposible decir qué tipo de fuerza determina el “momento justo”

---

<sup>55</sup> El *kairós* es connotado de manera particularmente dramática en la séptima carta, donde el filósofo espera el momento favorable para pasar de la reflexión a la acción política sin nunca encontrarlo, pues ninguno de los sistemas políticos vigentes en realidad lo favorecen (326a). La competencia científica, en este caso, no encuentra el momento oportuno para realizarse y aplicarse. Amargamente irónicas resultan las palabras con las que el tirano Dionisio invita a Platón en Siracusa, exhortándolo a tomar esta ocasión que ha sido abierta por una suerte benigna (Ep. VII 327e).

(*kairós*) en cada fase del aprendizaje, si esto ocurre por una necesidad divina o por una cierta casualidad. El *kairós* significa aquí el tiempo necesario para que cada alma individual haga propio, de manera íntima, el sentido de las nociones que le son propuestas desde el exterior. El momento decisivo en el aprendizaje ocurre, dice el Ateniense, *pròs kairón*, es decir cuando, gracias a algún tipo de impredecible intuición personal, logramos aferrar la noción externa y sentirla como íntimamente verdadera. Es evidentemente una situación en la que predomina un estado interior de pasividad y auto-rendición, estados que en Platón, por lo general, no son connotado irracionalmente.\* Si a la información que recibimos desde el exterior no corresponde esta intuición y adhesión interna, simplemente no se realiza el aprendizaje. No obstante, es posible que el sujeto, aunque esté bien dotado, nunca la alcance. El *kairós* muestra aquí su dimensión imponderable y fugaz, aunque siga siendo pensado en asociación con el principio de competencia. En este caso, sin embargo, la competencia no garantiza el éxito. La deliberación no se convierte por entero en un cálculo que elimina el riesgo: al revés, conserva toda su característica imponderabilidad. La connotación religiosa de este proceso de conversión nos resultará más clara en la segunda parte de este trabajo, tras una comparación con otros pasajes platónicos, interpretados a menudo y, desde nuestra perspectiva, de manera errónea en sentido místico (II §80).

---

\* Acerca del carácter no necesariamente irracional que entusiasmo e intuición tienen en Platón, ver, por ejemplo, Konstan 2005 y Fronterotta 2008. Sobre la importancia de la “auto-rendición” (*self-surrender*) en los procesos de conversión, opuesta a un “volitional type” de la misma, ver James 1929 (lect. IX).

## Capítulo 2. La violencia y el mal

τί τοῦτο [ὁ πάντων μέγιστόν τε κακῶν καὶ ἔσχατον], ὃ Σώκρατες; ἔφη ὁ Κέβης.  
ὅτι ψυχὴ παντὸς ἀνθρώπου ἀναγκάζεται ἅμα τε ἡσθῆναι σφόδρα ἢ λυπηθῆναι ἐπὶ  
τῷ καὶ ἡγεῖσθαι περὶ ὃ ἂν μάλιστα τοῦτο πάσχη, τοῦτο ἐναργέστατον τε εἶναι καὶ  
ἀληθέστατον, οὐχ οὕτως ἔχον\*

22. Las *týkhai* son, por lo demás, *symphoraí*, desgracias: implican el desencadenarse de una violencia imprevista, dolorosa, brutal sobre los hombres y sus comunidades (Lg. IV 709a). En Platón, particularmente en las *Leyes*, hay una violencia, derivada del desorden y de la suerte, que es necesario alejar, conjurar y posiblemente neutralizar por completo, de acuerdo con lo que acabamos de ver en relación a *týkhē*. Sin embargo, hay también una violencia legítima, además de ser necesaria, que aspira al orden y es el producto de la inteligencia y de la devoción. En la *República*, por ejemplo, se reconoce que el uso de la violencia es legítimo cuando el alma no se deja gobernar internamente por su jefe divino, la razón (R. IX 590d ss). Con eso se afirma que la violencia puede tener un aspecto defensivo y, por eso mismo, legítimo y positivo. En el pasaje que acabamos de mencionar, la coacción exterior (*héxōthen ephestōtos*) se transforma en el subrogado del gobierno divino (*tò theíon árkhon*), entendido como el elemento óptimo situado al interior del alma.

Sin embargo, el motivo de la violencia necesaria, que finalmente coincide con la acción represiva del Estado (la coerción) y con el castigo divino, continúa siendo algo embarazoso, pues significa admitir que una parte del ‘cosmos’ no está ‘ordenada’ (algo que en griego suena como un oxímoron). El desconcierto platónico frente a la violencia-coerción –y a la ley, que la implica y produce– es evidente en muchas obras, en particular en la *República*, donde Sócrates declara su preferencia por las costumbres, en oposición a la proliferación de leyes escritas (IV 425b ss), y afirma que no es digno de hombres libres aprender como esclavos, con la fuerza

---

\* “¿Qué es eso [el más grande y extremo de los males], Sócrates? –preguntó Cebes. Que el alma de cualquier humano se ve forzada, al tiempo que siente un fuerte placer o un gran dolor por algo, a considerar que aquello acerca de lo que precisamente experimenta tal cosa es lo más evidente y verdadero, cuando no es así” (Phd. 83b-c). Trad. de Carlos García Gual, Gredos, p. 77.

(*hōs epánankes*), pues ninguna noción adquirida de esta forma se revela estable (*émmonon*, VII 536d-e). También en las *Leyes*, obra que sin duda se distingue por un enfoque más realista y represivo, el Ateniense reitera la preferencia por las costumbres (sobre todo, VII 793a-d)<sup>56</sup> y recomienda que el legislador anteponga siempre a cada ley un proemio, o preámbulo, cuya función es justo la de encantar y persuadir sin imponer la ley por medio de la fuerza. La obra ofrece varios ejemplos de proemios, cuya medida y complejidad es variable (el más largo y complejo es el preámbulo a la ley contra la impiedad, puesto que abarca casi todo el libro X). La función de los proemios es ilustrada ya en el libro IV (719e ss) con el ejemplo de los dos tipos de médico: uno cura a los esclavos, es él mismo de condición servil, *practica* la medicina sin poseer la verdadera ciencia y emite su prescripción sin dirigir ni una palabra de explicación y exhortación a sus pacientes; el otro, de manera contraria, cura a los libres, él mismo es de condición libre, posee la ciencia médica y no emite sus prescripciones antes de haber persuadido al paciente. Es esta una manera evidente de expresar un malestar profundo hacia la lógica misma de la imposición. De una manera que puede recordar a Rousseau, el Ateniense afirmará en el libro IX: “No hicimos una mala analogía cuando comparamos a todos los que actualmente viven en un orden legal con los esclavos cuando son curados por esclavos” (857c).<sup>57</sup> Al comienzo del libro IX, que introduce la parte de la legislación relativa al derecho penal, el Ateniense se siente con el deber de disculparse antes de empezar a abordar el tema: es una vergüenza (*aiskhrón*) tener que legislar en materia penal, pues significa aceptar la necesidad de que, aun en el mejor de los regímenes reales, los hombres no están exonerados de la maldad y existen ciudadanos duros como ‘hueso’ (*kerasbólos*), los cuales no se doblan ante la ley ni tras la amenaza o el castigo (853b ss). Una vez más, antes de introducir al lector a su teoría de la pena (con la distinción entre injusticia y daño), el Ateniense reitera su desconcierto respecto a la cuestión de asociar lo bello a lo feo, es decir, la justicia al castigo (859c-960b). En varios pasajes, en fin, se

---

<sup>56</sup> Ver también, entre otros, V 738b-d, VI 752c, 785a, VII 788a-c.

<sup>57</sup> Trad. de Lisi, cit. p. 135.

critican varias constituciones por su falta de libertad (*douleía, aneleuthería*) o se reacciona en contra de los excesos legislativos.<sup>58</sup> No hay duda, entonces, de que en Platón existe una incomodidad general al aproximarse al tema de la coerción y del castigo político. En una ciudad y un mundo perfecto no sería ni siquiera pensable una actividad legislativa orientada al castigo. La violencia, entonces, aunque sea legítima, es siempre motivo de una cierta vergüenza.

23. [Consecuencialismo ético.] Pese a este indudable malestar, la violencia, en virtud de su misma connotación religiosa, desarrolla un papel estructural en Platón. Como veremos en seguida, el dios que garantiza el orden cósmico es constantemente seguido por *Dikē* castigadora (I §45). Ni siquiera en el más-allá, en el Hades, la administración general de la justicia queda dispensada de esta triste incumbencia. Las *Leyes* prosigue extendiendo el amplio repertorio platónico de castigos escatológicos asombrosos (II §11). A menudo se ha observado justamente que todo este repertorio imaginativo de amenazas y premios contrasta con la faceta deontológica de la ética racional platónica, la cual requiere que la justicia sea amada y practicada por sí misma y no por sus consecuencias, es decir, los premios para quienes cumplan con ella y los castigos para cuantos no lo hagan.

Casi toda la *República* se desarrolla bajo este auspicio, desde las solicitudes iniciales que Adimanto y Glaucón dirigen a Sócrates (II 367b-e), para que este elogie la justicia como tal y no por las recompensas y la fama (*misthoùs kai dóxas*) que produce, hasta la esperanza que el maestro manifiesta de haber contestado a las inquietudes de sus discípulos (X 612a-b). Sin embargo, es necesario entender el peso predominante que el consecuencialismo ético, así como el utilitarismo y el hedonismo, tienen en el sentimiento platónico de la justicia, ya sea política o escatológica. Lo que piden los discípulos a Sócrates es que elogie la justicia en virtud

---

<sup>58</sup> Juicios severos son dirigidos contra Esparta (II 666d-667a), Persia (III 694a ss), con la excepción de los reinos de Ciro (694a-b) y Darío (695b-d), y Egipto (V 747c). Sin embargo, con la usual ambigüedad semántica que se encuentra en Platón, *douleía* posee en las *Leyes* un significado marcadamente positivo-defensivo cuando se refiere al temor a la ley y a la divinidad, por ejemplo en Atenas antes de la primera invasión de los persas (III 698b ss). Sobre las varias caras de la Esparta platónica, admirada, criticada y hasta rechazada, se sugiere la lectura de De Brasi 2013.

de “las ventajas que esta brinda (*onínēsin*) como tal a quien la posee” y demuestre cuál es el efecto que tiene (*ti poioûsa*) cada una de las dos [justicia e injusticia], como tal, en quien la posee” (II 367d-e). En estas palabras, la atención a las consecuencias de la justicia es tan evidente que no necesita comentarios ulteriores. Sócrates, por su parte, al final de la obra se apresurará a insistir sobre los premios y las puniciones que siguen infaliblemente a la conducta justa e injusta respectivamente, en este mundo y en el otro, tanto parte de los hombres como de los dioses (X 612c-d). Dos metáforas –la imagen de la vida como una corsa, en la que el justo llega primero a pesar de un comienzo más lento, y la famosa visión escatológica de Er– sancionarán finalmente la infalibilidad del triunfo de los justos. Premios y castigos no cesan de ser, y nunca han cesado de ser, lo más importante: las instancias morales van entendidas en el marco de este consecuencialismo substancial.

Ahora bien, toda moral religiosa es intrínsecamente consecuencialista. El hombre religioso, hasta en su conducta más ascética, orienta su acción hacia el alcance del objeto de la suprema felicidad. Moral y justicia tienen en Platón un sentido substancial que depende directamente de sus raíces religiosas: al hombre bueno le corresponden los premios, aquí y en el más allá; al malo los castigos. Se trata de una lógica de la reciprocidad que es inherente a la religiosidad. La idea esencial es bien expresada por un refrán tailandés: “*thaam dii, dai dii; thaam chua, dai chua*”, que Jason Slone traduce como “do good, get good; do evil, get evil” (Slone 2004, p. 382). Al parecer, la religiosidad no puede ser separada de la espera de un beneficio, de una compensación que llega en cambio de un comportamiento más o menos codificado. Sin esta compensación elemental el sentimiento religioso tiende a perder su sentido de la orientación. La moral religiosa, además, implica a menudo cierto hedonismo. El bien y la justicia divina son algo que el creyente saborea e implican un cierto tipo de placer, que, por supuesto, será representado como superior a los placeres comunes y corrientes. El sentimiento religioso, en fin, presupone siempre una comunidad de creyentes: las preocupaciones e implicaciones socio-políticas nunca vienen menos. El imperativo categórico y el formalismo ético no son

compatibles con estas instancias de la religiosidad. La religiosidad aplica a la moralidad una lógica de intercambio que el racionalismo ético, con sus olipsismo intelectualista, puede tranquilamente descalificar o ni siquiera tomar en cuenta (cap. 5). En la especulación platónica existen sin duda tendencias a la emancipación de la moral de lo religioso, pero, *antes que nada*, aunque no le guste a los interpretes modernos, lo que prevalece es la orientación religiosa y ésta, a pesar de cualquier malestar frente a la coerción, es casi programada para razonar en términos de castigos y premios, dolores y placeres, utilidad y daño, individuo y comunidad. Luego, pero sólo *como aspecto subordinado*, puede también intervenir la instancia instrumental, cuando la mentalidad religiosa se sirve y se legitima a través de la violencia y del miedo, como ocurre en muchas religiones.<sup>59</sup> Pero no se trata de un realismo cínicoy maquiavélico, que afirme, como podían hacer Critias o Polibio,<sup>60</sup> la mera utilidad de la religión como una astucia o un “teatro” para inducir las masas al orden mediante el miedo. Se trata de un realismo específicamente religioso, en el cual el aspecto instrumental no puede ser separado de la íntima persuasión en la verdad de la creencia.

El enorme peso que la violencia positiva (funcional) y el miedo a esta violencia ejercen en Platón será objeto de un análisis más detallado en otra ocasión. Ahora tenemos que volver a la cara irracional de la violencia, la que genera miedo en el hombre religioso, pues constituye justamente la amenaza misma contra la cual éste construye sus defensas mentales. La violencia irracional es en Platón el efecto de la ignorancia (*amathía*). La ignorancia, por su parte, no tiene aquí una connotación ‘laica’, simplemente cognitiva (el no conocer), sino propiamente

---

<sup>59</sup> Burkert subraya este aspecto político del sentimiento de dependencia y de la “seriedad” religiosa con extrema lucidez (2009, pp. 26-27, 64 ss, 145, 162). La creación de creencias (*phêmai*) religiosas sirve justamente por eso, como testimonian muchos pasajes platónicos. Para limitarnos a las leyes, podrían verse los siguientes ejemplos: *sêbetai kai phobeîtai* (VII 798b, la inmutabilidad de la ley genera temor religioso); *peithomênôi mèn dè kai pántôs phoboumênôi* (IX 870e, creencia en la reencarnación como castigo); *eis phóbon trépsaimen* (X 887a, para inducir los ateos a creer); *phobeîtai kai timâi* (XI 931e, acerca de las oraciones de los padres). Sobre el nexo entre libertad y temor, ver I §59.

<sup>60</sup> Polibio, 6,56, 6-12 (cf. Burkert, cit., p. 170). Critias: “Sísifo” DK B25. Podría también añadirse un pasaje ‘maquiavélico’ de Aristóteles sobre la religión como *instrumentum regni* en Pol. V 11.1314b.

religiosa: de hecho, en virtud de su dimensión radical y endémica, la ignorancia acaba por definir el mal y el sentimiento del mal.

23B. El hecho que en Platón exista un concepto del mal y que este concepto sea central, nos dice que su religiosidad y filosofía religiosa se desarrollan en el marco de las religiones morales e intelectualizadas que se surgen en la época axial (Jaspers 2010, cap. 1; Boyer, Baumard 2013; Boyer, Baumard, H yafil, Morris 2015), o también que comparte varios aspectos con las religiones “organizadas” (Boyer 2004). En el contexto de las religiones “tradicionales”, más bien, *ocurre algo malo*, una ocurrencia normalmente relacionada con estados de impuridad ritual, contaminación, desgracias provocadas por alguna brujería, el mal de ojo, algún agente sobrenatural hostil, etc. Por supuesto, no es que no existan “intuiciones morales” (Boyer), sino que no encontramos una intelectualización de las mismas en formas de mandamientos, doctrinas y teorías sofisticadas (ver también Geertz 2004, p. 306 ss, sobre bien y mal en la religión de los Hopi). Esta mentalidad tradicional, de todas formas, no está ausente en Platón (y tampoco en las religiones moralizadas). Todo lo contrario. Como veremos en seguida, en sus textos, el mal sigue siendo relacionado con algo malo que ocurre en la *interacción* del hombre con la divinidad y en los rituales que deben propiciarnos su favor. Esto es un proceso típico. La religión organizada nunca elimina la tradicional, sino se añade a ella, la *suplementa* (Boyer 2004). La religiosidad que emerge, por consecuencia, presenta los contrastes característicos – la “theological incorrectness” (Barrett 1999, 2000; Slone 2003) – de esta coexistencia y superposición.\* Incluso en las actitudes religiosas más contemplativas y reflexivas, existen

---

\* D. J. Slone define la noción de “theological incorrectness” 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, p. 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.).

nociones que, aunque sea solo implícita o metafóricamente, siguen siendo activas y eficaces y que sin embargo resultan incorrectas e inaceptables con base en un escrutinio más atento de la cuestión. El papel que la suerte (I §5B), el mal (I §27), la libertad (I §58B) y el antropomorfismo (II §1B) tienen en los textos platónicos puede ser visto a la luz de este contraste. Más en general, se trata de un contraste, que observamos continuamente en Platón, entre intelectualismo y tradicionalismo, entre las figuras del teólogo y del devoto, que, como veremos, personifican dos tipos distintos de razonamiento y argumentación, teórico-reflexivo y práctico-intuitivo respectivamente (II §47).

### *Amathía*

24. Los términos platónicos que denotan la violencia son muchos –por ejemplo, injusticia (*adikía*), desmesura (*hýbris*), discordia (*stásis*), impiedad (*asébeia*), ignorancia (*amathía*)– y son los mismos que describen solitamente el mal (*kakía*, *ponería*, etc.). Palabras que significan la fuerza, como *bía*, *krátos*, *rhómē* y sus relativas formas verbales, permanecen por lo general valorativamente neutras. En ellas como tales no es común que se descargue la normatividad del discurso filosófico. La violencia, como vimos, puede ser buena o mala, dependiendo de la fuente que la aplica. Es sobre la fuente, entonces, que hace presión la normatividad y la fuente es el alma (*psykhē*). Mientras los aspectos de la contingencia que discutimos hasta ahora tienen a que ver con la exterioridad de los acontecimientos (“lo que simplemente sucede”, Nussbaum), hay que colocarse ahora en el lugar mismo de la *anagogía* platónica, en el templo, o mejor, en el Sancta Sanctorum donde se encuentra (o va perdida) la verdad de las cosas mismas, la causa interna de la buena y de mala suerte: el *por qué* algo sucede.<sup>61</sup> Injusticia, discordia, soberbia e ignorancia son todas afecciones (*páthē*, *pathēmata*) que el texto platónico atribuye al alma, y los son, por supuesto, en sentido negativo: son sus mayores enfermedades (*nósoi*, *nosēmata*), en general atribuidas a la mala influencia del cuerpo, a las pulsiones que derivan de lo corpóreo,

---

<sup>61</sup> Sobre el significado de la anagogía en Platón, léase la introducción a este trabajo (§x, xi).

o a un principio material que actúa a nivel cósmico.<sup>62</sup> Tampoco el intérprete más fino de Platón sería capaz de encontrar claras diferencias conceptuales en el empleo de estos términos (*adikía*, *hýbris*, *stásis*, *asébeia*, etc.). Esto no sorprende: no son conceptos claros y distintos, sino evocaciones del bien y del mal relacionadas con una noción mediadora de carácter religioso, el alma, es decir, con un ‘objeto’ sagrado.<sup>63</sup> La función discursiva de estas palabras es por lo general tan similar que es legítimo considerarlas como sinónimas.

Si optamos por acercarnos a la cuestión de la violencia a través de la noción de ignorancia, es por dos razones. En primer lugar, se trata del término que más tiende a presentarse como la *causa* de todos los demás, y, con eso, a desarrollar el papel definitorio más importante, pues entre los varios sinónimos que denotan la raíz interna de la violencia externa, la ignorancia parece configurarse como el término lógicamente superior a todos los demás. La ignorancia del bien produce discordia interior y de la discordia interior, como muestra el Ateniense al comienzo de las *Leyes*, derivan los conflictos sociales y las guerras (Lg. I 626b-d). La violencia interna, producto de la ignorancia, es la causa radical de la violencia externa. En segundo lugar, la ignorancia es también el término que más encontramos relacionado con la noción platónica del mal: *hē mèn sophía agathón, hē dè amathía kakón* (Euthd. 281e, Hp.Mi. 296a, Tht. 176c, etc.). Si injusticia, discordia, soberbia e impiedad son todos considerados como una consecuencia de la ignorancia, es justamente porque el mal, en Platón, es puesto como un defecto del alma, es decir como ignorancia del bien.

24B. [Tendencia a la evocación.] Hemos visto que en Platón existen varios términos sinónimos que denotan la violencia y el mal, sin que sea posible establecer claras diferencias entre ellos. Quizás es posible interpretar esta tendencia a la indistinción y a la redundancia, que en Platón

---

<sup>62</sup> En el *Timeo* (86b), se dice que la enfermedad (*nósos*) del alma es la ausencia de razón (*ánoia*), que puede ser de dos tipos, la locura (*manía*) y la ignorancia (*amathía*). Sobre la asociación entre ignorancia y enfermedad, ver también Grg. 477a ss, R. X 609b ss, Sph. 228e. Cf. también VI 782d ss y IX 863b ss.

<sup>63</sup> Sobre las nociones mediadoras (por ejemplo, el alma), es decir, el ‘objeto’ donde se encuentra-revela la divinidad (hierofanía) o que de todas formas se encarga de ponernos en comunicación con ella, ver Montanari 2015 (cap. 7).

es tan frecuente, en términos que una vez más hagan hincapié en la religiosidad. Por ejemplo, en la asociación más o menos secuencial de términos positivos, entre los cuales no es posible encontrar diferencias conceptuales exactas, se puede ver una permanencia residual del mecanismo mental implicado en la alabanza. Como es sabido, la alabanza se basa sobre el esquema de la repetición para fines puramente evocativos (“te alabamos, te bendecimos, te adoramos te glorificamos”) y constituye el núcleo esencial del himno.<sup>64</sup> En R. VI 508e-509b, por ejemplo, en un pasaje que mencionaremos también en otras ocasiones, se afirma que el bien es superior a la inteligencia y al mismo ser. Esta afirmación queda en una evidente contradicción con todo el argumento anterior, según el cual, si no fuera posible entender y explicar el bien, este no tendría valor alguno (505a-b). Puesto que entre las dos afirmaciones hay una evidente contradicción lógica (el bien es incomprendible-inefable vs. el bien es comprensible-verbalizable), la comprensión de este pasaje necesariamente requiere de otras formas de análisis. En este trabajo, proponemos interpretar la contradicción como el efecto de un sentimiento de incertidumbre y precariedad que parece característico de la vivencia religiosa (II §20 ss, 69 ss) o también de una dinámica típica del dualismo, entre una tendencia a la separación y otra hacia la mediación (II §67). Sin embargo, sería también legítimo preguntarse si la secuencia que se muestra en este pasaje tiene otra función, es decir la de una simple exaltación que trasciende toda lógica, la evocación, por medio de una progresión hiperbólica, de una belleza del bien que está más allá de toda palabra y de toda comprensión. A la hipérbole, Glaucón sólo puede responder e motivamente con otra hipérbole: “¡hablas de una belleza imposible!” (*amékhanon kállos légeis*). En este caso, el pasaje mostraría una estructura análoga a los versos de Esquilo: “Zeus es el universo, y lo que está aún más arriba”.<sup>65</sup>

Himnos y encomios tienen una dignidad poética especial en Platón.<sup>66</sup> En el *Fedro*, además, se pone explícitamente la asociación entre himno y argumentación filosófica, en su forma

---

<sup>64</sup> Burkert, cit. p. 165 ss.

<sup>65</sup> Ib. p. 167.

<sup>66</sup> Ver, por ejemplo, R. II 372b, X 607a; Tht. 176a; Lg. III 700a ss, VII 801e, XII 947b.

mítico-metafórica (265b).<sup>67</sup> Atributos como divino, bueno, bello, justo, verdadero, santo, etc. se encuentran a menudo agrupados en secuencias y relacionados con alguna entidad superior (el bien, el dios, la inteligencia, etc.). No cabe duda de que Platón intenta varias veces introducir una distinción *exacta* entre estos términos; sin embargo, tampoco hay duda de que, en varias ocasiones, estas secuencias no tienen otra función que no sea simplemente enfatizar. Las redundancias negativas son igualmente frecuentes y típicas. La relativa indistinción que ya mencionamos entre los términos que denotan la violencia y el mal es otro ejemplo de esta misma tendencia del discurso religioso a la reiteración por fines simplemente evocativos. Bien y mal son nociones que, por su misma naturaleza, no implican sólo un criterio normativo para la discriminación, sino también una adhesión y una toma de distancia emotiva. Implican elogio (*épainos*) y estigma (*psógos*), amor y odio.

El lector puede verificarlo directamente leyendo un pasaje muy famoso del *Teeteto* (176b-c). Tras haberlo leído, intente el experimento de aislar un contenido que sea independiente de la intensidad emotiva que elogios y estigmas expresan reiteradamente:

No es posible que [los males] habiten entre los dioses: están necesariamente ligados a la naturaleza mortal y a este mundo de aquí. Por esa razón es menester huir de él hacia allá con la mayor celeridad. Y la huida consiste en la semejanza a la divinidad en la medida de lo posible. Y la semejanza es el devenir justicia y santidad con la inteligencia. [...] Y hay que decir la verdad de esta manera. La divinidad no es injusta en modo alguno, al contrario, es justa al máximo grado, y no hay nada que se le asemeje más que quien, entre nosotros, haya logrado llegar a ser lo más justo posible. En relación con esto es como hay que valorar la verdadera habilidad de un hombre o su insignificancia y falta de virilidad. De hecho, la ciencia [*gnōsis*] de esto es sabiduría y verdadera virtud, su desconocimiento [*ágnōia*] ignorancia y maldad manifiesta.<sup>68</sup>

Se trata de un ejemplo entre muchos otros posibles. El lector puede verificar por su cuenta como el contenido, el concepto de este pasaje es literalmente inseparable de la dimensión emotiva y

---

<sup>67</sup> Dice Sócrates, “un cierto himno mítico a mi señor y al tuyo, el Amor”. Trad. de E. Lledó Íñigo (Gredos, p. 384). Cf. también con Smp. 177d (*lógon epeîn épainon Érótos*).

<sup>68</sup> Aportamos numerosos cambios sustanciales a la traducción de A. Vallejo Campos, Gredos, pp. 244-45.

vivencial que lo acompaña, la cual se traduce en una secuencia de reiteraciones u oposiciones enfáticas, elogios y estigmas.<sup>69</sup> Aislado de su valencia personal, que lo llena de un apasionado sentido, y de la intensidad asertoria que lo caracteriza, este pasaje no significa, propiamente hablando, casi nada.

25. [La ignorancia buena.] En seguida, intentaremos analizar el nexo entre la ignorancia y otras nociones implicadas en la evocación platónica del mal. Nuestra intención es mostrar cuán radical y endémica es la noción en Platón (de §27 a §39), para relacionar finalmente esta radicalidad con su función religiosa (§40). Nos referiremos en particular, pero no exclusivamente, a las *Leyes* y procederemos distinguiendo entre varios grupos temáticos, ordenados según la intensificación de la noción en objeto. Hay que tener en cuenta que la ignorancia no es sólo *amathía*, sino también *alogía*, *ánoia*, *ágnoia*, *aphrosýnē*, *akosmía* y otros. Una vez más hay abundancia de vocablos valorativamente cargados para estigmatizar cosas más o menos similares, pero, no es fácil distinguir las con claridad (ignorancia, ausencia de razón, locura, falta de orden, de simetría, etc.).

Antes de empezar nuestro análisis, sin embargo, cabe recordar que la ignorancia tiene en Platón también algunas significaciones positivas. Por ejemplo, existe una definición de la ignorancia que *por default* es connotada positivamente. Se trata de la ignorancia socrática, es decir del saber de no saber. Cuando el hombre es consciente de su ignorancia (empieza a conocerse a sí mismo) y no la esconde ni a sí mismo ni a los demás, ésta se vuelve el resorte de la búsqueda filosófica. Se trata de un motivo que encontramos directo o indirectamente afirmado a lo largo de toda la obra platónica.<sup>70</sup> Aunque la importancia de este tipo de ignorancia es indudable, existe en Platón otra valoración positiva de la ignorancia que aparece con una

---

<sup>69</sup> Reiteraciones: e.g. semejanza, justicia, santidad, inteligencia; oposiciones: e.g. justo vs. injusto, ciencia vs. ignorancia, etc.

<sup>70</sup> 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 buena: e.g. Ap. 20e ss, 23a-b, 29b, Alc. I 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. I 117a-b, Lg. IX 863c ss.

cierta frecuencia, a la que llamaremos ingenuidad o sencillez (*euêtheia*). Se trata de una simplicidad dogmática y de una disposición natural a la devoción religiosa con la cual se caracterizan a menudo los hombres primitivos y los sabios antiguos. Esta ignorancia, como veremos, tiene un papel importante en la religiosidad platónica y puede contrastar sensiblemente con la ignorancia socrática, orientada hacia la búsqueda implacable de la verdad (I §38, 43). 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 queda afirmado con frecuencia (II §20 ss, 67, 69 ss). 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 el mismo exceso de la divinidad con respecto a la inteligencia (I §24B).

Es posible, en fin, que la valoración positiva de la ignorancia primitiva esté conectada con una cuarta apreciación de la ignorancia, de la cual se habla a menudo en Platón. Se trata de la consideración prudencial con base en la cual es mejor no tener muchos conocimientos – virtualmente, es mejor no conocer nada– cuando nos falte la ciencia más importante, es decir, la de distinguir entre bien y mal. Esta consideración encuentra una formulación particularmente clara en el *Alcibíades II* y en el *Cármides*. Su importancia general en Platón no puede ser subestimada.<sup>71</sup> Asimismo la encontramos en las *Leyes*, por ejemplo cuando se subraya que las

---

<sup>71</sup> “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: “Si quieres podemos ponernos de acuerdo en que el arte adivinatoria sea un saber de lo que tiene que pasar y en que la sensatez, sabiendo de ella, tenga a raya a los charlatanes, y, a los que sean verdaderamente adivinos, nos los presente como precursores del futuro. Convengo en que el género humano, así preparado, obraría y viviría más sabiamente, porque la sensatez no permitiría que, bajo su vigilancia, se colase, como colaboradora nuestra la ignorancia. Sin embargo, que, obrando a sí de sabiamente, obraríamos bien y seríamos más felices, eso, que rido Critias, es cosa que aún no podemos alcanzar” (Chrm. 173c-d, trad. de E. Lledó Íñigo, Gredos, p. 363 s).

buenas capacidades intelectuales (la habilidad en el cálculo, *logismós*) no garantizan por sí mismas la virtud (III 689c-d).<sup>72</sup> La virtud de la inteligencia, en las *Leyes*, se carga de la misma ambigüedad que caracteriza todas las otras virtudes.<sup>73</sup> En este mismo sentido, en Platón se tiende a menudo a distinguir entre una función calculadora del intelecto (*diánoia*, *phrónēsis*), la cual necesariamente tiene que ser positiva, y una función racional superior (*nóēsis*, *phrónēsis*, *noûs*), siempre positiva, relacionada con la parte más noble de la *psykhē* y hasta con la inteligencia divina que gobierna el universo.<sup>74</sup>

Así que la valoración negativa de la ignorancia y su identificación con el mal, sobre la cual nos enfocaremos en seguida, 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 está cargada de una significación religiosa, sino que no es un valor absoluto e incondicionado.

26. [Mal como ignorancia.] Tras haber enunciado estas importantes limitaciones de la identificación entre mal e ignorancia, hay a hora que empezar un rápido recorrido sobre la ignorancia y su nexos con la noción del mal. En casi todos los casos que podemos analizar, algunos principios generales del discurso socrático sobre la ignorancia tienden a actuar como

---

<sup>72</sup> “Quede establecido así y dicho, que a todos los ciudadanos que ignoran eso no debe confiarse 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 estos, 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, cit. p. 319).

<sup>73</sup> Ver infra, nn. 156 y 245.

<sup>74</sup> 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 combinándolas: ha y un sentido epistemológico fundacional de la racionalidad, a veces casi en la acepción trascendental (‘kantiana’); un sentido ético-moral y metátrico, 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 y nos pone en contacto con él; ha y, 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 nos conecta con el mundo invisible. Cf. Montanari 2015, cap. 7.

la base normativa del discurso. Estos principios son al menos los siguientes: el saber de no saber, del cual deriva que la buena ignorancia es mejor que la presunción de saber; la involuntariedad del mal (por ignorancia del bien), del que se sigue la infelicidad del injusto (y la felicidad del justo), en este y en el otro mundo.<sup>75</sup> El saber de no saber podríamos considerarlo como el primer paso fundamental hacia el *gnôthi sautón*, el conocerse a sí mismo, precepto delfico al cual Sócrates se refiere a menudo. Se trata de normas que en Platón tienen un carácter casi dogmático: podríamos definirlos principios-tabú.<sup>76</sup> La definición del mal como ignorancia (del bien) resulta, así como los demás principios, del axioma según el cual el hombre busca por naturaleza el bien (estar bien, ser feliz).<sup>77</sup> Aunque las razones sean a menudo argumentadas, raramente los principios mencionados están sujetos a duda y revisión crítica: cuando esto ocurre, adquiere por lo de más formas muy esfumadas e hipotéticas (cf. infra §28). Este dogmatismo se explica con la connotación religiosa que estos principios adquieren en la especulación platónica, en virtud del axioma general que los respalda. Negar validez cualquiera de ellos, en Platón, significa una afirmación directa de ateísmo o por lo menos un acercamiento muy peligroso a las razones del ateísmo y a sus bases emotivas (su manera de sentir), pues significaría afirmar que el hombre puede prescindir de la orientación al bien, es decir, a dios. En la definición del mal como ignorancia (incompetencia del bien) resuena entonces el deber

---

<sup>75</sup> Sobre el saber de no saber, cf. los pasajes citados en la n. 70. La doctrina de la involuntariedad del mal se encuentra en casi todos los diálogos: ver, por ejemplo, entre otros, Ap. 25d-e, Cri. 49a, Prt. 358a ss, Grg. 468b, Men. 78a-b, R. II 381c, III 413a, IX 585b, 589c, Sph. 228c, Ti. 86b-e, Lg. 859b ss. En el *Protágoras*, Sócrates atribuye esta máxima a todo sabio antiguo (345d-e). Acerca de la infelicidad del injusto (o felicidad del justo), ver e.g. Grg. 493b ss, 506c ss; R. I 347e ss, IX 576b-588a, X 621c-d; Lg. II 661d-663a, V 728b-c, 732e ss.

Hemos dicho que hay “por lo menos” estos principios, pues podríamos mencionar otros, los cuales derivan del mismo axioma: a un hombre bueno no puede pasar nada malo (Ap. 39a-b, 41d); es imposible que el peor haga daño al mejor (Ap. 30c), o que el peor sea más fuerte del peor (R. I 351a), hay que obedecer a quien es mejor (Ap. 29b); es imposible que el mejor haga el mal o dañe a alguien (Cri. 49d, R. I 335e, 342c); es mejor padecer injusticia que hacerla (Grg. 469a-c, 527b, R. IX 591a); es mejor expiarla que no expiarla (Grg. 477a ss, 508c ss, 527b-c, R. II 380b, IX 591a-b, Lg. V 728c).

<sup>76</sup> En relación al *gnôthi sautón*, ver, por ejemplo: Prt. 343b; Alc. I 124a-b; Hipparch. 228e; Phlb. 48c-d; Leg. XI 923a. (ver también Alc. I 128a-134b; Clit. 408b; Chrm. 164c-165b, 167a, 169e; Phdr. 229e; Phlb. 19c, Ti. 34b).

<sup>77</sup> E.g. Euthd. 278e ss, Phlb. 20d, etc.

ser de la norma: la filosofía, más allá de todo posible argumento, muestra aquí una cara que podríamos definir nomotética (*así es porque así tiene que ser*).

En las *Leyes* estos principios-tabú son ampliamente presentes y, como siempre, sirven para estructurar el contenido normativo de la obra. Una explícita mención del *nosce te ipsum* se encuentra en XI 923a, donde sirve como premisa a una de las leyes más importantes de lo que podríamos llamar el derecho civil en Magnesia (i.e. el ámbito reservado a *tà symbólaia*, las relaciones recíprocas entre ciudadanos), es decir, la ley sobre los testamentos y los huérfanos. En IX 863c encontramos el principio de la buena ignorancia: el Ateniense distingue entre una ignorancia “simple”, tolerable, y otra “doble”, más grave, pues aparenta ser ciencia (*dóxēi sophías*), como, por ejemplo, la de los maestros de ateísmo que imperan en Atenas (an *hēmîn*, X 886b) corrompiendo a los jóvenes con sus teorías naturalistas. El valor apodíctico de la involuntariedad del mal es explícitamente afirmado en IX 860c-861d, donde sirve como fundamento irrenunciable de la teoría platónica de la pena. El principio de la felicidad del justo (y de la infelicidad del injusto), finalmente, se encuentra claramente afirmado en II 661e (ss) así como en otros pasajes.

27. En cierta medida, como toda racionalización filosófica, la definición del mal como ignorancia es una especie de defensa mental: con ella, antes aun de haber definido positivamente el bien, se remueven *prima facie* los aspectos más inquietantes, substanciales y activos del mal, que son exactamente los aspectos que más influyen en la vivencia religiosa, por lo menos a nivel intuitivo, tradicional, emotivo. Poniendo todo el énfasis sobre el aspecto privativo de la ignorancia (*a-mathía*: privación de inteligencia, de ciencia, de luz divina, etc.), se da la impresión de que el mal se resuelve en una simple negación o en algo tan oscuro e inerte que casi no existe y espera sólo que una fuerza activa intervenga para girarlo-orientarlo hacia la fuente de toda felicidad, llenándolo así de una existencia verdadera. En R. IX, Sócrates define ignorancia y necesidad como un vacío (*kenótēs*) en el estado del alma (585b). Esta

tendencia a restar sustancia e independencia al mal, como es sabido, será conservada por algunos filósofos neoplatónicos, como Plotino y Agustín. Sin embargo, en ninguno de estos pensadores, e *in primis* en Platón, la cuestión acaba de manera tan simple. El mal muestra tener en todo caso una cara mucho más radical y los textos manifiestan de muchas maneras que no toleran excesivas racionalizaciones al respecto. Nuestro análisis posterior tratará de probarlo en relación a Platón.<sup>78</sup> Vuelve otra vez a presentarse el contraste típico, que ya mencionamos (supra, §23B), en tre lo que la norma establece acerca de alguna noción (la “theological correctness”) y su violación de vida a una manera más tradicional, intuitiva y práctica de considerar la misma cuestión. Existen, de hecho, muchas maneras con las cuales, en los textos platónicos, la visión tradicional y el sentido común acerca del mal se insinúan *de facto* en las intelectualizadas normas socráticas acerca de esta misma noción, con el efecto de suplementarlas, contradecirlas, substanciarlas y enriquecerlas. En seguida, veremos algunas.

28. [¿Y si fuera toda una mentira?] La normatividad, como sabemos, es una manera para simplificar la realidad, para defenderse mentalmente contra la amenaza de la complejidad. A veces, sin embargo, la defensa puede ceder en algunos puntos y tras sus bastiones puede vislumbrarse la permanencia del riesgo y del miedo. En las *Leyes*, por ejemplo, se encuentran aparentes contradicciones de principio-tabú de la involuntariedad del mal.<sup>79</sup> Igualmente, existen importantes reservas que parecen limitar el principio de la felicidad del justo.<sup>80</sup>

---

<sup>78</sup> La influencia del maniqueísmo en el joven Agustín es bien conocida. Menos conocida, quizás, es la intensidad que el dualismo Bien-Mal puede adquirir en Plotino, una intensidad que Henri Ch. Puech explicaba con la influencia gnóstica (sobre esta cuestión, ver Rist 1961). Un análisis de las relaciones entre filosofía y religión en la tradición platónica (también en contextos intelectuales no occidentales), puede leerse en Corrigan, Turner, Wakefield 2012.

<sup>79</sup> Por ejemplo: en II 654c-d se plantea el caso de alguien que se adecua a lo que es bello, pero sin gozar íntimamente de él; en III 689a-d se define como “ignorancia máxima” el tener la opinión de que algo sea bello y bueno sin llegar por eso a amarlo, sino a odiarlo, amando por el contrario lo que considera feo e injusto; en V 730c se define *ápistos*, infiel, aquel que “ama voluntariamente la mentira”. ¿Qué significan estos pasajes? ¿Qué es posible conocer el bien, pero, voluntariamente, no hacerlo? *Video meliora proboque, deteriora sequor*. Hay también que recordar la paradójica, pero igualmente inquietante conclusión socrática en el *Hippias minor*: sólo el justo podría cometer injusticia voluntariamente (375d ss).

<sup>80</sup> Por ejemplo: para ser felices hay que no hacer injusticia, pero tampoco padecerla (Lg. VIII 829a); lo importante es la felicidad del Estado, no de sus partes (R. IV 419a ss; contra esta idea, cf. Aristóteles, Pol. II

A propósito de este último principio, un aspecto muy interesante de la cuestión se encuentra en un pasaje de las *Leyes* que mencionamos arriba (II 661e ss). El interés deriva del hecho de que mientras, por un lado, el Ateniense afirma el nexo entre felicidad y justicia en toda su necesaria racionalidad normativa (como defensa), por otro, deja espacio a una duda remota, quizás sólo paradójica, la cual sin embargo es suficiente para proyectar una sombra de ateísmo sobre todo el pasaje. Aunque el principio en cuestión no fuera cierto, dice el Ateniense, sería sin duda la mentira más útil que un legislador pueda contar e instilar en las almas de los súbditos.<sup>81</sup>

Se trata de uno de los pasajes en los cuales el subtexto<sup>82</sup> parece contar más que el texto. Todo depende de cómo un hipotético ‘actor’ decidiera ‘recitar’ esta parte del guion, si dando a entender al espectador que se trata simplemente de una hipótesis límite, para la cual en realidad no existe alguna posibilidad, ni remota, o, por el contrario, deándole a entender que esta posibilidad quizás exista realmente y hasta sea probable. Se trata entonces de saber cuál acentuación debería prevalecer, si el énfasis normativo sobre la necesidad del principio o el énfasis emotivo sobre la posibilidad de su infracción. Una vez más el sentimiento de ansiedad e incertidumbre se deja entrever tras la aparente certeza de la aseveración normativa.

Otro pasaje interesante donde se puede apreciar la importancia del subtexto, se encuentra en el libro III de las *Leyes*, cuando el Ateniense elogia la ingenua sencillez moral (*euētheia*) de las primitivas comunidades pastorales que vivían aisladas y esparcidas en las cumbres de la montaña tras el diluvio (677b ss). Estos hombres primitivos, que viven todavía memores de la catástrofe en la casi completa ignorancia de todas las artes civilizadas, son definidos *agathoi*,

---

5.1264b 27, 28); la felicidad no es de este mundo (excepto raros casos) y sólo debemos esperar alcanzarla tras la muerte (Epin. 973c ss).

<sup>81</sup> El Ateniense afirma que el discurso sobre la coincidencia entre felicidad (placer) y justicia, un principio-tabú del socratismo, debería ser inculcado por el legislador en las almas de todos, jóvenes en particular, “aun si las cosas no estuviesen de esta manera” (*ei kai mē toúto ên hoútōs êkhei*). Y prosigue: “si se hubiera atrevido a decir alguna otra mentira a los jóvenes por su bien, ¿es posible que hubiera dicho una mentira más provechosa que ésta y que fuera más eficaz para que todos actúen justamente, no por coacción, sino por propia voluntad?” (trad. Lisi). Por supuesto, la memoria corre inmediatamente al papel de la mentira útil en R. VI 490b-c, VII 535e, Ti. 18d-e, 19a.

<sup>82</sup> Scil. la intención escondida detrás de las letras: ver supra, n. 22.

moralmente nobles, por el hecho de que creen en los cuentos sagrados, pues la ciencia todavía no ha insinuado en ellos la sospecha de la mentira (679c). El pasaje es el siguiente:

Creían que era la pura verdad lo que escuchaban que era bello o feo, y obedecían. Nadie sospechaba la mentira (*pseûdos*) en virtud de su sabiduría (*dià sophían*), como ahora, sino que creían que era verdad lo que se decía de los dioses y de los hombres y llevaban una vida de acuerdo con estas máximas.<sup>83</sup>

Una vez más, el texto podría comunicar dos mensajes: ¿está diciendo el Ateniense que los cuentos míticos son verdaderos, aunque una actitud científica impía los denuncie como falsos? ¿O al revés está insinuando que son efectivamente falsos, pues la ciencia ha demostrado que efectivamente son así? En ambos casos el desencanto científico moderno queda estigmatizado y en ambos casos se mira con nostalgia hacia un pasado idealizado; pero, mientras en el primer caso los cuentos sagrados dicen la verdad y la ciencia que los denuncia es falsa, en el segundo los mitos son mentira, mientras la ciencia, aunque impía, dice la verdad. La comparación con otros pasajes no puede ayudarnos mucho. En Platón, de hecho, no es raro que el mito sea definido como una mentira o un fármaco, aunque su función sea vista positivamente. Es igualmente frecuente que se predique su contenido como verdad o, por lo menos, su carácter verisímil. La cuestión queda entonces sin resolver.

Una vez más la sombra de una duda inquietante, ¿y si fuera toda una mentira? La creación artificial de mitos y creencias es un motivo que evidentemente colinda con la cuestión del engaño y de la manipulación. Se trata aquí de poner de relieve la función de la incredulidad en el sentimiento religioso: ¿en qué medida un creyente puede dudar y efectivamente dudar sobre las normas de su religiosidad?<sup>84</sup>

---

<sup>83</sup> Trad. de F. Lisi (con algunos retoques).

<sup>84</sup> Sobre la incredulidad de los personajes platónicos y del mismo Sócrates, volveremos en el cap. 10 (II §56 ss). ¿En qué medida el ateísmo y la incredulidad pueden ser parte de la religiosidad? Como veremos, una de las respuestas más interesantes la dio James, a través de la noción de “negative principle”: en la religiosidad permanece la memoria asombrosa del mal y de la desesperación que la falta de fe implica (ver I §40, II §54, 55). Es esta una respuesta que puede dar un creyente. Respuestas de “descreídos”, por el contrario, son las de los pastores protestantes (“Wes”, “Rick”, “Adam”, “Jack” etc.) entrevistados por La Scola y Dennett en su interesante artículo sobre el ateísmo en los sacerdotes (La Scola, Dennett 2010). En este caso ya no se

29. [El mal como impiedad.] Mientras los ejemplos anteriores muestran el formarse de una grieta en la defensa normativa, el nexo entre ignorancia e impiedad, que veremos ahora, muestra que esta defensa tiene un carácter apasionadamente religioso. Las certezas axiomáticas del socratismo, en Platón, son respaldadas por la persuasión religiosa. Bastarán unos pocos ejemplos: la ignorancia en las matemáticas es ridícula y asemeja los hombres a los puercos, pues la matemática es ciencia divina (VII 819d); la gran sabiduría de los físicos contemporáneos no es en realidad más que la ignorancia más terrible (*khalepē*), pues no es nada más que apariencia (X 886b) y el discurso del joven ateo, influenciado por toda esta aparente sabiduría naturalista, se caracteriza en realidad por su *alogía* (900a). Lo que exactamente el ateo ignora, y en esta falta de ciencia consiste su impiedad, es la necesidad perfecta con la cual la divinidad cuida a cada detalle de los cosmos: de esta ignorancia surge la impía queja del ateo (*sy' de' aganakteis agnoōn*, 903d).

En el libro X de las *Leyes*, se muestra con toda evidencia que la religiosidad platónica implica el hecho de que en las cosas mismas es inherente un *sentido*, que depende del ser animadas, participes de la inteligencia divina y, por consiguiente, con una finalidad hacia el bien. Sin inteligencia y sin alma el mundo queda literalmente sin sentido y la creencia en esta falta de racionalidad inherente es la impiedad (XII 967d-e). Esta misma persuasión se encuentra también en pasajes centrales del *Fedón*, del *Timeo*, del *Parménides*, del *Filebo*, entre otros que

---

trata de incredulidad, sino de una explícita afirmación de ateísmo. Las palabras de estos predicadores muestran la pérdida del sentimiento mismo de la fe, aunque cada uno de ellos siga siendo cristiano bajo diferentes puntos de vistas que, sin embargo, ya no tienen nada que ver con la religiosidad. Que esto fuera también el sentimiento secreto de Platón es por supuesto posible, pero ¿cómo probarlo? Deberíamos lograr una entrevista con él y también sospecho que sería necesario garantizarle el anonimato a través de un nombre ficticio. Los textos, sin embargo, muestran algo opuesto y más interesante: que en la religiosidad platónica hay espacio para dudas, que el sustrato religioso de sus textos es inquieto y que existen distintas respuestas normativas y frecuentes infracciones de las mismas. La incredulidad, en este caso, es una función de la religiosidad, un resorte vital de la creencia. Mientras nuestros pastores protestantes conservan la fachada dogmática de una fe en la cual ya no creen, de los textos platónicos emerge una religiosidad genuina y vital que busca construir su camino a través de diferentes opciones normativas (tradicionalismo, socratismo, metafísica, cosmología, etc.). Sobre el artículo de La Scola y Dennett, ver también Tobeña, cit. (p. 61 ss), que opone al caso de “Wes”, uno de los pastores del artículo, el ejemplo del genetista Francis Collins. La oposición entre los tipos del “creyente” y del “descreído” es de Tobeña.

sería posible mencionar.<sup>85</sup> De todos estos pasajes, puede apreciarse el nexo substancial entre ateísmo y desencanto, que es un aspecto esencial de la noción weberiana de racionalización.<sup>86</sup> La religiosidad consiste, antes que nada, en otorgar al mundo una plenitud de sentido que éste, por sí mismo, ni exhibe ni esconde. Una creencia es desencantada, al contrario, cuando no reconoce en las cosas alguna intencionalidad. El animismo, así como el animatismo y el artificialismo, es un indicio seguro de la religiosidad. Esta creencia puede chocar con la arraigada ansiedad natural de que todo lo que ocurre sea absurdo y frío, sin una fuerza o razón superior que lo mueva y justifique. El naturalismo, según Beit-Hallahmi, consiste simplemente en “looking at the world non-animistically”.<sup>87</sup> Mirar al mundo animisticamente, pero, puede

---

<sup>85</sup> En el *Parménides*, el filósofo de Elea argumenta que se destruye el poder de la dialéctica, de la filosofía toda, y finalmente se cae en el ateísmo cuando no se logra demostrar la participación de los entes a las Ideas (135b-c). En el pasaje autobiográfico del *Fedón*, Sócrates cuenta la esperanza y la decepción que suscitó en él la filosofía de Anaxágoras. En la noción anaxagorea del *noûs*, Sócrates esperaba ver una confirmación y demostración de sus tempranas inquietudes anagógicas (*katà noûn emautôi*, 97d), mientras acaba por darse cuenta de que el científico de Clazómenas es en realidad “ateo”, pues no concibe la naturaleza como conjunto finalísticamente ordenado por una mente inteligente y buena hacia *tò béltiston/ámeinon* (97c-98b). Dios es bueno, *ergo* el mundo es bueno, como se afirmará en el *Timeo* (29e). Sobre esta afirmación, „Gott ist das Gute“, cf. Hegel 1979, p. 228 ss. Los científicos como Anaxágoras explican la materia con la materia misma. Las teorías de este ‘reduccionismo científico’ son verdaderas sólo en un sentido limitado, triste e insuficiente (99a-b), pues se resuelven en un pluralismo sin sentido (*pollà kai átopa*, 98c). Otros pasajes: En el *Filebo* se afirma que “la mente es para nosotros el rey del cielo y de la tierra” y el joven Protarco aleja como impiedad (*oudè hósion*) la opinión contraria, según la cual la fuerza de la irracionalidad (*toû alógou dýnamis*) gobierna el todo sin proyecto y de manera casual (28c-e). Si el joven Teeteto creyera en esta impiedad sería necesaria la tempestiva intervención socrática, pero el maestro se sustrae a la incumbencia de la demostración pues intuye la buena índole del discípulo (Sph. 265c-e).

<sup>86</sup> Ver e.g. Rusconi 1981 (p. 189 ss).

<sup>87</sup> Beit-Hallahmi 2015, p. 27. Como ya mencionamos, el animismo es uno de los aspectos que define el sustrato de la religiosidad, de la mente religiosa, tan esencialmente de parecer natural e intuitivo (cf. Intro. §v, pt. 11; pero ver también I §29, 81, II §2). Sin embargo, se me parece difícil afirmar que los hombres tengan una percepción de la alma y de la dimensión invisible. Parece más plausible en tenderlo como en términos de “by-product” y de defensa. Por el contrario, según Beit-Hallahmi, el naturalismo sería una actitud mental “counter-intuitive, unnatural and hard to develop”. Aquí también nos parece más plausible pensar que se trate de una ansiedad natural y común, que las creencias animistas, entre otras, se encargan de remover o controlar. El naturalismo arraiga en nuestra experiencia ordinaria del mundo. Aunque sea más difícil de encontrar en la forma de una ideología, emerge en la historia de muchas tradiciones culturales y no nos parece ni contra-intuitivo ni anti-natural. El mismo aspecto contraintuitivo de las creencias religiosas, como vimos, es siempre limitado y “constrained”, pues de otra forma dejaría de ser plausible (Boyer, Ramble 2001; Boyer 2002: pp. 73 s., 129 s s.; Atran, Norenzayan 2004, p. 723). Sobre la actitud naturalista y sus implicaciones emotivas, ya había insistido William James (1929, e.g. p. 16 ss, p. 139 ss). Las explicaciones de la actitud animista, desde Tylor, han sido muchas (ver, por ejemplo, el capítulo sobre Tylor y Frazer en Pals 2008). Más recientemente, Tobeña recuerda la tendencia de los niños a distinguir la cesación biológica y fisiológica de la vida de la existencia como hecho emotivo, mnemónico e intelectual, una tendencia que parece persistir en fases más adultas (cit., p. 121 s s). Lo mismo ocurre en los adultos, independientemente de sus creencias religiosas (Pyysiäinen 2009, p. 71 ss). Otra explicación de la tendencia animista puede encontrarse en la noción de “dualismo por defecto”, con base en la cual el dualismo sería una inferencia que surge naturalmente de nuestra percepción de los procesos cognitivos como algo separado del cuerpo (Tobeña cit. p. 120). Sobre esta última explicación, del dualismo por instinto, ver Bloom 2004 y 2007.

significar cosas diferentes. El animismo es la creencia de que los fenómenos naturales son internamente animados y movidos; el animatismo afirma que una fuerza impersonal superior penetra y mueve a los fenómenos; según el artificialismo, finalmente, se trata de una fuerza personal y dotada de intencionalidad.<sup>88</sup> Las nociones platónicas de alma e inteligencia recuerdan a menudo nociones de estos tipos. En las *Leyes* puede hallarse e encontrarse una incertidumbre acerca de la modalidad en que esto ocurre, por ejemplo cuando el Ateniense (X 898c-899a) dice dudar de la proveniencia del impulso animico que mueve los cuerpos celestiales: si “un alma” o “las almas” están a dentro de los cuerpos mismos (*en sōmasin anoūsai*) o si son una fuerza que los mueve desde afuera (*éxothern*). El pasaje parece sugerir una doble posibilidad de movimiento desde el exterior, como “cuerpo con cuerpo” o guiándolo con otro misterioso impulso de carácter no corpóreo. Un buen ejemplo de artificialismo religioso se encuentra también en un pasaje memorable del *Timeo*, donde el Demiurgo, dirigiéndose directamente a los dioses (los cuerpos celestiales), les corrobora el hecho de que, aunque hayan sido generados imperfectos, no tendrán que padecer el destino de muerte que sería inevitable por su naturaleza, pues “habéis recibido en suerte los lienzos de mi voluntad (*tēs emēs bouléseōs*), que son aún más grandes y poderosos de los que habéis recibido al ser generados” (41b). En el *Político*, el Demiurgo demuestra mantener sus palabras, salvando el mundo de la inevitable muerte entrópica a la cual estaría destinado de no ser por la voluntad benigna de su creador: “y, enderezándolo, lo vuelve inmortal y exento de vejez” (273e).<sup>89</sup> En estos casos, la inmortalidad de algo mortal se presenta como el producto de la libre decisión de una fuerza

---

Existen también explicaciones estrictamente neurobiológicas del dualismo, que atribuyen esta tendencia al hecho que el cerebro procesa las informaciones sobre el cuerpo y la mente de manera diferente. Ver Beit-Hallahmi, 2015, p. 29; Lieberman 2009.

<sup>88</sup> Sobre el artificialismo, ver Beit-Hallahmi, cit. (ibid.). Sobre el animatismo, ver Harris 1997, pp. 368-9, y Pyysiäinen 2009, p. 65 ss. Un ejemplo clásico de animatismo puede ser el *mana* polinesiano (Durkheim 1968, p. 64 s, p. 93 ss; Mauss 2001, p. 16 ss, p. 57) o el *atman* de la tradición hindú. La idea de una fuerza impersonal análoga es presente a menudo en la tradición filosófica pre-platónica. La inteligencia y el alma tienen a menudo esta función en Platón y también en Aristóteles. La diferencia crucial consiste en atribuir o no intenciones a las fuerzas sobrenaturales, así que es posible distinguir entre “animacy” (fuerza sin intención) y “mentality” (fuerza con intención). La distinción es de J. Barrett; ver Pyysiäinen 2009, p. 12 s.

<sup>89</sup> Trad. de María Isabel Santa Cruz (Gredos, p. 537).

personal superior. La esencia defensiva de la imagen es evidente: la voluntad del dios se impone sobre la suprema necesidad de la naturaleza.

De cualquier manera, estas representaciones de un cosmos movido por una (o más) fuerza animada, inteligente (impersonal o personal) y dotada de voluntad (personal) reaccionan contra una ansiedad común, generada por la percepción de un mundo frío donde todas las cosas ocurren sin un sentido *subjetivo* reconocible. Estas creencias animistas, finalmente, implican el aspecto teleológico, es decir el hecho de que la intencionalidad o voluntad divina orienta el todo en un sentido reconocible, en este caso hacia lo mejor.

30. [Vehemencia religiosa.] Hay que observar que es justamente en la afirmación de nexos como éste (naturalismo=ateísmo) que la argumentación platónica tiende a adquirir su aspecto más apasionado. Hay pasajes donde la afirmación de la norma muestra toda la vehemencia religiosa que la instituye y acompaña a cada paso, o apenas es capaz de disimularla. El Ateniense lo dice abiertamente a sus interlocutores al final del largo preámbulo a las leyes sobre la impiedad (X 907b-d). Las tres tesis<sup>90</sup> contra el ateísmo pueden considerarse “suficientemente demostradas”, afirma, y añade inmediatamente:

Y además están dichas con mucha vehemencia por mis ansias de imponerme a los malvados (*pôssphodrôteron dià philonikían* etc.). Están deseosas de hacerse con la victoria (*pephilonikēntai*), querido Clinias, para que los malvados nunca piensen que, si alguna vez se imponen con sus razonamientos, pueden hacer lo que se les antoje, precisamente lo que piensan, todo lo que piensan y el tipo de cosas que piensan alrededor de los dioses. Por esto, justamente, me entraron ganas de hablar con la vehemencia de los jóvenes (*prothymía... neōtérōs*). Pero si hicimos algo mínimamente útil para convencer en cierta forma a estos varones de que se odian a sí mismos y amen hasta cierto punto a las personalidades contrarias, tendríamos por bien dicho el preámbulo de las leyes sobre la impiedad.<sup>91</sup>

---

<sup>90</sup> Las tres tesis son que los dioses existen que se cuidan de los hombres y que son incorruptibles, es decir la negación de los tres argumentos del ateísmo (respectivamente 887b ss, 899c ss, 905d ss).

<sup>91</sup> Trad. de F. Lisi (Vol. 2, p. 232).

Esta ardiente pasión, dice el Ateniense, ha sido el telón de fondo a lo largo de todo el argumento. Ya al comienzo del preámbulo el Ateniense se preguntaba, con una insistencia que denunciaba desconcierto e impaciencia, si, frente al discurso de la teo, el legislador debería proceder inmediatamente a la amenaza de los castigos más duros o, por el contrario, debería hacer el intento de persuadirlos (887a, 890b-c). En el marco de esta piadosa fogosidad se coloca también la instancia instrumental: el discurso persuasivo tendrá como fin “inducir al miedo” (*eis phóbon trépsaimen*), al temor di vino, los que “desean ser impíos” (887a). En Platón, como ya aclaramos, el uso instrumental del temor a dios (el “teatro” religioso) se subordina siempre a la íntima persuasión en la creencia religiosa (I §23). Existe sin duda una tendencia a concebir el culto público como *instrumentum regni*, pero esta tendencia permanece en marcada en una religiosidad genuina.

La ya mencionada tendencia a la redundancia se manifiesta especialmente en relación a cuestiones teológicas de importancia primordial, donde se trata de evocar la verdad de la creencia, en lugar de demostrarla, gracias a la intensidad de la aseveración y a la simple reiteración enfática de su necesidad (I §24 B). Gracias a esta parcial suspensión de la argumentación racional, el aspecto substancial de la creencia manifiesta con más claridad su base emotiva: la pasión de la creencia irrumpe y se afirma por encima de sus razones. Un ejemplo de argumentación enfática sobre un tema religiosamente sensible lo encontramos en II 662a-664b, donde se trata de ilustrar la identidad normativa entre placer y vida justa (el principio-tabú de la felicidad del justo). El lector puede darse cuenta fácilmente que el pasaje consiste en realidad en una ingeniosa secuencia de aseveraciones que no desarrollan al gún argumento (es una verdad tan evidente “como que Cretas es una isla”, “si yo fuera un legislador” la impondría con la amenaza de la pena capital, etc.), interjecciones con función parenética (*phére gár, pròs diós*, etc.), ejemplos paradójicos (la pregunta a los dioses y a los padres-legisladores es una *reductio ad absurdum*), y preguntas retóricas (los dos juicios, 663c). Se trata efectivamente de la manera en que los argumentos tienden a llevarse a cabo en las

conversaciones informales. Este realismo literario es sumamente agradable. Ahora bien, nos equivocáramos en relacionarlo con una debilidad argumentativa que sería característica de las *Leyes* como diálogo de la vejez y de la desilusión. En contra de estos prejuicios compartimos todas las objeciones formuladas por Lisi.<sup>92</sup> En realidad, se trata de un estilo que en Platón es típico y se encuentra con gran frecuencia, así como el empleo de anacolutos y de un registro cómico.<sup>93</sup> En pasajes como éstos sobresale la base emotiva y vivencial que respalda la afirmación normativa, sin la cual ésta no tendría ningún sentido real y concreto. La norma envuelve y protege el sentimiento que la respalda como, en un fruto, el pericarpio envuelve su semilla.

[El mal como estructura psíquica desbalanceada.]

31. [Pesimismo y realismo religioso.] En una dimensión que es más psicológica y ético-moral que abstractamente normativa, se pone de relieve el nexo que guarda la ignorancia con la soberbia y la incontinencia (*hybris* y *pleonexía*). Estos dos errores-manchas del alma, nos dice el Ateniense, fueron la gran ignorancia (*amathía megístē*) que arrastró la antigua confederación del Peloponesio (III 688 c-e). En el mismo sentido, psicológico y moralista, se identifica la *amathía* con un exceso de amor propio (*sphódra heautoû philía*), que nos lleva hacia una peligrosa indulgencia (*sygnómē*) hacia nosotros mismos: de esta manera acabamos por anteponer nuestro interés privado a la verdad, que coincide por definición con el interés común (V 731 d-e). Como ya vimos, la ignorancia se relaciona con la incapacidad de encontrar la justa medida, de convertir la deliberación en un cálculo acertado y seguro (I §15). Esta incapacidad de efectuar un cálculo correcto acerca del bien y del mal (incompetencia metrética) tiene ahora que ser vista como el reflejo de un desencantado pesimismo acerca del alma humana y de su condición normal.

---

<sup>92</sup> Lisi 1999, p. 11 ss.

<sup>93</sup> Görgemanns 2010, pp. 68-72

El alma, esto afirman directa o indirectamente numerosos pasajes platónicos, se encuentra ordinariamente en un estado de desequilibrio, es estructuralmente enferma. La *psykhé* está constituida desde la raíz por una falta de control del elemento racional sobre los elementos irracionales, es constitutivamente débil.<sup>94</sup> Estos elementos irracionales, en último análisis, están directa o indirectamente relacionados con el cuerpo y su influencia sobre el alma.<sup>95</sup> También en las *Leyes* hay pasajes que tienden a enfatizar esta debilidad estructural. Podría mencionarse, por ejemplo, VI 782d-783a, donde el alma es descrita como dominada por tres necesidades básicas y deseos: hambre, sed y deseo sexual, siendo este último el mayor y el más agudo. Las tres pulsiones son definidas como enfermedades (*nosémata*) y se afirma que es posible contenerlas sólo mediante tres antídotos: miedo, ley y argumento racional (*phóbos, nómos, lógos*). Obsérvese que, según el Ateniense, es únicamente posible contener (*katékhein*) estas pulsiones, pero no eliminarlas. En VIII 831d (ss) se hace hincapié en la gran seducción que ejerce sobre el alma el amor a la riqueza, llevándola a un irremediable estado de incontinencia. En III 701a una análoga tendencia corruptora la ejerce la música, mediante la cual toda clase de ilegalidad (*paranomía*) entra en el alma y en el Estado. Este natural desequilibrio psíquico,

---

<sup>94</sup> Es Mario Vegetti que, con gran lucidez, habla de “strutturale squilibrio energético” del alma (2003, p. 135), trayendo a la luz el realismo platónico y su tendencia a la mediación dialéctica más allá del dualismo. El alma racional, es decir el alma considerada bajo el aspecto normativo-ideal, no refleja la realidad que de un pequeño número de individuos (los filósofos, unos pocos sabios y personas naturalmente dotadas). Es una excepción. La racionalidad y el equilibrio son una remota posibilidad frente a la situación normal, que es el desequilibrio, la ignorancia, el mal. El *Timeo* nos proporciona una explicación cosmológica para este desequilibrio anímico: el Demiurgo, al momento de crear el alma humana, deja casi todo el trabajo a dioses inferiores, pues no puede de ninguna manera ser causa del mal. Al momento de amarrar el alma divina al cuerpo, mediante clavos pequeños e invisibles (*dià smikróteta aorátois pyknoís gómphoi*), se verifica necesariamente toda clase de inestabilidad debida a la resistencia del principio material (Ti. 44a ss). El filósofo, en cierto sentido, lucha contra la constitución misma de la naturaleza humana (infra, n. 104).

<sup>95</sup> Se coloca aquí el nexo estructural entre ignorancia y placeres, afirmado, por ejemplo, en Prt. 357d-e, 359d; Grg. 465a, 513d; Phd. 83c; Phlb. 38a; Ti. 69a ss; Lg. IX 863b ss; Ep. VII 327b, Ep. VIII 355a (y en muchas otras partes). Por supuesto, no hay que absolutizar este nexo: en Platón se distingue a menudo entre placeres malos y buenos, inferiores y superiores, impuros y puros, disfuncionales y funcionales (e.g. Phlb. 46a ss, 51a ss; R. IX 584b ss, 587b-c; Lg. II 658e, 662c ss). El consecuencialismo ético-religioso, como ya vimos, no puede prescindir de un cierto, típico, hedonismo espiritual (I §23). Un placer de cierta intensidad (la felicidad) es inherente a la misma contemplación filosófica de la verdad (ver supra, Intro. §vii). En varios pasajes, además, la experiencia del placer es explícitamente reconocida como funcional a la adquisición de la virtud (e.g. R. III 413d-e, VI 503a/e; Lg. I 633c ss, 637b-c, 647d etc.).

o, si se prefiere, esta natural inclinación del alma humana a la corrupción, es una nota dominante de la psicología platónica. Lo llamaremos, al mismo tiempo, pesimismo y realismo religioso.

Este pesimismo es *religioso* en la medida en que emerge de una comparación de la realidad con el ideal puesto por la norma filosófica. La norma concibe el alma como el templo de la razón y, por eso, asemeja el hombre racional a la divinidad. Esto es lo que la norma instituye. La realidad, sin embargo, se encarga de contradecirla inmediatamente y casi por completo, mostrando no poderse adecuar a un estándar tan exigente: dondequiera se observa que el alma humana es incapaz de poner impulsos y pasiones, en último análisis el cuerpo, bajo el control de la razón. La violación común y ordinaria de la norma por parte de la realidad adquiere entonces una connotación maligna y viral: el alma del hombre es mala y enferma. En este pesimismo, sin embargo, hay también cierto *realismo*, scil. cierto gusto por la observación y el análisis de la realidad, aunque sean de formados por el tono religioso-moralista. El realismo depende del hecho de que, si bien desde lo ‘alto’ de una norma casi inalcanzable, la mirada se dirige hacia ‘abajo’, hacia la realidad (el cuerpo), y es llevada por lo menos a estudiarla para entender las razones del contraste con la norma. En el marco de estos límites, puede hasta decirse que en Platón existe una psicología, es decir un análisis de la psique humana natural. Se trata además de un análisis que, bajo varios puntos de vistas, es avanzado e innovador. El carácter fatalmente deformado de esta psicología, sin embargo, se debe a que ocurre por entero mediante el filtro de la norma filosófico-religiosa, así que, inevitablemente, la mente y todo lo que tenga que ver con el cuerpo será sentido y caracterizado de manera tendencialmente negativa (por ejemplo como mal, ignorancia, injusticia, mancha, vergüenza, culpa). Pero, a pesar de todo, el cuerpo recibe una consideración, el filósofo platónico se toma la molestia de observarlo y de observar sus influencias sobre la mente, aunque sólo fuera por denunciar las muchas maneras en que nos corrompe y aleja de la verdad. El atractivo propio del realismo religioso (y no normativo en general) deriva a menudo de esta mezcla entre idealismo, desencantado pesimismo y observación (deformada) de la realidad.

32. [El mal y la educación.] Con todo lo anterior, para emplear el léxico platónico, el Ateniense pone en evidencia la disonancia (*diaphōnía*) entre la estructura de nuestra emotividad (“placer y dolor”) y la opinión conforme a la razón (*dóxa katà lógon*, III 689a ss). Por esta razón, la ignorancia acaba también por poner en evidencia una falta de tipo político-cultural relacionada con la educación (*paideía*, *trophḗ*, *agōgḗ*). La buena educación, dice el Ateniense, nos enseña a amar lo bueno y despreciar lo malo, es decir, nos proporciona el *sentimiento* del bien y del mal, antes de que tengamos la *inteligencia* para distinguir racionalmente entre los dos (II 653b-c, 659e). La *diaphōnía* entre sentimiento y recta opinión muestra una falla en esta primera etapa pedagógica. La educación perfecta se alcanza cuando este sentimiento temprano del bien y del mal es puesto en firme acuerdo (*symphōnía*) con la explicación racional. En estos pasajes de las *Leyes* regresa también el argumento analógico-anagógico que asimila la ciudad al alma, explicando la primera a partir de la segunda (R. II-IV, VIII-IX).<sup>96</sup> El papel esencial que juega la educación en la visión platónica del Estado es una consecuencia del carácter substancial con el que se piensa la analogía entre *pólis* y *psykhḗ*. La teoría platónica del Estado es, en buena medida, una pedagogía religiosa.

La perspectiva es la misma también en la *República*: los principios generales de la *paideía* musical trazada en los libros II-III corresponden a la tarea de esta formación del sentimiento moral del individuo. Es con el sustrato proporcionado por esta educación común que se cimenta la unidad de la ciudad (IV 424a ss). No se puede ser tan irresponsable, dice Sócrates, como para permitir que nuestros niños escuchen toda clase de historias, “recibiendo en sus almas opiniones por lo demás contrarias a las que queremos que aprendan cuando sean adultos” (III 377b). La *mousikḗ*, dice Sócrates, es el presidio (*phylaktérion*) del Estado (IV 424d). El carácter religioso-defensivo de esta pedagogía es evidente y explícito. Es gracias a la música que la “recta

---

<sup>96</sup> No hay que confundir esta primera educación, común a toda la ciudad, con la instrucción propedéutica superior (*propaideía*, VII 536d) que reciben los elementos intelectualmente más dotados, cuya finalidad es alcanzar la competencia dialéctica. Volveremos sobre la importancia de este punto en II §77, 78.

opinión” y el “temor” (*dóxa perì deinôn*) se imprimen en los auxiliares, como tinta indeleble en los tejidos (430a-b).

33. [Como categoría jurídica.] La *amathía* aparece también como uno de los criterios a menudo empleados por el Ateniense en la clasificación de los crímenes-culpas (*amartémata*). En este papel, queda asociado con varios *pathémata* que son presentados como causas de las acciones criminosas: junto a placer (*hēdonē*) e ira (*thymós*), encontramos la *amathía* entre las tres causas de los crímenes en general (IX 863c), donde, además de la clasificación entre ignorancia simple y doble (I §26), se menciona un tipo aún menos graves de *amathía*, que es provocada por la debilidad mental (*astheneía*), característica por ejemplos de ancianos y niños.<sup>97</sup> La ignorancia vuelve a ser empleada como categoría jurídica poco después (864b-c), con una reformulación de la tipología apenas mencionada: en este caso, junto con *epithymíai* (análogo del placer) y *phóbos-thymós*, se presenta bajo la forma violenta de una *áphesis* (pérdida) de esperanza y opinión verdadera.<sup>98</sup> Más adelante (870d) llega otra clasificación, esta vez relativa a las causas de los homicidios voluntarios: se trata de *epithymía*, *philotimía* y *phóboi*; la ignorancia aparece como *kákē apaideusia* asociada con el primer término, el deseo. El empleo de la ignorancia como categoría del derecho penal es importante en la medida en que nos confirma la dimensión moralista-psicológica que cobra esta noción, donde la observación de los impulsos naturales se substituye al abstracto discurso normativo. La ignorancia aparece, a lado de las desordenadas

---

<sup>97</sup> La *amathía* puede también ser debida a *astheneia*, debilidad [mental] (es el caso de los viejos y de los niños) y entonces las penas serán las más blandas por indulgencia del legislador, *syngnómē* (IX 863d). Un ejemplo de este caso podría ser mencionado en 864de: cuando los delitos más graves son perpetrados por categorías mentalmente débiles, basta que el reo pague el simple daño que eventualmente haya provocado y se aleje por un año de la ciudad. La atención a la *astheneia* ya había sido mencionada en VIII 851a, en relación a las leyes sobre los delitos mayores. En XI 922c, en materia de control sobre las disposiciones testamentarias, se afirma que cuando creemos estar cerca de la muerte nos volvemos estúpidos y débiles (*anoētōs kai diatethrymménōs*).

<sup>98</sup> Aceptamos entonces la emendación de Grou, con *áphesis* en lugar de *éphesis*, como se encuentra en los códigos: además de ser coherente con la clasificación dada en 863b-c, el texto resulta también comparable con la *ekbolē* de la opinión verdadera mencionada en R. III 412e (ss). Schöpsdau, sin embargo, acepta *éphesis* (2011, p. 305); también Lisi, que traduce “anhelo” (p. 149).

pasiones del alma, como el factor concreto que determina el crimen. De esta forma, una vez más, se hace hincapié sobre el desequilibrio estructural que afecta el alma.

Por último, ignorancia, irracionalidad, inestabilidad, movimiento de sordero y otros atributos a fines son predicados en relación a varios tipos sociales: los niños (808d-e), los jóvenes en general (II 653d ss), los ebrios (I 646a, VI 775b-e), los esclavos (777a), las mujeres (781a-b) y también los ancianos (I 646a). Esta última mención, con la asociación de *gérōn* y *paîs*, es importante, pues es uno de los varios pasajes donde se aclara que el principio de ancianidad (o gerontocrático), eje tradicional de la autoridad política, es aceptado pero con una reserva, es decir su subordinación al principio de razón-competencia.<sup>99</sup>

34. [El mal como fuerza cósmica.] No hay que olvidar que en Platón el alma es principio cósmico, además de individual y, puesto que existe una *amathía* del alma humana con las implicaciones de carácter psicológico y religioso que comentamos sumariamente, existe también una *ánoia* que actúa como ‘poder’ a nivel cósmico (X 897b). La intensificación de la noción del mal como ignorancia coincide aquí con una extensión de su dominio. El carácter substancial de esta fuerza, además, emerge en las *Leyes* con una ambigüedad característica que tradicionalmente ha dejado perplejos a los intérpretes. En efecto, la fuente de esta irracionalidad cósmica está relacionada con la presencia activa y eficiente de varias *psykhaí* (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). La perplejidad que estos pasajes no pueden dejar de estimular se relaciona con el hecho de que, a diferencia de lo que ocurre en el *Timeo*, aquí la irracionalidad y el desorden no encuentran una clara delimitación cosmológica (estrategia de confinamiento, cf. I §9). Alma buena y alma mala, por el contrario, se encuentran ahora en una

---

<sup>99</sup> El principio se encuentra como tercero entre los siete *axiōmata* de la obligación política (III 690a), junto con el gobierno de los padres sobre los hijos, mencionado antes, del cual, al final, puede ser considerado una extensión. Sobre importantes aspectos de esta cuestión en Platón y Aristóteles, ver Schulz 2016.

\* Esta pluralidad desconcierta. Guthrie, sin embargo, recuerda que en 898d (así como en el *Timeo*) a cada estrella se hace corresponder un alma.

tensa oposición recíproca que no ofrece trazas para una solución dialéctica: el universo entero es representado como el teatro del choque entre estas fuerzas, ambas aparentemente activas y eficaces.

Es difícil saber con certeza si Platón se adhiere en este caso a creencias de carácter dualista, por ejemplo, de derivación mazdeista, pero es difícil negar que el Ateniense se exprese en términos dualistas, sin proporcionar una explicación cosmológica del alma mala e irracional. 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.<sup>100</sup> En el libro X de las *Leyes*, el sentimiento dualista prevalece en tonces sobre el intento de racionalización. La imagen más memorable de esta dramática suspensión del universo entre bien y mal la ofrece la imagen de la “batalla inmortal” (*mákhē athánatos*) que se juega en el cielo (906a), en la que se encuentran movilizados todos los elementos cósmicos, buenos y malos. Dioses y *daímones* son nuestros aliados y nosotros sus propiedades, dice el Ateniense, pero, añade, este conflicto cósmico nos obliga al más asombroso estado de guardia (*phylakē thaumastē*). Esta representación no quiere neutralizar el riesgo sino, al contrario, enfatizarlo y ponerlo en el centro de la escena. El aspecto no sólo substancial sino anímico que la ignorancia juega ahora a nivel cósmico nos lleva, al parecer, más allá de las racionalizaciones platónicas del mal, como ignorancia del bien (Sócrates) y como “femenina” pasividad material (Timeo). Platón podría sentir y concebir el mal no sólo más allá del formalismo socrático, sino también más allá de la misma inerte y paradójica sustancialidad en que lo piensa Timeo.

---

<sup>100</sup> Görgeannas habla de una “explicación esencial del mal en el mundo” (cit. p. 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, V, p. 360). 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).

35. [El mal como herencia.] En Platón existe también otra explicación de la ignorancia-mal, esta vez de carácter trágico y escatológico: se trata de la idea de que el mal es el resultado de una culpa antigua e inextinguible. En las *Leyes* se menciona este motivo en relación a los reatos mayores, como por ejemplo el sacrilegio (*hierosylía*), que puede comprenderse, dice el Ateniense, sólo con un estado de furor (*oîstros*) que se haya arraigado debido a injusticias antiguas y no expiadas (VIII 854b). El pasaje evoca la presencia de un demonio malo o de una voluntad casi embrujada (*alitēriódēs*) por efecto de culpas remotas que requieren rituales expiatorios adecuados (*apodiopompēseis*). Se recomienda también acudir como suplicante ante los dioses que alejan el mal (*epì theôn apotropaiōn*), frecuentar la compañía de hombres sabios, escucharlos y practicar activamente una vida piadosa. En caso de que nada de esto sirva, el Ateniense sugiere quitarse la vida.<sup>101</sup> Asimismo, en el *Fedro* se hace referencia a “las grandes plagas y penas” que atormentan a las familias debido a “irras antiguas” (*palaiōn ek mēnimátōn*), un doloroso hechizo, dice Sócrates, que ha sido posible curar gracias a la locura teléstica, con oraciones, purificaciones y rituales idóneos (244d-e). Se trata de creencias tradicionales que, en el marco normativo del platonismo, se caracterizan por una marcada “theological incorrectness”, puesto que contrastan abiertamente con supuestos normativos importantes, por ejemplo la responsabilidad individual, la destinación personal del castigo y del premio, la idea del mal como ignorancia del bien. Sin embargo, la creencia de que sobre el individuo recaigan las culpas de individuos anteriores está implícita en la idea de la reencarnación, una doctrina religiosa tradicional que tiene un papel protagónico en Platón.<sup>102</sup>

---

<sup>101</sup> El *oîstros* es literalmente el tábano, por metonimia de su picadura (Schöpsdau 2011, p. 259, con otras referencias platónicas). Es aquí el tormento infligido por una fuerza sobrenatural vengadora (los muertos, Némesis, las Erinias). En Eurípides, cf. *oîstroí Erinýōn* (If. T. 1456). Sobre el adjetivo *alitēriódēs*, ver igualmente Schöpsdau (ibid.). Sobre la *apodiopómpeis*, una especie de exorcismo, ver Lisi (Vol. 2, n. 14, p. 127).

<sup>102</sup> Sobre el contraste entre alma como entidad trans-individual y alma como interioridad personal, cf. Vegetti, cit. (cap. 8). Según observa Vegetti, en Platón se abre un contraste entre razones morales de la inmortalidad y razones gnoseológicas. Por ejemplo, las primeras imponen el *olvido* para salvar la libre decisión individual, sin la cual no hay ética racional; mientras que las segundas imponen el *recuerdo* sin el que no habría conexión posible entre los “dos mundos”.

36. [ Difusión y profundidad de la mala.] La ignorancia, como mencionamos, describe una situación de desequilibrio psíquico que está tan arraigada en la naturaleza misma de las cosas que resulta estructural y difícilmente reversible. En las *Leyes*, las descripciones que se ofrecen de la psicología general de las masas y del hombre ilustran un estado de enfermedad prácticamente incorregible y endémico o muestran que de cualquier manera la corrupción es un hecho inevitable.<sup>103</sup> Las excepciones son tan raras que casi no cuentan. Como ya observamos, este tipo de representación es muy común en Platón: se trata de la antropología pesimista que alimenta su elitismo, una de las constantes que encontramos en su obra.<sup>104</sup> En otro pasaje (IV 713c ss), una versión del mito de Cronos nos muestra que los hombres pueden ser felices y bien gobernados sólo cuando el poder esté administrado directamente por la divinidad y los *daímones* que las cosas ayuden, es decir, una vez que la humanidad ha ya sido literalmente exonerada del mando. El mito, comenta el Ateniense, nos enseña “con verdad”, aún en nuestros tiempos, “que las ciudades a las que no gobierne un dios, sino un mortal, no se librarán de los males ni de las penurias” (713e).<sup>105</sup> Los hombres son estructuralmente incapaces de liberarse del mal y por eso de autogobernarse con justicia. Las imágenes de una inexorable corrupción dominan en los escritos platónicos: corrupción de los tipos psicológicos-políticos (R. VIII-IX), corrupción de la historia humana (Lg. III), riesgo de la corrupción cósmica (Plt. 273b ss), por no mencionar que los mayores ejemplos. Como veremos en seguida, la noción de esta corrupción implica la nostalgia del origen, que puede transformarse en la idealización de un

---

<sup>103</sup> Ver, por ejemplo, los pasajes ya mencionados: III 701a, VI 782d ss, VIII 831d ss.

<sup>104</sup> Para limitarnos a la *República*, pensemos en el mito de Gíges con su dura moraleja (II 359d ss), en los retratos extremos trazados por Glaucón del hombre justo e injusto (360e ss), en la chusma que infesta la nave del Estado y se amotina contra sus capitanes (III 389c, VI 488a ss), en el destino del sabio que desciende de nuevo en la cueva padeciendo un penoso suplicio (VII 516e ss), en las representaciones de la bestia polimorfa (VI 493a-b, IX 588e), en la dramática inevitabilidad de la corrupción psicológica y política narrada en los libros VIII y IX. Estas masas humanas ‘programadas’ para la ignorancia (R. X 586a-b) incluso perpetúan la miseria de su penoso estado bestial tras la muerte (Phdr. 248a ss). No se trata que de una pequeña muestra del pesimismo antropológico platónico. Cf. supra, §31 y n. 94.

<sup>105</sup> Lisi, vol. 1, p. 370.

pasado histórico primitivo o mítico (ver §36) y, sobre todo, en el deseo del regreso a la patria celestial (e.g. Ti. 41d ss).<sup>106</sup>

La profundidad con la que el mal incide en el alma, imprimiendo en esta su marca indeleble, emerge de manera evidente en varias imágenes y metáforas, donde el mal es representado como algo que se adhiere al cuerpo, lo desfigura terriblemente, lo hiere y se incide dolorosamente en él. Piense el lector en las llagas y cicatrices con las que el alma, muda y desnuda, se presenta frente a sus jueces infernales (Grg. 524e-525a); en la figura monstruosa de Glauco marino, con las incrustaciones del mal que esconden y deturpan a la cara divina del alma (R. X 611c ss); o en los fantasmas, llenos de deseos sensibles o de ira frustrada, cuyas apariciones asustan y hostigan a los mortales (e.g. Phd. 81c-d, Lg. 865d-e). En todos estos pasajes se afirma el sentimiento de un mal sustancial, indeleble y activo, cuya intensidad se revela por medio de imágenes físicas y sensibles que se imprimen en la memoria del lector. Tenemos también imágenes muy poderosas que describen los efectos fisiológicos del bien: se trata por ejemplo de la visión de lo bello en el *Fedro*, que reactiva el dolor en la parte del cuerpo que ha padecido por la caída del ala (251a-e), y del mismo bien en la *República*, que lleva a una dolorosa ceguera (VII 515c/e, 516a). Como veremos en la segunda parte, estas imágenes del dolor asociadas con el bien revelan otro aspecto importante de la religiosidad (II §13, 18). La fuerza de estas metáforas es reveladora, la imagen y el mito no están simplemente ilustrando la norma, no están sólo en función de esta ilustración: al contrario, revelan la intensidad emotiva que se agita por debajo de la superficie normativa. Nos parece que es gracias a la fuerza de este *superadditum* que cobran toda su eficacia literaria.

37. [El mal como imitación y la “asimilación al mal”.] La raíz profunda e inextirpable que la ignorancia tiene en el mundo se relaciona con la facilidad de su trasmisión y con la abundancia de las fuentes de transmisión, entre las cuales hemos mencionado ya la debilidad del alma frente

---

<sup>106</sup> Ver infra, I §42, 43.

al cuerpo, la materia, la acción cósmica de un alma mala y la culpa de los padres. Hay ahora que recordar un último medio con el cual se realiza y acelera la difusión de la ignorancia, es decir la imitación (*mímēsis*) de ejemplos malos.<sup>107</sup> En Platón se atribuye a la imitación una función social esencial, en el bien y en el mal. Se trata de uno de los aspectos más refinados de su mirada sociológica y de su psicología social.<sup>108</sup> Sin embargo, la imitación no se resuelve por entero en una noción analítico-descriptiva, sino se carga siempre de sentido ético-metafísico (normativo) y, a menudo, de intensidad religiosa. No se trata simplemente de recomendar que los jóvenes imiten los ejemplos buenos en vez de los malos para arraigar las buenas costumbres en la ciudad desde la edad más temprana. Se trata de reconocer, con mayor profundidad, que la imitación de ejemplos buenos (rara) consiste en una verdadera *asimilación* del imitador a la realidad divina (*homoíōsis theōi*), mientras que la (mucho más generalizada) imitación de ejemplos malos consiste en una concreta asimilación del alma humana a la substancia del mal (*homoíōsis kakōi*). En las *Leyes* este nexo entre la imitación y la asimilación emerge de manera evidente en varios pasajes (e.g. II 655a ss, IV 715e-717a, V 728a-c, X 898a). ¿Cuáles son las implicaciones de este nexo?

En Platón, como es sabido, el bien y la divinidad son el grado supremo de la realidad, el nivel ontológico más alto y pleno, e incluso, en ocasiones, algo superior al mismo ser, en la medida en que la causa es superior al efecto (R. VI 509b). El mal, como vimos, aunque pueda corresponder normativamente a una pasividad ignorante y amorfa que se coloca al nivel más ínfimo del ser (Ti. 48e ss), se presenta en realidad como igualmente caracterizado por una asombrosa y paradójica sustancialidad, que de ja vislumbrar un papel cósmico activo y funcional. Es decir que ambas fuerzas, bien y mal, aunque de manera diferente, son *sentidas* como algo profundo, substancial y eficiente. La noción de una *asimilación* del sujeto a una de

---

<sup>107</sup> En este caso, el arte, y la música en particular, desarrollan un papel fundamental, tanto en el bien como en el mal.

<sup>108</sup> Junto con otros, e.g. la importancia de las representaciones colectivas, la estimulación de las mismas en el curso de las fiestas religiosas para producir “efervescencia colectiva” (Durkheim), la socialización como *imprinting*, los sentimientos sociales inhibidores, la sublimación de las pulsiones y sus beneficios sociales.

estas dos fuerzas debe consecuentemente corresponder a este *sentimiento*, en otras palabras, describir un proceso igualmente substancial, que sobrepase la simple instancia moral de la buena imitación. La cosa imitada, diremos, trasfiere el bien o el mal en el imitador, determinando no sólo su nivel de educación o de conciencia moral, sino un verdadero cambio de su dignidad ontológica. El hombre sabio y justo deviene él mismo, en la medida de lo posible, en una realidad divina. Lo mismo, pero en sentido contrario, vale para el hombre injusto y abandonado por dios. El objeto malo, a través de la imitación, trasfiere la substancia misma del mal adentro del imitador, que de esta manera seguirá imitando el mal y difundiéndolo en una cadena de contagios que virtualmente no tiene fin.<sup>109</sup> Es necesario que el legislador invierta el sentido del contagio, contraste su inevitable tendencia a degenerar.<sup>110</sup> En este sentido, cuando se nos dice que la imitación es una *asimilación* del imitador a lo imitado, hay que entender que produce una modificación substancial del nivel de realidad del primero, en el bien y en el mal. La imitación describe la circulación de estas dos substancias/realidades invisibles al interior de

---

<sup>109</sup> “Slippery slope”: en Kallipolis y en Magnesia se prohíbe de la manera más drástica cualquier tipo de innovación en el *nómos* musical y en la educación en general (R. IV 424a-c, Lg. III 699d ss, 772c-d, 797a ss, 816c-d, 846c, 957b, 960d). Sócrates y el Ateniense están igualmente convencidos que un simple cambio, aun si fuera aparentemente inocuo, acabaría por producir una avalancha de corrupción estética, psicológico-moral y finalmente político-institucional. Sería la pequeña piedra que hace descarrilar la “rueda” perfecta del Estado (la imagen de la rueda se encuentra en R. IV 424a, *hóspēr kýklos*).

<sup>110</sup> Contagios: un ejemplo memorable de contagio emotivo lo describe Sócrates en el *Ion*, donde se refiere a los efectos psicológicos que el rapsoda produce en el público, el poeta en el rapsoda, y finalmente el dios, que es el único punto firme (la “roca magnética”) de la cadena, en el poeta (533d-e, 535d). El fenómeno en su conjunto y este tipo de fruición del arte, sin embargo, no reciben en este caso algún estigma ni parecen ser irracionalmente connotados (Konstan 2005). Al contrario, como en el *Fedro* y en el *Simposio*, Sócrates describe con admiración los efectos de la profecía, la voz del dios que emplea a otros para que lo escuchemos (534c-535a). Cf. también Lg. IV 719c-d. En el *Menexenos* se habla de un contagio de la devoción (*semmótēs*) en el curso de los elogios fúnebres (234c ss). En las *Leyes* se emplea el poder persuasivo de la música para producir en los jóvenes la *symphōnía* con lo racional (II 659e-660a). Durante las fiestas, ningún miembro de la comunidad, sin importar la clase, condición social, edad o género, puede cesar de encantar a sí mismo (*epáidousan mē paúesthai*, 665c); los mejores y mayores de la ciudad, bajo el influjo del vino, cantan y cantando gozan de placeres inocuos (*hēdonàs asineís hēdontai*), produciendo a su vez el encanto suficiente (*hikanōn epōidōn*, 671a) para mover los más jóvenes a la virtud. Los fenómenos de “efervescencia colectiva” (Durkheim) son bien conocidos en Platón, que muestra entender claramente sus efectos cruciales sobre la cohesión social y las creencias religiosas. En las *Leyes* se ofrecen varios ejemplos en este sentido (e.g. II 653c-d, V 738d-e, VI 771d-e). El tema del encantamiento y del hechizo (*ōidē-epōidē, goēteía*), además, lleva el motivo del contagio en el corazón mismo del discurso filosófico-racional. La persuasión filosófica, como veremos, es sentida al mismo tiempo como una prueba y como el efecto de un encantamiento. El motivo es ubicuo en Platón, aunque cobre una importancia particular en las *Leyes* con el motivo de los preámbulos (o proemios). El discurso que hechiza y la prosopopeya que inquieta son aspectos centrales en la representación platónica de Sócrates, que instituye nexos considerables entre su figura y las figuras del chamán y del curandero. E.g. Chrm. 155e, 156b, 157a, 157b, 157d, 158b, 176b; Men. 80a; Grg. 484a; Phd. 77e, 78a, 114d; Smp. 203a; Tht. 157c. Ver Grimaldi 2008, Vegetti, cit. (cap. 8). Cf. también Montanari 2015, cap. 3.

los individuos, de la comunidad y hasta a nivel cósmico. En Platón el bien y el mal son *sentidos* como fuerzas reales que se mueven, circulan y se distribuyen, de terminando un constante ‘reajuste’ de los entes en el espacio cósmico. Esta afirmación puede demostrarse de varias maneras.

(a) En primer lugar, hay siempre que recordar que en Platón todo el universo, incluyendo la masa errática de las relaciones humanas, se mueve en larga medida de acuerdo con el principio de la similitud: el símil está con el símil, es amigo del símil, y en caso de que sea separado de él volverá naturalmente a alcanzarlo cuando desaparezca el factor que impide esta reconexión. Se trata de un principio cuya validez, en Platón (y tendencialmente en el pensamiento antiguo), es simplemente dominante.<sup>111</sup> La imitación sienta sus bases sobre este principio: si el malo imita al malo y el bueno al bueno es en virtud de este movimiento universal que obliga al símil a buscar la compañía del símil alejándose del disímil. La imitación como asimilación es sentida como un destino, una especie de necesidad superior. El Ateniense llama inextinguible a la asimilación del hombre malo al mal, con los sufrimientos que esta familiaridad conlleva, y percibe claramente todo el peso ontológico y escatológico de este destino, como cuando dice: “Ciertamente, este sufrimiento (*páthos*) no es una condena (*dikē*) –pues lo justo y la justicia son algo bello– sino una venganza (*timōría*), los sufrimientos que siguen las acciones injustas” (V 728c).<sup>112</sup> Los pasajes de las *Leyes* que ya mencionamos muestran la dependencia de la

---

<sup>111</sup> En griego, *tò homoiōi tò hómoion*, también *tò hómoion òn hómoion parakaleî*, o *tôi homoiōi tò hómoion phílon*, etc. En Platón, ver e.g. Ly. 214a; R.329a, 425c, IX 581c ss.; Ti. 45c; Lg. IV 716c-d, VI 757a ss, VIII 837a. El principio es tradicional: e.g. Od. XVII 218; Empédocles, DK B 109; Aristóteles, Pol. VII 7.1342a. En Montanari 2015 (cap. 6) ofrecemos un análisis más detallado del impacto de este principio en varias dimensiones de la especulación platónica (estética, político-práctica, físico-cosmológica, metafísico-escatológica). Ver Görgemanns, cit. p. 94; Müller 1965. La naturaleza de la materia-receptáculo es tan oscura y paradójica que, al parecer, sólo no vale el principio de la similitud en su caso: Timeo dice que está llena de *dýnameis* disímiles y sin equilibrio (52e) y la describe como temblor (*seismón*, 52e, 53a). Es la acción plasmadora del Demiurgo, separa en ella los elementos homogéneos (metáfora de la limpieza del trigo). En el *Político*, de manera análoga, la amenaza de una ‘muerte en trópica’ del universo es descrita como un hundimiento “en el mar infinito de la desemejanza” (273e). Ver supra, I §38.

<sup>112</sup> Trad. de Lisi (vol. 1, p. 396 s), con leves retoques. Schöpsdau traduce igualmente *dikē* con “Rechtsstrafe” y *timōría* con “Vergeltung” (2003, p. 33). Se trata de una distinción entre la pena como “medida curativa” (Lisi), en un sentido no necesariamente laico-moderno (la “cura”, en este caso, coincide con un proceso religioso de purificación interior), y la persistencia del motivo arcaico de la pena como retribución contra una culpa inexpiable, que requiere la neutralización física del individuo incurable. Sobre esta noción arcaica

asimilación del principio de similitud y enfatizan la necesidad y la profundidad del proceso. Por ejemplo, II 656b:

Es probable o incluso necesario (*ἔ καὶ ἀναγκαῖον*) que sea lo mismo cuando a alguien, a l relacionarse con los caracteres malvados de los malos hombres, no los odia, sino que se alegra de recibirlos (*apodekhómenos*) [...] Es entonces realmente necesario (*δέπου ἀνάγκῃ*) que quien se alegre se asemeje (*homoioústhai*) a aquello con lo que se alegra [...] Y ciertamente, ¿qué bien o mal mayor que este podríamos decir que llegaremos a obtener de toda necesidad (*ἐκ πάσης ἀνάγκῃς*)?<sup>113</sup>

En otro pasaje (V 728b-d), la desobediencia al legislador coincide con un “maltrato” del alma (*atimótata καὶ kakoskhēmonéstata diatítheis*), que es “lo más divino” que tenga el hombre y lo único que lo ayuda en alcanzar el bien. Por eso, el culpable paga “el máximo precio” (*díkēn tēn megístēn*), es decir:

el asemejarse (*tò homoioústhai*) a los que son malos hombres y, al asemejarse a ellos, huir y apartarse de los hombres buenos y de las buenas razones [...] Haciéndose de la misma naturaleza que ellos (*prospephykóta toῖς toioútois*), hace y sufre necesariamente las cosas que es natural que gente semejante se haga y diga entre sí.<sup>114</sup>

En el pasaje más importante acerca de la asimilación al dios (IV 716c-d), el Ateniense dice claramente: “Es necesario que el que ha de llegar a ser querido por él [el dios] se convierta

---

de la pena, ver las páginas clásicas de Durkheim en la *Division social du travail* (1967). Un buen comentario de las mismas se encuentra en Giddens (1971).

<sup>113</sup> Trad. de Lisi (Vol. 1, p. 250 s), con algunos cambios. En la cita, omitimos una parte del pasaje (“oneiróttōn autoû tēn mokhthērian”) sobre la cual hay una controversia que puede interesarnos. Lisi considera como *lectio difficilior* “autoû”, que se encuentra en el Parisinus 1807 (A) y, en consecuencia, la acepta como válida. El pasaje significa así que el hombre malo goza de los malos ejemplos que recibe “como si viera en sueño la maldad de esto [scil. de estas conductas]”. Lisi traduce: “ya que sueña con la depravación de la conducta”. Hay, sin embargo, quien, como England y Schöpsdau, acepta como *lectio difficilior* “heautoû”, que se encuentra en el código Vaticanus Graecus 1 (O). En este caso, entonces, se trataría de la maldad del mismo hombre que se relaciona con los malos, una maldad que este “ve como en sueño” o hasta “con la cual sueña”. Schöpsdau traduce: “weil er seine Schlechtigkeit nur wie im Traum wahrnimmt” (1994, pp. 41 y 275-6). Si así fuera, la maldad sería ya inherente a este hombre y lo empujaría (de cierta manera lo forzaría) a gozar del mal. El énfasis sobre la necesidad que se hace en todo el pasaje parecería confirmar, por lo menos conceptualmente, esta segunda solución. Lisi, además, señala la intensificación del sentido del mal que puede implicar el pasaje del plural generalizador al singular (cit. n. 31, p. 251).

<sup>114</sup> Lisi (Vol. 1, p. 396), con leves retoques.

(*gígnesthai*) lo más posible también él en un ser de estas características”.<sup>115</sup> La lección ya es clara. La asimilación consiste no simplemente en un acercarse o alejarse metafórico entre entes símiles o disímiles, sino, literalmente, en un proceso de ‘fusión’ entre realidades o substancias, las cuales parecen ser fuerzas irresistibles que determinan las conductas humanas. Los símiles son los que, por índole (naturaleza) o carácter (temprana adquisición de buenos hábitos), comparten un mismo ser o una misma substancia, presentando así una afinidad esencial: se les llama por eso congéneres, pues pertenecen a un mismo *génos*, y este origen común encierra también su destino.

Obsérvese como en el principio de similitud, aunque sea bajo una densa *imagery* poético-religiosa, se expresa una función típica del racionalismo filosófico: la mediación dialéctica. Podría parecer diversamente, pues nos acostumbramos a pensar que la dialéctica consiste solo en la solución de un contraste, de un conflicto, pero en realidad el proceso mental –la *reductio ad unum*– puede ser el mismo también cuando se trata de una analogía. Sólo que, en vez de ser disímiles y contradictorios, los términos que se reconducen a unidad son en este caso afines o análogos.<sup>116</sup>

---

<sup>115</sup> Ib. p. 376.

<sup>116</sup> Aunque sea posible, en Platón, que la analogía tenga un sentido puramente formal, no-anagógico (analogía como simple comparación), en la mayoría de los casos la estructura misma de su pensamiento, que ya definimos *anagógica* (Intro §x-xi), otorga casi inevitablemente a la analogía un sentido substancial (analogía-proporción). Por lo general, en Platón, la analogía no sirve para mostrar las simples afinidades entre dos fenómenos o clases de fenómenos realmente diversos, sino, como bien ha entendido Hegel, para explicarlas (resolverlas) lógicamente, es decir para reducir las a unidad lógica. Acerca de la *reductio ad unum*, ver, por ejemplo: Men. 77a; Ti. 68d, 83c; R. IV 443d-e, VII 537c; Phdr. 249b-c, 265d; Lg. XII 965c-d. La especulación platónica puede constituir un cosmos pleno de sentido sólo en la medida en que, a cada paso, persigue y logra producir esta mediación dialéctica total, en la medida en que aspira a ‘silogizar’ todo con todo. Es comprensible que Hegel admirara Platón por esta razón. Si Platón no puede pensar lo que Hegel quiere pensar (la inmanencia de los dioses), se debe en último análisis a su *dualismo* metafísico, que en un momento dado interviene para bloquear este indudable anhelo de la mediación total. El dualismo metafísico es la norma que en Platón no puede ser mediada, pues mediarla significaría caer en el ateísmo, algo que no sólo contradice la norma platónica, sino su misma religiosidad. A pesar de eso, el dualismo conoce en Platón grados diferentes de rigidez y elasticidad. En obras como el *Fedón* y el *Teeteto*, entre otras, el dualismo se afirma de una manera muy rígida como separación radical entre mundo inteligible y mundo sensible. En el *Timeo* y en las *Leyes*, al contrario, las tendencias a la mediación alcanzan su punto máximo. Sobre la importancia de la tendencia platónica a la mediación (vs. la opuesta tendencia dualista), cf. Vegetti, cit. (capp. 9-12). Sobre la interpretación hegeliana de Platón, ver Montanari 2015 (capp. 4 y 6). Ver también infra, II §80.

(b) En segundo lugar, hay que recordar que, para que la imitación tenga algún valor, debe basarse sobre la verdad del objeto imitado. Imitar algo significa conocerlo, estar en cierto grado en relación con su esencia. La imitación, no rmativamente hablando, es una función de la competencia (Lg. II 667b ss).<sup>117</sup> Los diferentes grados de conocimiento, sin embargo, reflejan casi automáticamente, en Platón, diferentes grados del ser y, por ende, una diferente dignidad ontológica de las almas (ver, típicamente, R. VI 509d-511e). Esta diferencia se manifiesta en las diferentes maneras, más o menos completas, que las almas tienen de sentir, experimentar y vivir lo que les ocurre (por ejemplo, el placer, el dolor, etc.). Términos como *páthos* y *páthēma* describen a menudo, en Platón, una disposición interior<sup>118</sup> que refleja la diferente dignidad ontológica de las almas. En el célebre símil de la línea que acabamos de mencionar, los cuatro tipos de conocimiento del alma, a los que corresponden exactamente grados diferentes de realidad, son definidos *pathēmata* (511d). El alma del filósofo es distinta del alma del tirano porque *siente* de manera diferente, pero este sentimiento hay que entenderlo no simplemente

---

<sup>117</sup> En este difícil pasaje se argumenta el nexo normativo entre imitación (*mimēsis*) e igualdad (*isótēs*). Se afirma que la música, como el aprendizaje en general (*máthēsis*), aunque se caracterice por dar un cierto placer, no pueden ser juzgadas con base en este criterio, sino de acuerdo con la “corrección” (*orthótēs*) y “utilidad” (*ōphelía*) que les vienen de la verdad. (El término *orthótēs* indica también la “función” propia de cada cosa.) Ambas, ciencia y música, aunque en grado diferente, son entonces una función de la verdad. La música está incluida en tre las artes imitativas, cuyo criterio esencial consiste en perseguir la *orthótēs* mediante la *isótēs* cuantitativa y cualitativa, 667d (*isótēs*: Lisi traduce “igualdad”, S chöpsdau “Übereinstimmung”, congruencia, Ferrari “perfecta correspondencia”). El verdadero objeto de toda imitación consiste entonces en alcanzar esta perfecta correspondencia. Más adelante, el Ateniense concluye que “lo menos conveniente es juzgar [la imitación] por medio del placer y de la opinión no verdadera, pues si le parece a uno o si alguien se deleita con algo, jamás lo igual (*tò ison*) sería igual o lo proporcionado (*tò sýmmetron*) proporcionado –sino sobre todo por lo verdadero (*alēthēs*) y por ninguna otra cosa en absoluto” (667e-668a, Lisi, Vol. 1, p. 275). Sigue un pasaje más controversial, donde se define el arte musical como “ semejanza con la imitación de lo bello” (*homoiótēta tōi toū kaloū mimēmati*, 668b). Según nuestra opinión es válida la conjetura de Lisi, que traduce *mimēsis* con “copia”, leyendo el pasaje, nos parece, en continuidad con R. X (597b-e). El arte musical, aquí también, sería entonces una imitación de tercer grado, pero, en vez de ser estigmatizada por esta razón ( como en R. 597e), es valorada en la medida en que, a ún más imperfectamente, sigue siendo una función de la verdad. La *homoiōsis* sigue siendo firmemente caracterizada por su nexo con la verdad.

<sup>118</sup> La “disposición” se diferencia del “estado de ánimo” y de los “sentimientos particulares” en razón de su larga duración (Diaz 2008, cap. V, pp. 174, 176). Se trata de una característica del temperamento individual que da t rasfondo más o menos constante para vivencias emotivas más efímeras. Los términos *páthē*, *pathēmata*, *páskhein*, etc. definen en Platón ambos aspectos de la emotividad, el más efímero y el más permanente. Describen, además, como ya sabemos, las desgracias que afectan la vida del hombre y, más en general, evocan la pasividad del proceso mediante el cual el cuerpo, el alma y hasta la misma razón son afectadas (estimuladas, golpeadas) por el mundo externo, ya sea sensible o inteligible. El campo semántico de estas palabras es entonces muy amplio. Ver nuestra introducción (§vii, xii).

desde el punto de vista emocional, moral y cognitivo, sino ontológico. La diferente manera de vivir la experiencia (*empeiría*) es pensada y sentida como el reflejo de una diferencia en el grado de *ser* que las almas poseen. El filósofo participa de la realidad con una plenitud de sentido que es simplemente impensable para los demás (R. IX 586a ss).<sup>119</sup> Si ser “bueno” significa *sentir* “bien” y *saber* que es “el bien”, es justamente porque implica el poseer un grado mayor de *ser*, una participación más perfecta a la verdad. La ética, la psicología y la epistemología platónica implican la ontología. En este sentido, la idea de asimilación debe consistir en una participación esencial, más que en una imitación metafórica de modelos abstractos o que en un efímero estado emocional interno. Aunque el mal no sea propiamente una realidad, pues normativamente es considerado como una especie de pasiva anti-realidad, sus representaciones, como vimos, se caracterizan en amplia medida por sus aspectos activos y sustanciales. Es legítimo pensar que el hombre malo participa en mayor grado de esta paradójica sustancia.<sup>120</sup>

(c) En tercer lugar, la misma visión escatológica interviene, a su manera, para sancionar esta modificación substancial del sujeto bueno o malo que es implícita en la noción de asimilación. Durante su vida, aunque el sujeto haya cambiado esencialmente en el bien o substancialmente en el mal, no puede transformar su apariencia en algo radicalmente diferente de lo que actualmente es. Tras la muerte, sin embargo, a la hora de reencarnar, el cambio radical que ya se ha realizado en vida llegará a *manifestarse* también en la nueva apariencia física: el sujeto,

---

<sup>119</sup> Los demás, dice Sócrates, nunca “se han llenado de lo que verdaderamente es” (*oudè toû óntos tòi ónti eplēróthēsan*, R. IX 586a). Un análisis más detallado de este (y otros) pasajes es imposible en este momento.

<sup>120</sup> De hecho, es altamente paradójica la existencia misma del hombre sumamente malo, el tirano, que, bajo la envoltura exterior (*tò éxō élytron*) de hombre, esconde una “gran bestia” informe (R. IX 588c-589a); el tirano, dice además Sócrates, se ha vuelto –despierto y de manera continua– lo que un tiempo era sólo de vez en cuando en sus sueños (574e). Este hombre vive siempre como en sueño, su misma existencia tiene la consistencia del sueño. Estas imágenes y metáforas (involucro, sueño, etc.) sugieren la semejanza de esta figura humana con el grado más irreal de la realidad, que es la dimensión de los reflejos y de las sombras más lejanas de la verdad, al cual corresponde el más bajo entre los estados anímico (*pathēmata*) de la ciencia: la *eikasía* (VI 509e-510a, 511e). En este sentido podría encontrar un testimonio en Lg. II 656b, cuya difícil interpretación ya discutimos (supra, n. 113). Por supuesto, no estamos afirmando que el tirano tenga la misma consistencia ontológica de un fantasma (que se manifieste como un ectoplasma), sino que en los textos su dignidad ontológica es pensada y sentida como algo que pertenece al grado más ínfimo e irreal del ser.

cuando no sea su destino quedarse entre los beatos o padecer un eterno suplicio infernal, se transformará en un hombre de especie superior o al contrario acabará para encarnarse en una especie humana inferior o en un animal. La asimilación, que se desarrolla en el mundo invisible de las esencias, logra ahora traducirse en un cambio espectacular de aspecto físico, en una metamorfosis radical. Si antes el hombre malo manifestaba los signos físicos de su maldad mediante el embrutecimiento, la enfermedad o el placer secretamente experimentado en la imitación de algo feo, ahora la manifiesta de manera perfecta: metamorfoseándose literalmente en una criatura inferior y repugnante.

Con estas imágenes cobra claridad el hecho de que la asimilación, en Platón, no es simplemente un proceso de carácter ético, sino más substancial y profundo: una variación ontológica, un desplazarse entre grados del ser que finalmente se traduce en una modificación de la misma apariencia sensible. La norma de estos desplazamientos, en las *Leyes*, es narrada de manera muy eficaz en un pasaje muy evocativo del libro X (904c-e), donde se describe la “ley del destino” (*heimarménēs nómos*) y el “juicio de los dioses” (*dikē theôn*):

[...] todo lo que participa del alma cambia, porque posee en sí mismo la causa del cambio, pero al cambiar, se desplaza (*phéretai*) según el orden y la ley del destino. Los caracteres que cambian en menor medida también se desplazan menos, trasladándose en la superficie de la región (*katà tò tês khóras epípedon*), pero cuando caen más (*metapesónta*) y se vuelven más injustos, lo hacen hacia la profundidad y los denominados lugares inferiores (*eis báthos tà te kai kátō* etc.), a los que dan el nombre de Hades [...] En caso de que el alma participe (*metalábēi*) en mayor medida del vicio o de la virtud [...] pasa a un lugar superior y sagrado en su totalidad, siendo transferida a otro lugar mejor [...] cuando se hace especialmente virtuosa. Pero cuando se da lo contrario, su vida es cambiada de sitio en sentido contrario.<sup>121</sup>

La intuición característica de este pasaje consiste en la conversión de una imagen del tiempo escatológico, que pertenece a la esfera de lo invisible, en el hecho visible de un desplazamiento espacial que puede ser ya sea superficial o vertical (profundidad-altura). La *imagen* religiosa se

---

<sup>121</sup> Cierra el pasaje la cita de Homero (Od. XIX 43): “Esta es la costumbre (*dikē*) de los dioses que habitan el Olimpo” (trad. de Lisi, Vol. 1, p. 226 s.).

traduce en un *movimiento* concreto en el espacio natural, es decir, en un *hecho* de carácter físico y cósmico.

La reencarnación es una de las varias formas que puede adquirir en Platón la metafísica del castigo: tiene por lo general una función moral desalentadora e implica una expiación *natural* de la culpa, pues la pena se paga en este mundo, no en el más allá. A veces, sin embargo, la reencarnación no tiene una función propiamente expiatoria, sino más bien ética, pues interviene después de una expiación *sobrenatural* (la pena se paga en el otro mundo).<sup>122</sup> En el pasaje que acabamos de mencionar, los dos tipos de expiación religiosa parecen coexistir: con el desplazamiento vertical se alude al castigo sobrenatural, concebido por las penas más grandes; con el movimiento superficial, el Ateniense parece referirse a la reencarnación (y quizás también a un simple movimiento de translación física), es decir, a la modalidad natural de la expiación, que la justicia divina aplica en caso de penas de menor importancia (el mismo doble movimiento se repite en relación a los premios).<sup>123</sup> De cualquier tipo que sea el juicio escatológico, el principio de similitud permanece necesariamente como su eje portante: la distribución de premios y castigos, que ocurre a nivel sobrenatural o natural, sirve siempre para separar los buenos de los malos, garantizando que cada uno de ellos goce o sufra de manera adecuada en compañía de sus pares. Si cae este principio de reciprocidad, si se admite una sola infracción, se destruye con eso la idea misma de la justicia divina.

En conclusión, la noción de imitación, como medio difusor, acelerador e intensificador del mal en el mundo, cobra todo su carácter sustancial cuando la interpretemos en el marco de la

---

<sup>122</sup> En estos casos, su función es de carácter ético: sirve para garantizar la libertad moral de la persona. Véase típicamente R. X 617e. Cf. Vegetti, cit. 124. Tampoco en el libro X está completamente ausente la noción de la reencarnación como expiación. De hecho, al momento de recoger las suertes, la elección de las almas depende en gran medida de lo que han sido en la vida anterior. Sobre la paradoja de esta libertad, ver infra I §60 ss. La cosa está en patente contradicción con la parte anterior del mito de Er, donde se relata el largo y doloroso camino expiatorio de las almas malas y el largo periodo de goce de las almas buenas antes de la reencarnación. Es decir que estas almas, al momento de reencarnar, siguen equivocándose en razón de culpas anteriores que sin embargo ya deberían haber expiado por completo. La reencarnación sigue siendo sentida como un castigo. Un análisis de esta parte del mito la ofrecemos en la n. 205.

<sup>123</sup> Sobre esta cuestión, así como sobre todo el libro X, es de gran utilidad el comentario de Mayew (2008, p. 179 ss).

más amplia noción de asimilación, con la cual tiene evidentes relaciones textuales y conceptuales, es decir, en el marco del principio general de la similitud, que en Platón es ubicuo. Este principio general, según el cual el similar está con el similar, tiene claras implicaciones ontológicas, que el texto a menudo hace explícitas. Las *Leyes*, en fin, nos sugieren una ulterior (y obvia) asociación de la asimilación con la reencarnación como modalidad del castigo escatológico. Como los elementos físicos simples vuelven naturalmente a asociarse cuando se liberan del compuesto que los divide, así los tipos morales se redistribuyen de manera ordenada en el espacio del cosmos mediante la reencarnación, lo cual, finalmente, coincide con su premio o su castigo. De manera más general, el principio de similitud es el eje de toda visión escatológica del juicio.

38. [El futuro como regreso al antiguo caos.] Si quisiera tomar en serio las implicaciones escatológicas del pesimismo antropológico de Platón, el lector estaría autorizado a inferir una desaparición progresiva de la raza humana debido al aumento irreparable del mal, con la consecuente proliferación indiscriminada de las especies inferiores. Se trata de una inferencia ridícula, por supuesto, y tiene razón Vegetti cuando enfatiza las funciones morales y epistemológicas de la reencarnación en Platón.<sup>124</sup> Pero esta nota irónica nos permite traer a la luz un motivo importante en los diálogos, cuyas implicaciones para la religiosidad probablemente no sean secundarias del todo. Es un hecho que, en Platón, existe una poderosa tendencia a ver y sentir el progreso histórico como una corrupción moral. El motivo del futuro como regresión al desorden no es ni infrecuente ni marginal. Esta tendencia es sin duda consecuencia de su pesimismo antropológico, pues, si el mal es la norma y el bien la excepción, es inevitable mirar al futuro con un cierto pesimismo y proyectar este pesimismo sobre casi toda la historia humana. Ambas actitudes negativas, de hecho, existen en Platón y están bien

---

<sup>124</sup> Cit. p. 124 (cap. 8).

documentadas.<sup>125</sup> En el tercer libro de las *Leyes*, el esbozo platónico de una filosofía de la historia termina justo con el triste espectáculo de la democracia ateniense, estigmatizada como una de svergonzada *theatocranía*, el poder de las ruidosas masas que atienden a las representaciones teatrales, y como un regreso a la antigua naturaleza titánica (*palaià titaniké phýsis*, 701a/c). La historia del mundo, en el mismo libro, había empezado con una forma de coexistencia primitiva, la *dynasteía* (677b ss), que contrasta agudamente con la degeneración política de Atenas. No se trata de una oposición polar, pues, también, aparecen elementos positivos en la historia ateniense antes de las guerras médicas e incluso en algunas fases del imperio de los persas (cuando no prevalece el elemento étnico de los medas). Sin embargo, el libro III, en su conjunto, sugiere una estructura polarizada en cuanto a los siguientes términos:

Flecha del tiempo (corrupción)	Origen paradigmático ( <i>dynasteía</i> )
1. Aumento de la complejidad social y política, 2. olvido de la catástrofe originaria e <i>hýbris</i> , 3. desarrollo de las técnicas, 4. alejamiento de los dioses, 5. malicia científica ( <i>sophía</i> ), 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>dynasteía</i> ), 2. recuerdo de la catástrofe y <i>phóbos</i> , 3. ausencia (casi) total de las técnicas, 4. cercanía máxima a los dioses, 5. ingenua ignorancia ( <i>euétheia</i> ), 6. énfasis sobre las alturas (la montaña, el elemento verticalmente más lejos del mar), <sup>126</sup> 7. a partir del hecho originario de una gran catástrofe regeneradora. <sup>127</sup>

<sup>125</sup> El pasado no sale indemne de la condena, por el contrario, carga el peso de la culpa de los males presentes. En las *Leyes*, por ejemplo, evidentemente se atribuye el origen y la difusión del ateísmo contemporáneo a las antiguas teogonías y cosmogonías (X 886b-d). Sobre estas doctrinas, el Ateniense decide en un momento dado que es mejor no insistir demasiado: “no es fácil criticarlas puesto que son antiguas”, “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 y sostener que cuenten cosas útiles o para nada reales”. Operaciones análogas de deslegitimación de la tradición se encuentran con mucha frecuencia en Platón. Ver, por ejemplo, *República* (II y X), *Crátilo* (401b ss, 439c ss) y *Teeteto* (152d-e, 160d-e, 179e ss).

<sup>126</sup> Hay también un énfasis positivo sobre el elemento acuático como destructor-regenerador (las aguas del gran diluvio). En el *Timeo* este papel destructor-regenerador lo tiene el fuego, pues 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, pues será en las zonas húmedas a las orillas de los ríos, donde la humanidad podrá volver a mover sus pasos (22d).

<sup>127</sup> O también del regreso del dios al timón del cosmos: *pálin éphedros autoû tôn pēdalíōn gignómenos* (Plt. 273e).

Un esquema muy 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 Kallipolis, la ciudad ideal*.<sup>128</sup> A diferencia de las *Leyes*, se trata de una oposición que tiene valor idealtípico, es decir que sirve para caracterizar dos tipos de Estado –uno, estacionario y de subsistencia; el otro, expansivo y construido sobre un exceso– sin que en ningún momento se aborde la cuestión de la realidad histórica del primer tipo. Este contraste, sin embargo, muestra una vez más el sentido platónico de la corrupción histórica, que depende, como ya vimos, de su pesimismo moralista.

El mejor ejemplo del motivo del futuro como regresión al caos quizás se encuentre en el famoso mito del *Político*, donde dejado a sí mismo, el cosmos tiende lenta pero 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” (*tò tês pálai potè phýseōs syntrophon*), “participe de un enorme desorden antes de haber llegado a su orden actual” (273b).<sup>129</sup> 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 de que, al final de cada ciclo, el universo queda en riesgo de conducirse a sí mismo y a todo lo que contiene a una muerte entrópica. Este riesgo de la muerte cósmica es descrita como un regreso al “estado de antiguo desorden” (*tò tês palaiâs anaramostía páthos*, 273c) y el hundimiento “en el mar infinito de la semejanza” (*eis tòn tês anomoiótētos ápeiron ónta pónton dýēi*, 273e).<sup>130</sup> La semejanza de estas expresiones con la

---

<sup>128</sup> Este dato es, generalmente, poco recordado, pero es de suma importancia: el Estado platónico ideal está construido sobre una estructura social que está ya moralmente enferma. En este sentido, el telón de fondo en que se desarrolla toda la obra es un remedio y un realismo pesimista (I §31).

<sup>129</sup> Trad. de María Isabel Santa Cruz (Gredos, p. 536).

<sup>130</sup> Ib. p. 537. Hemos reintegrado la versión del Burnet (*pónton*), que la traductora, con Stallbaum y Campbell, había eliminado en favor de la variante *tópon* (las razones de su elección están expuestas en la n. 43).

fórmula empleada en el pasaje ya mencionado de las *Leyes* (*palaià titanikè phýsis*, III 701 c) nos parece bastante clara; así que la corrupción política y moral de las constituciones es percibida como totalmente dependiente de un movimiento cósmico de generación más amplio. Por su parte, la referencia al mito órfico de los Titanes añade un nuevo sabor a la descripción cosmológica: se trata del agrio sabor religioso de la culpa. Los Titanes, según el orfismo, son los deidades destruidos por el rayo de Zeus, de cuyas cenizas ha nacido la raza humana.

Quizás existan algunas semejanzas entre esta idea de un mal cósmico *detenido* por el bien y la noción cristiana del *katékhn*,<sup>131</sup> que implica la llegada de un mal encarnado y personal, el Anticristo; aunque dicha analogía parece ser bastante superficial, pues el sentido platónico es prevalentemente cosmológico, mientras el cristiano es plenamente escatológico. En cambio, existe una fuerte semejanza en la estructura fundamental de estas representaciones, la idea del mundo como teatro de la tensión o del conflicto abierto entre fuerzas contrarias, la imagen de un bien que tiene el mal bajo control e impide su triunfo final en el momento de máximo peligro. Es este el esquema general que debemos tener a mente y cuya importancia en la religiosidad trataremos de explicar en seguida (§40).

El sentimiento del futuro como involución hacia el caos y el mal queda entonces embrollado con otra manera de sentir, que podríamos definir como “nostalgia del origen”; el sentimiento de que, en la historia, lo primitivo es mejor (la ingenua sencillez de los antiguos, I §26 y §43) y que hasta las grandes catástrofes tienen una razón divina, que rescata al mundo de una destrucción sin sentido (I §42). Pero, como veremos, la nostalgia tiene su más íntima y honda raíz en el *deseo* de un regreso a la patria celestial (I §43).

39. [Recapitulación.] ¿Qué muestran todos los ejemplos anteriores? Que, en Platón, más allá de la racionalización filosófica (de la norma) del mal como ignorancia, destaca con toda evidencia

---

<sup>131</sup> El pasaje está en Pablo 2 Thess. 2:6-7.

un miedo fundamental a las pulsiones que ponen en peligro la integridad concreta de nuestra *psykhé* así como a fuerzas sistémicas incontrolables, visibles e invisibles, que perjudican el orden de la ciudad y del universo. El ‘mal’ es un nombre colectivo para denotar fuerzas oscuras y endémicas que desarrollan un papel estructural en todo nivel del ser (psicológico, político, físico, cósmico y escatológico), llevando hacia una disgregación aparentemente inexorable. La realidad de este mal, lejos de ser percibida como puramente negativa y pasiva, es vista como substancial y hasta dotada de una capacidad independiente de actuar. Evoca la responsabilidad de los antepasados, las culpas más antiguas y horribles, que se transmiten a través de las generaciones, e incluso la horrible sombra de un mítico deicidio. En este sentido, el mal es una realidad ubicua, que no es posible remover y que, al contrario, parece transmitirse con extrema facilidad y rapidez. Asimismo, parece tener una función específica en la economía del todo: “Los males –dice Sócrates al matemático Teodoro de Cirene– no pueden desaparecer, pues es necesario que exista siempre algo contrario al bien” (Tht. 176a). Esta supuesta “necesidad” del mal nos comunica dos cosas: por un lado, el asombro frente a una realidad inevitable que no podemos neutralizar; por otro lado, el intento de racionalizarla, afirmando la necesidad funcional de esta fuerza misteriosa, de tal suerte que el sentimiento del mal busca otro camino para liberarse de sus miedos. Si no podemos remover todo lo que nos asusta y que reunimos en la palabra ‘mal’, al menos, podemos afirmar y tratar de demostrar que el mal tiene sentido. El funcionalismo y la dialéctica, como ya vimos a propósito del confinamiento de *týkhē* (supra, §9), son esquemas mentales creadores de defensas.

40. [El papel del mal en la conversión religiosa.] Entender la magnitud, la variedad y la intensidad que el discurso sobre el mal tiene en Platón se revela indispensable para captar el aspecto íntimamente religioso de la reflexión platónica. Si no fuera por esta razón, el esfuerzo hecho hasta ahora habría sido en buena medida inútil. Un intenso sentimiento del mal ha sido considerado con frecuencia como el resorte mayor de la religiosidad. Uno de los ejes de la

psicología religiosa de William James, por ejemplo, es que la conversión religiosa y el mismo sentimiento religioso de la felicidad surgen, en general, de un horizonte experiencial doloroso, es decir, de una especie de desesperación atea sobre la que, al final, triunfa la fe del individuo (II §81). El pragmatista americano designaba este fenómeno como “negative or tragic principle” y hablaba por eso de una “complex sacrificial constitution” del hombre religioso.<sup>132</sup> Según esta perspectiva, la conversión religiosa es un renacimiento espiritual que llega eventualmente después de una lucha interior. El individuo, afectado por conflictos internos y varios grados de desesperación,<sup>133</sup> nace “por segunda vez” cuando logra persuadirse íntimamente de la verdad de una creencia, tras un reajuste mental (“mental rearrangement”) más o menos difícil y gradual que reconcilia su visión del mundo alrededor de un nuevo eje. Por esta razón, James define al convertido como un re-nacido (“twice-born”). La manera en que se realiza este reajuste mental, así como la fuente de la que se alimenta (la “B-region”), aparecían a James como algo en gran parte misterioso e impenetrable. El psicólogo y filósofo pragmatista, que fue descubridor del inconsciente de manera paralela a Freud,<sup>134</sup> mostraba que el individuo tiene un control consciente muy limitado sobre todo este proceso y sus tiempos de gestación: conforme aprendemos, se iluminan fuegos de intuición de manera más o menos imprevista bajo el estímulo de las regiones más periféricas de la conciencia, donde emociones y sentimientos actúan con mayor poder sobre la razón. De este reajuste general podemos salir recuperados, más optimistas y de buen humor, estados de ánimos indispensables para ser aptos a la vida. Sin embargo, nunca perdemos el recuerdo del mal que vivimos, nunca olvidamos la aflicción

---

<sup>132</sup> James 1929, p. 49.

<sup>133</sup> Se trata de un resumen muy esquemático y necesariamente insuficiente de los capp. 6-10 de la obra de James. Para una discusión más detallada de la noción del mal en James, ver Montanari 2017b. Ver también Montanari 2015 (cap. 9). La relación dialéctica entre desesperación y fe, en otro sentido, está igualmente al centro de la obra de Kierkegaard; ahí el autor revelaba la profunda influencia que la dialéctica hegeliana tuvo sobre él, aunque hace una reinterpretación en un sentido fundamentalmente existencial.

<sup>134</sup> La obra es del 1902. Al hablar del subconsciente (o conciencia subliminal) y de la “B-region”, James menciona, junto con Freud, a otros autores, como Alfred Binet, Pierre Janet, Josef Breuer y otros. Sobre la “B-region”, ver e.g. pp. 73, 226, 230, 473, 501 ss. La psicología jamesiana es mucho más cercana del psicoanálisis freudiano a las actuales ciencias cognitivas, de las que puede incluso ser considerada, en cierta medida, como precursora.

pasada, sino que seguimos conviviendo con esta de manera más o menos tensa, sobre todo en aquellas situaciones excepcionales que nos ponen nuevamente en contacto con nuestra fragilidad existencial.

Para subrayar la función que tiene la memoria del mal en la religiosidad, James hizo referencia a una pintura de Guido Reni:

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 world is all the richer for having a devil in it, *so long as we keep our foot upon his neck* [c.d.a.]. In the religious consciousness, that is just the position in which the fiend, *the negative or tragic principle* [c.n.], is found; and for that very reason the religious consciousness is so rich from the emotional point of view.<sup>135</sup>

El pie del santo sobre el dragón es la clave de la imagen, pues no sólo sirve para que entendamos que el sentimiento religioso se basa en la persuasión (en forma de esperanza o certeza) de la dominación del bien sobre el mal, sino, sobre todo, porque nos dice que la religiosidad no puede prescindir de una relación con el mal, que el hecho del mal le es inherente y la acompaña en cada momento. La peculiaridad de la felicidad religiosa, dice James, consiste en esta “sacrificial constitution” de la creencia, “in which a higher happiness holds a lower unhappiness in check”. Es precisamente por esta razón, añade James, que “the religious consciousness is so rich from the emotional point of view”.<sup>136</sup>

40B. [Más al lado de James.] En la conciencia religiosa, bien y mal están constante y sistemáticamente entremezclados, en recíproca interdependencia. Desde nuestra perspectiva,

---

<sup>135</sup> Ib. p. 50. Hay diferentes pinturas de Guido Reni con este sujeto. Una (¿1620?) de ellas se encuentra en el Musée du Louvre y representa un imponente Hércules que levanta su clava con ambos brazos y aplasta con el pie izquierdo una de las cabezas repugnantes de la Hidra de Lerna. En Santa Maria della Concezione dei Cappuccini, en Roma, se encuentra el San Miguel Arcángel de Guido Reni (1636) al que probablemente hace referencia James en el pasaje citado. En la imagen, Satanás, en forma de hombre, es sometido por el Arcángel, un hermoso joven vestido con coraza y capa romanas, que pisa el cuello de Satanás, mientras blande su espada con la mano derecha y sostiene unas cadenas en la izquierda.

<sup>136</sup> Ib. pp. 49 y 50.

más allá de la psicología jamesiana de la conversión, bien y mal no sólo son términos que implican procesos neurológicos y psíquicos complejos, sino también hechos sociales, como tales codificados a nivel simbólico y narrativo, fuertemente organizados por la conciencia y el lenguaje. El eje de la conversión, alrededor del cual, según la imagen jamesiana, la psique del creyente se reorganiza, así como el recuerdo del mal que este ha vivido y del bien que ha triunfado, son al mismo tiempo hechos psíquicos, simbólicos y narrativos, a saber, *historias* socialmente codificadas y llenas de sentido personal para quien las adquiere. ‘Mal’ es el nombre colectivo que damos a todo lo que queremos alejar, pues nos asusta sobremanera con la amenaza de un intenso sufrimiento. ‘Bien’ es todo lo que queremos alcanzar, pues nos protege en gran medida del mal, o al menos nos asegura un alivio para las penas que este nos procura. Es posible que en muchos casos, como creía James, el mal consista en un estado de ansiedad y aflicción más o menos acentuado frente al cual nuestra mente parece casi programada para erigir defensas, las cuales, según el grado en que lograrán convencernos, representarán el bien. Independientemente de este sustrato psíquico, sin embargo, mal y bien son también invariablemente narraciones, historias que aprendemos por otras fuentes y que venimos adaptando a nuestras exigencias y experiencias. Muchas creencias religiosas (por ejemplo las que ponen al centro de sus sistemas nociones y prácticas de purificación, liberación y redención, como sin duda es el caso en Platón) parecen necesitar algún grado de persuasión sobre la inevitable victoria del bien, pero implican también que nuestra memoria del mal quede siempre presente y activa. Las narraciones corresponden a estas necesidades, psíquicas individuales, pero al mismo tiempo las producen, las fomentan.

### Capítulo 3. Defensas contra el mal

41. En la primera parte del capítulo procederemos a una breve exposición de las mayores defensas que, en las *Leyes*, han sido puestas como protección contra la ignorancia y el mal. En la segunda parte (I §58 ss), analizaremos también las grietas que amenazan la solidez de estas defensas. Un análisis exhaustivo de la cuestión en todo el *corpus* platónico sería tan desproporcionadamente amplio como inútil. De modo que partiremos de la afirmación general de que, en Platón, la ignorancia se opone simplemente a la ciencia (*epistēmē*); en consecuencia, toda (o casi toda) norma que el discurso platónico instituye sobre la ciencia podría ser parte de este capítulo: los esfuerzos dialécticos socráticos, la búsqueda de la felicidad mediante la virtud (la ciencia del bien y del mal), la teoría de las ideas (I § 71), la doctrina de los principios supremos, la religión matemático-astral de las (supuestas) últimas obras. Sin embargo, para los fines de este trabajo, resulta más productivo imitar nuestro discurso a algunos aspectos característicos que encontramos en las *Leyes*, en virtud del contraste que estos pueden tener con otros aspectos dominantes en la reflexión platónica.

#### *Ejemplos de conversión de la violencia en defensa*

42. [Catástrofes.] Detrás de las catástrofes, como vimos, se agitan los espectros de una *týkhē* indomable (§5 ss) y de un mal cuya violencia es endémica y radical (§22 ss). El caos y la irracionalidad son una realidad constitutiva del cosmos y llegan (casi) hasta el punto de destruirlo. El sentimiento del mal alcanza esta profundidad de la que, sin embargo, resurge con la firme creencia en la dirección divina del universo: las catástrofes no son en realidad más que palingenias, renacimientos cíclicos, en los que la idea del orden no sólo es preservada, sino potenciada por la intervención de un poder benigno. Diluvios y combustiones, agua y fuego,<sup>137</sup>

---

<sup>137</sup> Ambas modalidades, como ya vimos, están presentes en Platón (inundación y combustión, en Ti. 22c ss; el diluvio en Lg. III 677a ss).

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 (§43): tanto más cerca del nuevo origen se encuentra la humanidad, cuanto mejor es su constitución moral. La catástrofe, en Platón, no es sólo signo de la inquietud, amenaza, sino también 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 de *Político*, el dios compasivo y filántropo (II §38), 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, como vimos, interviene justo antes de que la destrucción se haga irreversible (I §38). Es una manera hermosa y poderosa 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.

43. [Edades áureas y nostalgia.] 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 con los tiempos actuales, inevitablemente corruptos, y una época aurea, cuya realidad es percibida y planteada entre la historia y el mito.<sup>138</sup> En las *Leyes* encontramos varios testimonios de esta actitud mental.

En la descripción del patriarcado, o *dynasteía* (III 677a ss), domina sin duda el sentido histórico. Las primitivas comunidades de pastores son consideradas como una primera forma, aún no-política,<sup>139</sup> de organización social. La ausencia de ciencias (ignorancia), el asombroso

---

<sup>138</sup> Esta santificación de los orígenes, como ya mencionamos, no exenta a Platón de dirigir a menudo su mirada histórico-crítica implacable hacia el pasado, los sabios más antiguos y sus doctrinas, según una actitud mental que parece opuesta a la anterior. Es decir que lo antiguo, como puede ser la fuente de una luz moral inspiradora, así también puede ser la causa de los peores males del presente (ver I §38, n. 125).

<sup>139</sup> Leyes y legislación (*nomothésia*) aparecen sólo con la segunda forma histórica, la aristocracia (680e ss).

aislamiento y el temor de la catástrofe producen una piadosa sencillez moral, el amor recíproco y una inmediata devoción religiosa que nunca duda de las leyendas divinas.<sup>140</sup> La ignorancia, como ya vimos (§25), se convierte aquí en una poderosa defensa. 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 inciviles.<sup>141</sup> La radicalidad de esta inversión valorativa merece ser subrayada, pues de muestra que la ignorancia 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). Tampoco en la regencia de Cronos hay necesidad de jefes, guardianes y guerreros, pues los hombres son el rebaño de un dios que es padre y pastor premuroso.<sup>142</sup> Estos ejemplos, que son percibidos como históricos o míticos, dan cuenta de 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

---

<sup>140</sup> Cf. también I §28. El sistema patriarcal se caracteriza por pequeñas comunidades de pastores alpestres (*óreiói tines nomês*) que viven en un estado de asombroso aislamiento (un inmenso, temible desierto, 677e). El Ateniense las llama “pequeñas hispas de humanidad” y nos cuenta que viven en una completa ignorancia: no hay artes (*tékhnai*) 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, *aúxesis*, de l 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 (*blástēn kai epidosin*). Sobre todo, hay condiciones ambientales que favorecen el desarrollo de una fuerte ética y devoción religiosa comunitaria, por ejemplo, el miedo (*phóbos*) 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 (*di'erēmian*), que empuja a los hombres a fraternizar (*ēgápōn kai ephilophronōnto allēlois*), 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 (*ēthē gennaiótata*) que alejan las varias manifestaciones del mal que ya conocimos. Estos pastores arcaicos son hombres óptimos, *agathói*, nos asegura el Ateniense, justo en virtud del estado de primitiva ingenuidad (*euētheia*) en la que viven. Sobre el patriarcado, ver Schöpsdau 1994, p. 366 ss.

<sup>141</sup> “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 (*martyreîn... dià mythologías*, 680d). Se replantea entonces en estos pasajes la exigencia de una interpretación alegórico-arqueológica del poeta (*hypónoia*). Sobre este enfoque en Platón, ver R. II 378d. Görkemans 2004, p. 66.

<sup>142</sup> En la segunda parte, nos detendremos a exponer con mayor detalle este aspecto (II §29-31).

inmediata (o en contacto directo) con la divinidad. La necesidad de la política surge cuando los dioses-pastores se retiran del mundo y los hombres quedan solos con la necesidad de aprender la difícil tarea de autogobernarse.<sup>143</sup> La política es una *tékhnē* indispensable y noble, pero es sentida y pensada para una época de imperfección y enfermedad radical, en la que 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 *synousía* (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 (*érōs theíos... engénētai*) 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 ministros divinos como intermediarios (*daímōnes*), 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 (*hórkos*),<sup>144</sup> 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).

---

<sup>143</sup> 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 (*koinotrophiké*, 264e ss) ni bajo la del cuidado del rebaño (*agelaiokomiké*, 274e ss, donde se subraya el aspecto de la *epiméleia*, de la *therapeía*). 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.

<sup>144</sup> 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.

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 es tan de verdad (*en hoîs tôi ónti oikētàs theoùs eînai*), tienen profecías, oráculos, apariciones de los dioses, tratos personales y recíprocos (*synousías... autoîs pròs autoús*)” (111b-c).<sup>145</sup> De la nostalgia del origen se pasa entonces casi imperceptiblemente a la añoranza del cielo, es decir al deseo de un regreso (*nóstos*) a nuestra patria celestial y al dolor que produce esta lejanía-espera. La nostalgia platónica es casi literalmente “homesickness”, “Heimweh”, “morriña”. En nuestra patria real no existe el mal que existe en este mundo, “por eso es menester huir de él hacia allá con la mayor celeridad” (Phd. 176a). Este mal de huida, en el *Fedro*, se llama *póthos tôn tóte* (250c), el deseo de volver a ver lo que vimos en el hyperuránion. 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 que hace del hombre la especie más religiosa entre los animales (*zōiōn tò theosebéstaton*, 42a).<sup>146</sup>

44. [El tirano ordenado y la exasperación del miedo.] *Týrannos* (*tyrannís, tyrannêîn*) es un término que tiene cierto interés para nuestros fines, pues su significado es por lo general

<sup>145</sup> Trad. de C. García Gual (Gredos, p. 130).

<sup>146</sup> La razón de la nostalgia reside 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 *didakhé*, 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 (*nómous toûs heimarménous êîpen autáis*). [...] El que viviera correctamente durante el lapso asignado, al retornar a la casa del astro que le fuera atribuido (*pálin eis tèn tou synnómou poreutheis oikēsîn ástrou*), tendría la vida feliz que le corresponde [...]” (41d-e, 42b). Trad. de Ángeles Duran y Francisco Lisi (Gredos, p. 189).

bastante claro. Aunque, por un lado, no se exprese en la palabra nada más y nada menos que la función, en sí neutra, del mando (como en el caso de *despótēs*, *árchōn*, *basileús*), por otro lado, los usos neutros del término son muy raros en Platón, mientras la norma hace que *týrannos* y *tyrannēin* sean inmediatamente asociados con *ádikos* y *adikeîn*, *hybristēs* e *hybrízein*, *bíaios* y *biázesthai*, *stásis* y muchos otros, en un campo semántico amplio, pero homogéneo en su negatividad. *Týrannos*, en Platón, es mucho más utilizada que otras palabras para de notar significados como desorden, violencia ciega, flujo irracional: el tirano es el símbolo por excelencia del mal y de la ignorancia, su emblema, su concentrado, su quinta esencia.

Dejando fuera las *Leyes*, entre las obras de Platón, sólo en las *Cartas* encontramos que el motivo de la colaboración con el tirano cobra una relativa credibilidad.<sup>147</sup> Se trata, sin embargo, de una credibilidad que obedece a razones pragmáticas y a circunstancias determinadas (la colaboración entre Platón, su escuela, y los tiranos de Siracusa).<sup>148</sup> Además, aunque la colaboración entre tirano y filósofo, junto con el cambio institucional que ésta debería propiciar, es un motivo dominante, con frecuencia se encuentra una actitud muy escéptica o abiertamente negativa del autor frente a estas cuestiones.<sup>149</sup> Además de unas pocas excepciones en las *Cartas*,

---

<sup>147</sup> En la Ep. II se insiste sobre la tendencia de acompañar la *phrónēsis* de la *dýnamis megálē*, con ejemplos históricos y poéticos que también incluyen tiranos (310e ss). En la Ep. VI se fomenta la amistad entre el tirano de Atarneo y tres discípulos de la Academia, que poseen la bella ciencia de las Ideas (*tôn eidōn sophía hē kalē*), pero necesitan experiencia práctica y protección (322d-e). Platón sugiere así un pacto de amistad basado en una especie de intercambio, ciencia contra protección, pacto que podrá ser revocado en cualquier momento. La colaboración de Erasto y Córscico con Hermias, tirano de Atarneo, resultará muy importante incluso en la vida de Aristóteles (Reale 1985, p. 34 ss).

<sup>148</sup> Como es sabido, una fuerte sospecha de inautenticidad pesa sobre las *Cartas* de Platón. Las posiciones de los académicos revelan tal disparidad de convicciones que sería legítimo preguntarse hasta qué punto existe una *communis opinio* sobre la cuestión. Además, como Guthrie observa continuamente, los argumentos sobre la inautenticidad de los textos platónicos (incluyendo las *Cartas*) presentan a menudo un nivel de sofisticación tan extremo que podría ser legítimo dudar de su solidez.

<sup>149</sup> En efecto, también en las *Cartas*, son más numerosas las dudas y las inquietudes hacia la tiranía que el optimismo y los elogios. En la Ep. III, Platón sugiere a Dionisio reconstruir las ciudades griegas devastadas por los bárbaros y cambiar el régimen en Siracusa, de la tiranía a la monarquía (319b-d). El motivo del nexo entre filosofía y la *megístē dýnamis* se encuentra igualmente en la Ep. VII (335c-d), pero está asociado con la figura anti-tiránica de Dión, si poder y filosofía se hubiesen juntado en su persona, su régimen hubiera sido una luz para todos, griegos y bárbaros. Se trata de otra versión del encuentro entre filósofo y *dýnamis politikē*, al que se refiere Sócrates en el célebre pasaje de la *República* (V 473c-e). Entre la ciencia del bien (*tà bélistia*) y el proyecto anti-tiránico de Dión se instituye un nexo tan firme (327a), como el que existe entre el amor para el placer y la tiranía (*tà tyrannikà nómina*, 328b). Con ello, se pone de relieve el contraste entre la escuela platónica (*tà emautoû diatribás*) y la tiranía siracusana (329a-b). El nexo entre tiranía y *aplēstia* es nuevamente enfatizado en la Ep. VIII (354c), donde se reitera una teoría cíclica de la corrupción política que repite el esquema de R. VIII (la tiranía surge de la libertad sin frenos, 354e). Es decir, que en Platón la

es únicamente en las *Leyes*, en particular en IV 709e-712a,<sup>150</sup> donde hallamos a aquello que denominaremos el encomio del tirano, donde prevalece el sentido positivo de la palabra, no sólo en relación a la colaboración entre el tirano y el filósofo, sino en relación a las cualidades morales que deberán estar intrínsecas en el tirano.

El objeto de este pasaje es mostrar la manera más eficaz para realizar un cambio de régimen (*metabolē*), desde una constitución imperfecta hasta la mejor constitución posible. La pregunta que surge puede ser reformulada en estos términos: ¿Cuál es la manera más fácil y rápida para que una realidad política desordenada sea llevada a participar de manera efectiva de la vida ordenada de la justicia divina? En la *República* este problema, junto con toda la cuestión de la factibilidad de la ciudad ideal, había sido dejado en manos de la buena *týkhē*, con una actitud que oscilaba entre desilusión y esperanza. En las *Leyes*, sin embargo, esta indiferencia intelectualista hacia la traducción del ideal político abstracto en una concreta realidad institucional no parece aceptable.<sup>151</sup> En este pasaje de las *Leyes*, se ofrece una respuesta muy

---

cuestión de la relación entre filosofía y poder, en general, excluye el caso de una colaboración con el poder absoluto de los tiranos. El realismo platónico muy raramente llega a este extremo. La exigencia dominante, en relación al régimen tiránico, es su destrucción (*katálysis*), inclusive en las *Cartas*.

<sup>150</sup> La palabra tiene una connotación positiva también en V 735d y 739a. Schöpsdau (II 159-60) comenta el carácter excepcional de esta valoración positiva del tirano, oponiéndola a las obras anteriores, como *Gorgias* y *República*, así como a otros pasajes en las mismas *Leyes* (III 692b). No obstante, parece considerarla como un puro y simple augurio, una fatalidad; no le da ningún valor realista, que, por el contrario, le atribuye explícitamente el texto (oponiéndolo al mítico Néstor), ni tampoco le otorga algún significado religioso. Vegetti (2004) sostiene que el tirano salvífico sería en Platón “spesso evocato come detentore della forma di potere più efficace” (p. 11). Con la excepción de unos pocos pasajes en las *Cartas* y en las *Leyes*, no logramos entender qué textos pueden respaldar esta afirmación. Sin embargo, Vegetti tiene razón cuando dice que desde el punto de vista político y psicológico, “la tentazione di ‘cavalcare le tigri’ gemelle dell’eros e della tirannia non era certo estraneo allo stile di pensiero platonico” (cit., p. 140). *Éros* y *týrannos* efectivamente tienen campos semánticos afines en Platón. Se trataría de una tentación que, aunque se manifiesta a menudo a nivel mítico y psicológico, permanece casi por completo latente a nivel político.

<sup>151</sup> En términos hegelianos, diríamos que el eje de la obra consiste en la constante búsqueda de una mediación entre lo real (las leyes, las costumbres) y lo racional (la ciudad ideal), que apunta en dirección a la ‘eticidad’ (*Sittlichkeit*). Esta búsqueda, por supuesto, se realiza en el marco de una irrenunciable metafísica dualista, que en Platón nunca viene a menos. En el texto, el contraste entre las dos perspectivas –una abstracta y utópica, que excluye la fuerza (Kallipolis), la otra concreta y realista, que la pone en la base del cambio (Magnesia)– emerge con claridad en 711c-712a. Llegar al cambio deseado, dice el Ateniense, no es “ni imposible ni difícil” si lo logramos mediante la autoridad de los que tienen el poder (*dynasteuóntōn hēgemonía*). En otra época, como en los tiempos míticos de Troya, hubiera sido posible esperar que “el amor divino de las prácticas prudentes y justas [surja] en algunas dinastías” espontáneamente o gracias a las palabras inspiradas de un sabio orador como Néstor. Pero esto no ocurre en nuestros días (*eph’hēmōn dē oudamōs*). Como se aclara inmediatamente después, con la fórmula “en los tiempos de Troya”, el Ateniense ironiza sobre la esperanza de la solución ideal, que se realiza “cuando, en un ser humano, el poder más alto coincide con la inteligencia y la prudencia”. Este escenario coincide exactamente con la provocación que Sócrates lanza en el quinto libro de la *República*, a saber, que filosofía y poder político coincidan en una

realista, simple y clara: para realizar nuestro proyecto político tenemos que apoyarnos en la fuerza de los que detentan el poder, y cuanto más poder tengan mejor; *ergo*, la colaboración con un tirano es la mejor manera de llevar a cabo el cambio y nuestro ideal constitucional. El argumento es aparentemente muy sólido: el cambio constitucional y la instauración de la buena *politeía* es posible sólo cuando la acción del legislador sea respaldada por el más fuerte y absoluto de los poderes humanos (710b, 711c-d). Además, no sería la primera vez que en Platón se plantea la necesidad de proporcionar ministros valiosos a la razón, de modo que la ayuden a cumplir con su tarea.\* Sería esta una prueba del supuesto realismo de este pasaje.

Ahora bien, el argumento es acompañado y mezclado con una idealización de la figura del tirano que acaba por restar al argumento anterior gran parte de su supuesto realismo. Se dice que el tirano tiene que ser “joven”, con buena memoria, capaz de aprender, valiente, magnánimo y prudente. En otras palabras, este joven tirano reúne algunas cualidades típicamente filosóficas

---

misma persona (473c-d). Ver también R. VI 499a-c y Ep. VII 326a-b. A la pía esperanza de Néstor-Sócrates, se opone entonces, en las *Leyes*, una solución más concreta y viable, la pareja legislador-joven tirano, filosofía-tiranía (se añaden también otras soluciones, que sin embargo no son las mejores conforme aumenta el número de los que tienen el poder de manera estable: se trata de la monarquía, de “una cierta democracia” y de la oligarquía, 710e).

\* Se trata de un motivo frecuente, en Platón: la razón es “dócil y no violenta”, por eso no puede imponerse con la fuerza sobre el resto de la *psykhé* y necesita aliados o ministros (*symmakhoi*, *hypēretai*) para cumplir con la función del mando. Ver e.g. R. IV 440b-e, 442b-c; Lg. IV 645a. En lugar de ser realista, sin embargo, esta representación de la razón se debe a dos exigencias normativas del platonismo: por un lado, el eufemismo idealista no admite que el elemento divino del alma pueda ser definido como ‘débil’ (es este otro principio-tabú: al bueno no le puede pasar nada malo, el bueno es también el más fuerte, etc.); por otro lado, el idealismo tampoco admite que la injusticia no sea castigada, pero el castigo implica una violencia que es percibida en contradicción con la divinidad (I §22, 45; II §11). Es entonces necesario juntar de alguna manera los dos aspectos: una fuerza apacible y un castigo implacable. La imagen ‘razón dócil’ + ‘ministros fuertes’ permite de afirmar la no violencia de la razón acompañándola, al mismo tiempo, con la violencia implacable de sus ministros. Es posible que esto corresponda a la dualidad que nos esperamos de todo poder encargado de defendernos (de todo buen “padre”): por un lado, que sea bueno con nosotros, “dócil y no violento”, porque un poder bueno no sólo no puede dañarnos de ninguna manera y no constituye amenaza alguna para nosotros, sino que hará todo lo posible para asegurarnos salud y bienestar. Por otro lado, es también necesario sentir que su defensa es eficaz, que este poder es efectivamente capaz de protegernos de los enemigos (los que nos hacen sentir vulnerables), que es más fuertes que ellos, que triunfa sobre ellos. Si no se encarga él mismo de derrotar a nuestros enemigos, puesto que es un soberano manso, es entonces por lo menos necesario que lo haga indirectamente, mediante ministros que, cuando sea necesario, impongan sus órdenes con fuerza implacable. La razón, entonces, aun siendo afirmada como buena, dócil y no violenta, no acaba por ser impotente como un profeta desarmado: es percibida como fuerte y capaz de triunfar sobre las fuerzas poderosas que nos amenazan. Quien estudia las creencias religiosas conoce bien la doble función de la divinidad, su cara templada, amorosa, misericordiosa, y su cara terrible, airada, implacable –el amor y la ira del dios. La misma dualidad del poder, bondad con los amigos y violencia con los enemigos, es afirmada también en el Estado platónico (R. II 374e ss). En este caso, sin embargo, Sócrates pone ambas cualidades en una sola persona –la del guardián, del *phylax*, comparado con un perro de raza.

y posee casi todos los aspectos de una virtud integral: es una personalidad que, pese a su juventud, está perfectamente centrada e integrada —es un tirano “ordenado” (*kósmios*, 710d), como lo llama Clinias, digno por eso de la máxima confianza.<sup>152</sup> En cuanto a su moderación (*sōphrosynē*), sin embargo, se recomienda que sea la natural, es decir, la misma que tienen los niños y los animales, i.e. una especie de dote natural que no implica la inteligencia (*phrónēsis*, 709e, 710a -c). Todas estas condiciones previas, como puede verse, reducen de manera consistente el espesor realista del argumento: el realismo, si tiene algún sentido generalizar, es una actitud conservadora, prudencial y pragmática, un enemigo natural de las exasperaciones y del intelectualismo abstracto. Se hace además un cierto énfasis sobre la divina *týkhē* que debería propiciar el encuentro de este joven tirano con un buen legislador: este buen tirano parece entonces encarnar una versión antigua del “hombre de la providencia”.<sup>153</sup> Y es esta una razón más para dudar que la intención realista sea el esencial del encomio.

Más que la improbabilidad de la situación representada, sin embargo, lo que deja perplejo al lector es el contraste con la posición normativa ordinaria en Platón y con el contexto dialógico en general. En primer lugar se exige de este joven una serie de cualidades que muy raramente,

---

<sup>152</sup> La confianza (*pistótēs*) significa en Platón moderación (autocontrol) y, en las *Leyes*, es también definida como “justicia perfecta” (*dikaíosynē teléa*, I 630c). El ámbito semántico de las dos virtudes, moderación y justicia, tiende a menudo a la confusión, algo que en Platón ocurre con las virtudes en general. La *apistía* es también una falta de fe, sinónimo de incredulidad, irreligiosidad (ver infra, II §56 ss), que hace que el individuo no sea confiable ni leal. En este sentido, es fácil que el tirano sea *ápiastos* en ambos sentidos, incapaz de controlarse e incapaz de tener fe. En las *Cartas*, de hecho, se estigmatiza la desconfianza (*apistía*) de Dionisio hacia Platón (Ep. II, 312a). Al contrario, Platón recomienda sus discípulos Eristo y Córscico a Hermia, tirano de Atarneo, como personas dignas de confianza (*axiapistótera éthē*, Ep. VI, 323a). En la Ep. VII, ser *pistós* significa dominarse a sí mismo (*enkratēs autòs hautoû hótí málista*, 331d-e) y lleva a la creación de la *philia* política, siendo por eso la piedra angular de una buena constitución (sobre la creación de amistad como tarea principal del legislador, cf. Lg. I 627d-628a). En la carta se menciona el fracaso de Dionisio I, por no saber unir por medio de la amistad, es decir, confederar las leyes y constituciones, a las ciudades de Sicilia, con lo que hubiera podido dar vida a un nuevo gran Estado (331e-332a, 332c). A este ejemplo, se oponen los ejemplos positivos de Darío (332a-b), de quien se subraya una vez más el origen étnico persa (cf. Lg. III 695c ss) y el de las colonias atenienses (332b-c). Ser *bébaios*, *pistós* y *hygiēs*, en fin, es el *ēthos* que Platón define *alēthinē philosophía* en la brevísima Ep. X (358c).

<sup>153</sup> Con esta expresión, el lector que tenga alguna familiaridad con la historia italiana recordará que se alude al dictador Benito Mussolini. La fórmula fue atribuida por Benedetto Croce al Papa Pío XI, quien la habría pronunciada durante una audiencia algunos días después de la firma del Concordato (los Pactos de Latrán). Parece en realidad que las palabras del pontífice fuesen más matizadas (“forse ci voleva anche un uomo come quello che la Provvidenza ci ha fatto incontrare”).

en Platón, se reconocen en la juventud.<sup>154</sup> En segundo lugar se plantea la posibilidad de que este carácter joven y feliz pueda coexistir con el poder absoluto, algo que entra en *literal* colisión con otros pasajes.<sup>155</sup> Finalmente, se separan las virtudes, en particular moderación y valentía, del dominio *interno* que sobre ellas ejerce la inteligencia, una posibilidad que en las *Leyes* es casi siempre explícitamente excluida.<sup>156</sup> Estas son las mayores tensiones del encomio del tirano con la parte normativa del discurso platónico en general. Pero existen también otras dos razones de perplejidad, más vinculadas al contexto dialógico particular.

(1) La idealización del joven tirano, de hecho, es aún más sorprendente si observamos qué tan aislada y disfuncional es dentro del contexto ideológico de las *Leyes*. En esta obra, en general, se exaltan la constitución mixta, el justo medio, la limitación del poder, los *checks and balances*, la autorregulación comunitaria, la transparencia institucional y un cierto grado de publicidad. El modelo político que se prevé en Magnesia (sobre todo en relación a las magistraturas y al derecho penal) está, en gran medida, inspirado en el pluralismo institucional ateniense.<sup>157</sup> Un

---

<sup>154</sup> Los pasajes en que se asocia la juventud a la inestabilidad son muchos. Mencionaremos aquí sólo el temor que en Platón generan los entusiasmos filosóficos del joven Dionisio, aunque ambos, Platón y Dión, vean en el joven tirano cualidades prometedoras. "Los deseos de los jóvenes, dice Platón, a menudo se convierten con rapidez en las pasiones contrarias" (Ep. VII 328b). El concepto se repite en la víspera de la segunda llegada de Platón a la corte de Dionisio II (338c).

<sup>155</sup> En particular, cf. III 691c-d y 692b, pero también 713c y 875b-c. Afirma, por ejemplo, el Ateniense, con el habitual tono hierático, "que no existe [...] un alma de mortal que, joven y con poder ilimitado, vaya a poder de tener alguna vez la más alta autoridad entre los hombres de modo tal que, sin colmar su propia inteligencia de la más grande en fermedad, la necesidad (*ánoia*), no se haga acreedora del odio de sus más cercanos amigos, el que, una vez surgido, la destruye rápidamente y hace desaparecer todo su poder" (III 691c-d). Este tipo de argumento sobre la tiranía es la norma en Platón.

<sup>156</sup> De hecho, las buenas cualidades filosóficas mencionadas, Platón las encontró en Dión (como nunca le había pasado con otros jóvenes), que representa la figura del anti-tirano por excelencia (Ep. VII 327a-b). Finalmente, hay que recordar que, sin el respaldo de la inteligencia, las diferentes virtudes tienen un valor por lo menos ambiguo. En las *Leyes* hay pasajes muy claros al respecto: e.g. I 631c, III 688a-b, 696-c, 696d-e, IV 710a ss, X 906b, XII 963a-b (etc.). En todos estos pasajes se afirma que las diferentes virtudes son tales en la medida en que se subordinan a *noûs-phrónesis*, a la inteligencia, a la razón. La unidad de la virtud en Platón depende de la subordinación de todas las *aretai* a esta instancia racional superior (XII 963a ss). No siempre es claro, sin embargo, si ésta debe ser entendida, a su vez, como la virtud más importante, o bien, como la idea superior a la que toda virtud, incluyendo la misma inteligencia, se subordina. Ver supra, I §25, e infra, n. 245.

<sup>157</sup> El libro de Morrow (1960) sigue siendo una referencia imprescindible para comparar el contenido jurídico de las *Leyes* con las varias realidades político-institucionales griegas de la época (Atenas en particular). El libro es igualmente importante para analizar la vertiente propiamente institucional de la religiosidad platónica (en particular ap. 8, pp. 399-499). Acerca de este aspecto importantísimo de la religiosidad, como ya mencionamos, no hemos podido profundizar en el presente trabajo (Intro. §vi).

encomio del tirano, aunque su eficacia se limite a la cuestión del cambio de régimen, es lo que menos el lector esperaría encontrar en un tratado de derecho constitucional antiguo como éste.

(2) En el texto, en fin, no se menciona en ningún momento una situación social que haga particularmente difícil la tarea de instaurar un nuevo régimen político en Magnesia y que, en consecuencia, justifique la presencia de un hombre fuerte con poder absoluto; se dice simplemente que Creta ha encomendado a las autoridades en Cnosos la fundación de la colonia y Cnosos ha encargado a Clinias y a otros nueve magistrados que se ocupen del asunto (III 702c). Se trata, por decir de algún modo, de la planeación pacífica de una nueva ciudad y sus magistraturas. En este sentido, la cuestión es tratada por el Ateniense, desde el comienzo del libro IV, cuando pregunta acerca de las condiciones naturales del sitio, hasta el comienzo del VI, cuando propone la institución de un comité mixto que guíe la colonia hacia la autonomía política mediante un régimen provisoriamente controlado por la metrópolis.<sup>158</sup> En este marco, el encomio del tirano carece literalmente de cualquier papel funcional, mientras que se destaca por su carácter extraño y postizo.

¿Cómo explicar en tonces esta disonancia radical introducida por la figura del tirano “ordenado”? O mejor, puesto que las explicaciones en este terreno son improbables, ¿cómo interpretarla?

Nuestra propuesta es que se trata de un pasaje donde, detrás de una normatividad de carácter acentuadamente dogmático,<sup>159</sup> se manifiesta en realidad una exasperación. Lo que destaca en

---

<sup>158</sup> En este pasaje el Ateniense muestra todo su buen sentido práctico, proponiéndose resolver la cuestión de la fundación de Magnesia con la institución de una junta *ad hoc*, compuesta por 19 miembros de la colonia y 18 miembros de la metrópolis, Cnosos (37 *nomophylakes* en total). Es a este comité, y no al poder absoluto de un improbable joven tirano moderado, que el Ateniense entrega la tarea de encaminar la nueva entidad política hacia el objetivo de la independencia (VI 752e ss). Así que, para cumplir con la misma tarea del cambio institucional, se proponen dos soluciones casi opuestas en las *Leyes*: una exasperada y relativamente extraña en el contexto del diálogo (el buen tirano), otra prudente y coherente con el contexto (la junta mixta).

<sup>159</sup> El pasaje empieza como si se tratara de un ‘experimento mental’. El legislador imaginario al que será entregada la ciudad, debe decir cuál sería la condición óptima para que pueda realizarse el cambio constitucional de la manera más eficaz y cierta: “Dadme (*dóte moi*) la ciudad gobernada por un tirano” etc.; “sea (*éstō*) el tirano joven” etc.; “tenga (*ékhetō*) nuestro tirano todas las cualidades” etc. El aparente tono experimental de estas afirmaciones, sin embargo, revela pronto lo que es en realidad, a saber, la pura y simple aseveración de una creencia de carácter dogmático protegida por un áurea de sagrada autoridad: “nadie nos convenza [de lo contrario]”, *mēdeís hēmās peithētō...* (711c), y “sea todo esto pronunciado de manera oracular, como si un mito nos lo hubiera contado”, *taûta mèn oûn kathaperei mythós tis lekthheis*

el pasaje no es una genérica intención de respaldar el proyecto institucional con el poder político, sino la urgencia con la que se plantea la cuestión del cambio y la reiterada afirmación de que la tiranía en particular, y no cualquier otro régimen, es la mejor manera, además de la más fácil y rápida para efectuarlo. Sobre este punto, se hace un énfasis casi obsesivo en el texto.<sup>160</sup> Esta reiteración puede ser el síntoma de una presión contingente. Además, la insistencia sobre las cualidades específicas del tirano sugiere que el discurso, en lugar de consistir en un árido elenco de condiciones, puede tener un referente concreto y conocido. Por estas dos razones, es legítimo pensar que el pasaje pudo ser escrito en una circunstancia que alimentaba un sentimiento de urgencia y que tomó un referente concreto. En sus tres viajes a Siracusa, como es sabido, Platón se encontró con tiranos en circunstancias de este tipo; pero sólo en el segundo y en tercer viaje, el tirano era un joven dotado de ciertas prometedoras cualidades.<sup>161</sup> En algún momento, Platón y su protegido Dion consideraron la aparente conversión del joven Dionisio como una irrepetible ocasión que la providencia les concedía para realizar un régimen justo y, sobre todo, próspero y feliz.<sup>162</sup> Si se interpreta el pasaje como una referencia a estas circunstancias determinadas, varias cosas podrían resultar más comprensibles; por ejemplo, el énfasis obsesivo sobre la rapidez y facilidad del cambio, la

---

*kekhrēsmōidēsthō* (712a). Una vez más regresan la reiteración enfática y la vehemencia que, según hemos visto (supra, §24B y §30), acompañan a la intensa religiosidad, afirmándose por encima de todo argumento.<sup>160</sup> Ver: *tháttōn kai ameinōn* (710b7), *rhâistà te kai tákhista* (d8), *tákhos kai rhaistōnē* (711a2), *oudèn déi pónōn oudé tinos pampóllou khrónon* (711b4), *tháttōn kai rhâion* (c5), *pántōn tákhistōn te kai rhâiston makrōi* (712a7). A la posibilidad de que la empresa fuera relativamente fácil, se alude también en Ep. VII, cuando Platón dice que persuadir a un sólo hombre hubiera significado realizar todos los bienes (328c).

<sup>161</sup> La séptima carta nos dice que Platón, Dion y otros (como Arquita), vieron en el joven Dionisio cualidades excepcionales. Platón califica su índole natural de seria y mesurada (328e), con una buena disposición para aprender (338d-e, 339e); Dion ve en el joven tirano, un contraste con el estilo de vida disoluto de los italiotas y siceliotas: el joven Dionisio, con la ayuda del dios, se podría contar entre aquellas pocas excepciones que están más interesados en una vida de virtud que de placer (327b-c). Platón, por su parte, considera estos argumentos bien pensados (*taúta orthōs dianoētheis*, 327d). Estas esperanzas fueron particularmente intensas y motivadoras en la primera misión de Platón con Dionisio II, pero tampoco faltaron por completo a la vigilia de la segunda y última misión.

<sup>162</sup> En la Ep. VII, el favor divino es evocado en 327c (*xyllambanóntōn theōn*) y dado por cierto en 327d (*theía týkhē*). Cf. con Lg. IV 710c-d (la buena *týkhē* del tirano, el dios máximamente propicio hacia la ciudad). En la misma carta, las referencias a la máxima felicidad y prosperidad (la panacea) para la ciudad se encuentran en 327c4 (*amēkhanon an makariótēti symbēnai*) y d4 (*bion an eudaímona kai alēthinón*). Cf. con Lg. IV 710b7 (*eudaimonéstata*) y d2-3 (*diapheróntōs eū praxai*). Esta felicidad es inferior sólo a la panacea de todos los males, dada por la (remotísima) posibilidad de que se alcance el Estado ideal: “cuando eso ocurre, produce en la ciudad en la que pasa todos sus innumerables bienes” (*myría kai pánt’agathá*, 711d). Magnesia es el *second best*, después de Kallipolis.

referencia a las cualidades del tirano y a su juventud y, sobre todo, la entidad de la desviación entre el pasaje en cuestión y el contenido de la normatividad platónica que encontramos habitualmente en relación a la tiranía. La necesidad de responder a la contingencia y la ansiedad de que el encuentro de la teoría con la realidad no estuviera destinado a realizarse jamás<sup>163</sup> podrían haber inducido Platón a pensar que la eventualidad más remota –la de que un joven tirano fuera internamente *kósmios* y dejara que sus óptimas cualidades fuesen guiadas por la inteligencia del filósofo– fuera la mejor y la más necesaria.

Finalmente, el carácter religioso (defensivo) del pasaje emerge en la acentuación dogmática de la argumentación, en el énfasis casi salvífico con el cual se presenta el cambio, y, por último, en la sanción oracular que sacraliza todo el discurso.<sup>164</sup> La suma de estos aspectos caracteriza lo que hemos llamado ‘exasperación’. Se trata entonces de una exasperación religiosamente connotada y probablemente referida a una circunstancia concreta. Nos muestra de qué manera una mentalidad religiosa como la de Platón, aún inmersa en muchas dudas y temores, pudo haber vivido la ocasión de trasladar a la realidad sus creencias y doctrinas (la defensa mental), concibiendo el máximo poder como subordinado y protector de sus planes, sintiendo esta ocasión como un signo de la providencia e interpretando el cambio deseado en el sentido una misión salvífica.<sup>165</sup>

### ***Defensas integrales contra la violencia***

45. [*Dikē*.] En las *Leyes*, la defensa integral contra la violencia de la irracionalidad no consiste ni en las Ideas (el mundo inteligible), cuya presencia en la obra es incluso controversial (II §71), ni en el alma cósmica –pues, como vimos, existen por lo menos dos almas en lucha, una buena

---

<sup>163</sup> Sobre esta dolorosa ansiedad, Platón se expresa directamente en la *Ep. VII* (328b-c, 339d-340a), considerándola como el elemento determinante en sus deliberaciones sobre las misiones en Sicilia.

<sup>164</sup> Sobre estos aspectos, ver *supra*, notas 159, 160 y 162.

<sup>165</sup> Es útil repetir que la intensidad religiosa, en el sentido defensivo del término, no debe necesariamente traducirse en creencias cuyo contenido sea *stricto sensu* religioso (dualismo, animismo, finalismo, etc.). En el caso de Platón, sin duda, tienen este contenido. Este tipo de reacción, sin embargo, muestra ser muy común también en contextos culturales integrados por una fuerte ideología de tipo no necesariamente religioso (por ejemplo, nacionalista, totalitaria, etc.) o en momentos de emergencia colectiva y nacional.

y otra mala (I §34)—, sino que el papel fundamental en esta defensa lo desarrolla, más bien, una inteligencia divina hegemónica (*noûs*). Por ello, la mirada del legislador está constantemente dirigida y relacionada con una imagen compactamente, providencialista, funcionalista y legalista del orden cósmico (*dikē*). En el libro IV, *dikē* (junto con paz, *aidōs*<sup>166</sup> y *eunomía*) reina en la época de Cronos, cuando los hombres están gobernados directamente por el dios y sus *daímones* (713b ss). El cuidado de los dioses hacia los hombres (*epiméleia*) y el orden perfecto de las cosas (*dikē*) tienen en este pasaje una misma extensión semántica, ya que *dikē* es un orden que se identifica con el cuidado de la divinidad. En un segundo pasaje (715e-717a), el orden de la justicia divina se asocia con la imagen de una rueda, a saber, de una circulación perfecta: el dios “avanza” (o “cumple con sus tareas”, *peráinei*) correctamente y “lleva a cabo sus revoluciones” según naturaleza. En este caso, *dikē* 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 particular de adecuarse a la medida divina y de imitar al dios.<sup>167</sup> En general la visión que se obtiene de estos pasajes es clara: el orden cósmico es sentido como un dios que cuida y que se acompaña de la instancia de una inflexible punición (se acompaña, pero no coincide con ella, como ya comentamos: I §22). Se trata de 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.<sup>168</sup>

*Dikē* castigadora regresa también en otras ocasiones, por ejemplo, en IV 717d, junto con su mensajera *Némesis*, 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

---

<sup>166</sup> *Aidōs* divinizada regresa en XII 943e, donde se dice que *Dikē* 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 *Aidōs* es hija púdica de Zeus (cf. Lisi, Vol. 2, p. 296, n. 15).

<sup>167</sup> El pasaje evoca una amplia serie de antecedentes poéticos y filosóficos, desde Hesíodo y Teognis, donde *Dikē* es personificada como hija de Zeus, hasta Heráclito y Parménides, donde *Dikē* es castigadora y garante del orden cósmico. Además de la probable referencia a una doctrina órfica (*palaiōs lōgos*), parece también muy fuerte la memoria del fragmento de Anaximandro (DK 12 B1). Lisi lo menciona (Vol. 1, p. 375, n. 65), mientras Schöpsdau no lo hace.

<sup>168</sup> Cf. nota anterior. Véase, por ejemplo, el *periékhnōn* de Anaximandro. Ver también la n. 99, en la segunda parte de este trabajo.

expresarse con gran fuerza. Se trata del mito de la *dikē theôn*, que el Ateniense cuenta al final de su confutación de la segunda tesis teísta (“los dioses existen, pero no se cuidan de los hombres”). Este extenso pasaje incluye algunos puntos oscuros. No obstante, es claro que se vuelve a afirmar con mucha fuerza el nexo entre *epiméleia* (el cuidado directo del dios) y el orden del todo (*hólou*). 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.<sup>169</sup> Asimismo, se presenta de nuevo la idea de una jerarquía y división del trabajo entre dios y dioses menores, o mediadores (*daímones*), que encontramos ya en el mito de Cronos (IV 713c-d).<sup>170</sup> En el libro X se dice que se han instituidos jefes (*árchontes*), cuya competencia abarca “hasta el mínimo detalle” y “hasta el último rincón” (*eis merismòn tòn éskhaton*) del cosmos.

Otro elemento fundamental que se reafirma, y que puede apreciarse también en IV 713d, es la facilidad (*rhastónē*), o mejor dicho la *eficiencia*, con la que los dioses dirigen el todo, una eficiencia 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* (infra, II §32). El dios es representado como jugador de chaquete (*petteutés*) que mueve las piezas, las cambia de lugar (*metatithénai*), elige sus destinaciones cósmicas conforme a su buen o mal comportamiento (903d), es decir, según cumplan bien o

---

<sup>169</sup> “A los que son buenos (*agathoi*) en relación a toda virtud les toca el cuidado (*epiméleian*) de todas las cosas como lo más propio (*oikeiotátēn*)” (X 900d). “Para aquél que cuida el universo, todas las cosas han sido ordenadas para la salvación y la virtud del conjunto” (*pròs tēn sōtērian kai aretēn tou hólou pánt’esti syntetagména*, 903b). Cf. con Ti. 29e (*agathòs ên*) y el importante comentario de Hegel sobre este pasaje („Gott ist das Gute“).

<sup>170</sup> 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.

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 *à sa place*.

46. [Sumisión.] La defensa instituida contra el caos, esta vez, es total, integral, y requiere que el hombre acepte su pequeñez e insignificancia (su ser *tapeinós*),<sup>171</sup> como una simple pieza en un gran juego, lo que más adelante ilustraremos como sentimiento de dependencia (I §47, 49, II §23, 36). En el pasaje ya recordado del libro IV, sin embargo, los adjetivos *tapeinós* y *kekosmēménos* (IV 716a) aparecen asociados casi en entindad y describen a un hombre que se conforma de manera “sumisa” y “ordenada” a la *dikē theôn*. Se manifiesta así en Platón, el profundo nexo entre “dependencia” y “ciencia”, pues la plena consciencia de nuestra pequeñez no sólo no impide nuestra asimilación al dios (*homoíōsis theōi*), sino que la produce.<sup>172</sup> El hombre sumiso 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 *dikē theôn*, dice el Ateniense citando el verso homérico, nunca descuida (*ou gàr amelēthēsēi*) a nada ni a nadie, “ni, aunque siendo tan pequeño, te hundieras en la profundidad de la tierra, ni si, enalteciéndote, volaras al cielo” (905a).<sup>173</sup>

---

<sup>171</sup> Schöpsdau (2003, pp. 209-10) enfatiza justamente el valor positivo que en este pasaje tiene el adjetivo *tapeinós*, en el sentido de sumiso, humilde (IV 716a), sobre el cual Dodds ya había puesto énfasis (1957, p. 215). Con este mismo sentido, el léxico de Des Places (I p. 496) menciona también el uso del adjetivo en VI 762e. Se trata de una provocadora 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, *tapeinós* entra en el mismo campo semántico con el que se relacionan otros términos, como *hēsychia*, *práiotēs*, *douleía* (y los adj. *praios*, *hileōs*, *doûlos*), que también conocen una análoga torsión semántica (aunque no tan radical), y sobre todo *phóbos* y *aidōs-aiskhynē* (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 (humildad, docilidad, sumisión), con los cuales se intenta corregir (por sublimación) o contener los impulsos naturales más disgregantes (libido, agresividad, etc.).

<sup>172</sup> El pasaje que acabamos de mencionar es el más importante, en las *Leyes*, en relación a la *homoíōsis theōi*. Sobre esta noción de asimilación al dios, ver infra II §36.

<sup>173</sup> Od. XIX 43. En relación a este pasaje, Lisi sugiere que oigamos en *dikē* toda la variedad semántica del término: costumbre, justicia, castigo y juicio (Vol. 2, p. 227, n. 87).

La ignorancia es una mancha, un pecado, una culpa. Que el filósofo se asemeje al dios, *en la medida de lo posible*, adquiriendo su misma pre-ciencia universal (I §48, 49) y conformando su medida a la medida divina, es una afirmación que en las religiones semíticas (y no sólo en ellas) resultaría ser una pura y simple impiedad. En cambio, en Platón, esto no disminuye en nada el sentimiento de la insignificante pequeñez humana. Por el contrario, la *hýbris* es asociada a 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 temerario– que no sea necesario conocer la divina perfección del todo? (*gignōskein autēn* [scil. *syntéleian*] *pōs ou deîn dokeîs*, 905c) Más adelante se reitera la necesidad de conocer la ciencia divina y perdonar (*syngignōskein*) a los ciudadanos que se limitan a respetar la letra (*phēmē*) de las leyes sin ir más a fondo (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 esa ignorancia se queja de su lugar y se enoja por su condición, pues, al no conocer al dios, que es todo, este infeliz (*skélios*) se sobrestima a sí mismo, que es nada, y por eso es culpable y merece el 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.

47. [El hombre-títere.] En el marco de este compacto orden cósmico, el hombre es representado en las *Leyes* como una especie de juguete (*paígnion*) o títere (*thaûma*) en manos de los dioses, cuya única libertad parece ser el aceptar esta condición con piadosa devoción o con obstinada renuencia (*volentes fata ducunt, nolentes trahunt*). En esto se encuentra otra pieza importante para la construcción de esta poderosa defensa mental. En ambos casos, juguete y marioneta, la imagen es de tipo mecánico (*theoû ti paígnion memēkhanēmēnon*, VII 803c) y hace hincapié en la pasividad, lo que sugiere un ente casi sin vida propia que se mueve empujado por fuerzas externas –de orden inferior (corpóreas) o superior (divinas). En I 644d (ss), el pasaje más importante al respecto, la metáfora del títere sirve para producir una imagen de la psique

humana de orden mecanicista. Placeres y dolores, las dos pasiones básicas con sus anticipaciones (*prosdokémata*), miedo y confianza, 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 (*neûra*), tendones (*smérinthoi*) y “tracciones” en general (*hélxeis*). El hecho de que los sentimientos (*páthē*) sean vistos 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 subrayan una relación de pasividad. Más adelante, sin embargo, la misma guía (*agōgē*) de la inteligencia, i.e. la razón, es descrita como una tracción externa. 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 (*nómos-lógos*) y con la áurea guía del *logismós* es innegable: la razón es algo externo, que no coincide con nuestra subjetividad y conciencia, es la tercera cuerda que mueva nuestra alma-máquina y es sólo a ella, entre las tracciones, a la que debemos obedecer siempre (*míai tōn hélxeōn synepómenon aeí*, 644e). Es decir que la atribución de racionalidad al hombre no coincide con una atribución de autonomía, sino, al contrario, con una imputación de radical heteronomía práctica: el hombre es racional cuando *se deja llevar por el* dios, cuando lo sigue y se adapta a su ley (*synepómenon*, I 644e, VII 803c).<sup>174</sup> Un hombre que

---

<sup>174</sup> Volvemos así a evidenciar la importancia del nexo *lógos-páthos* del cual ya hablamos en la introducción (§vii ss). Existe sin embargo una complicación en esta imagen. En Platón (y con toda probabilidad ya en Sócrates) la parte racional del alma no coincide laicamente con ‘nuestra’ conciencia moral, sino también es un dios, o un *daímōn*, que allá se encuentra instalado como en su lugar natural y desde allá mandas sus señales (cf. Montanari 2015, capp. 3 y 4). Sin embargo, este dios, que en su ambiente natural sería el más poderoso, puesto en el medio de la materia sensible y de un alma inestable se vuelve la parte más débil e impotente del compuesto y necesita ayuda. Una vez más se nos recuerda que, para mandar, la razón necesita servidores, *hyperētai* (IV 645e; *sýmmakhos*, R. IV 440b, 441e, X 589b), pues siendo mansa y no violenta (*práiou kai ou biaíou*), es incapaz de ‘tirar’ con la misma fuerza de las otras cuerdas. Sobre la imagen de la razón mite, cf. Supra, nota a p. 134.

se deja llevar sólo por la justa cuerda, la divina, será también aquel que vive en modo pío y devoto de acuerdo con las leyes de la ciudad. El dios, o el *daímōn*, que se esconde en la “tracción” racional regresa en 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 cuente el sujeto para la decisión de este juego. Una vez más, lo que sobresale es la pasividad del sujeto racional. Frente a la simplicidad mecánica de este modelo, el cretense Clinias comenta: “desprecias por completo a nuestra raza humana, Extranjero” (*pantápassi tò tōn anthrōpōn génos diaphaulízeis*). El Ateniense se disculpa y dice: “estaba hablando mirando y sintiendo (*apidōn kai pathōn*) al dios” (804b).

48. [*Prónoia* y *epiméleia*] Lo que se elabora en los pasajes mencionados sobre *Dikē* es una teoría de la providencia universal. Esta idea se expresa en las *Leyes* mediante el término *epiméleia*, en una de sus varias connotaciones religiosas.<sup>175</sup> Recordemos las palabras del Ateniense: “A los que son buenos (*agathoi*) en relación a toda virtud les toca el cuidado (*epiméleian*) de todas las cosas como lo más propio (*oikeiotátēn*)” (X 900d). En Platón, encontramos también el uso de una palabra específica, aunque muy raro, para denotar esta creencia, es decir, *prónoia*, 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 aún en la fórmula *ek pronóias*). 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 pre-ciencia divina ha

---

<sup>175</sup> Sobre las varias connotaciones del término, cf. Montanari 2015, cap. 3.

dispuesto que todo, hasta el mínimo detalle, esté en su lugar.<sup>176</sup> *Prónoia* y *dikē theôn* significan la misma cosa.

49. [Dependencia<sup>177</sup> y p rescencia.] No es casual que en Platón la palabra *prónoia* puede referirse indiferentemente a la mente omnisciente de dios y a la parte noble del alma humana. Tampoco es casual que *epiméleia* y *epimeleîsthai* 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, parece siempre construida como un doble del dios, de manera que lo que se predica de uno, se puede predicar también del otro. Por un lado, esta transitividad puede explicarse por medio de la componente *egocéntrica* que varios estudios<sup>178</sup> reconocen en la vivencia religiosa: según estos, 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 este sistema cambia, cambian también las características divinas. En este sentido, más que el creyente sea 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

---

<sup>176</sup> Burkert 2009, p. 281.

<sup>177</sup> Sobre el sentimiento religioso de dependencia volveremos en la segunda parte de este trabajo (II §9, 23, 36). Es inevitable, sin embargo, anticipar algunos aspectos estrictamente relacionados con el di scurso anterior.

<sup>178</sup> Sobre el nexo entre creencia en la divinidad y egocentrismo, cf. Tobeña, cit. p. 111 ss, y Beit-Hallahmi, cit. pp. 28-9, 32 y 37. El sentimiento de nuestra dependencia del dios parece coincidir casi inevitablemente con una dependencia de nuestras premisas de valor. Lo que ‘nuestro’ dios piensa y dice, parece coincidir con lo que nosotros pensamos y decimos. En primer lugar, cuando el creyente exalta al dios y se reduce a sí mismo frente a su majestad, está inevitablemente reconociendo en sí mismo la autoridad de hablar en nombre de dios: de alguna manera presupone que su voz tiene el poder de llegar hasta la altura divina e imponerse a la atención del numen (es la paradoja de la alabanza, ya subrayada por Burkert, cit., p. 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 relevada 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, cit. p. 114 s). Sobre el dios como proyección humana, ver el clásico de Feuerbach (1977).

retrocede de doble a doble (de mediador a mediador, si que remos) hasta llegar al agente supernatural que es la base de toda la cadena, él que la funda y la interrumpe (Pyysiäinen 2009, p. 40 pass.).

Una confirmación de este punto de vista nos viene de un análisis del sentimiento de dependencia en Platón. A pesar de ser insignificante (*tapeinós*) frente al orden perfecto de la divinidad y a su majestad, el sabio es capaz de reconocer su propia insignificancia, *ergo* 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 pre-ciencia. 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 varias cláusulas limitativas rituales: “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 “saber todo”.<sup>179</sup> Como ya vimos, el *tapeinós* es también *kekosmēménos* (IV 716a), un nexo que nos revela una sustancial identidad entre “dependencia” y “ciencia”: la más profunda conciencia del límite humano (dependencia) se identifica en Platón con el más sublime proceso de asimilación al dios.

50. [Otto y Hegel.] Rudolf Otto, por un lado, y Hegel, por otro, entendieron muy bien estos dos aspectos aparentemente contrastantes, ciencia y dependencia.<sup>180</sup> Hegel enfatizó el primero descalificando el segundo; Otto hizo más o menos la operación contraria. Según este último, la filosofía de Platón era esencialmente religiosa, con una base todavía mística, irracional, *ergo*

---

<sup>179</sup> La distinción es platónica, bastará recordar su rechazo de la *polypragmosýnē* (Grg. 526e, R. II 374a, IV 434b, 444b), de la *polymathía* (Lg. VII 811a, 819a) y el sarcástico desprecio mostrado por los torpes ejercicios de omnisciencia llevados a cabo por Eutidemo y Dionisodoro (Euthd. 2983b ss). Sobre la *polypragmosýnē*, ver Vögelin 2000 (vol. III, “Plato and Aristotle”, p. 118).

<sup>180</sup> Sobre la hermenéutica religiosa de Otto y sus referencias a Platón, cf. Montanari 2015 (cap. 8). Sobre la interpretación de Platón en las *Vorlesungen* hegelianas, cf. id. capp. 4 y 6.

basada en el “sentimiento de dependencia” (yo, hombre, soy nada; tu, dios, lo eres todo), empleando un término –*Abhängigkeitsgefühl*– que retomaba de Schleiermacher, modificando en parte su sentido.\* 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, sino se le revela por completo, sin residuos, y coincide integralmente con su concepto.<sup>181</sup> ¿Quién tenía razón? En cierto sentido, como ya el lector habrá entendido, las dos lecturas son acertadas. Una larga serie de pasajes platónicos podría servir de soporte para ambas afirmaciones, mucho más larga que las pocas 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 lo 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 ejemplarmente religioso.<sup>182</sup> Pero se equivocó al pensar que la religión pudiera ser pensable sin la trascendencia de los dios, sin dualismo y, finalmente, sin un sentimiento de dependencia que presupone la (parcial) oscuridad del numen. Esta dualidad, como veremos, es un aspecto fundamental de la dialéctica de lo sagrado (II §3).

51. [Regresión a lo animal.] Cada cosa que acontezca en este universo simple, cerrado y lleno de sentido, dominado por *Dikē* y la *epiméleia* 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 es te

---

\* El término es central también en la *Esencia de la religión* de Feuerbach, donde describe el fundamento (*Grund*) de la religión.

<sup>181</sup> Cf. Montanari 2015, cap. 4, p. 102 s.

<sup>182</sup> 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. El pasaje es estimulante. Ver James, cit. p. 379 (y nota).

propósito de una especie de “regresión” defensiva de lo humano a lo animal.<sup>183</sup> Los hombres, que viven en un sistema simbólico abierto y complejo, donde las respuestas a las señales ambientales no están limitadamente programadas por el instinto, cuando tienen un sentimiento religioso retroceden de manera ficticia al mundo cerrado de los animales ‘inferiores’, en cuyo sistema todo signo parece tener efectivamente un sentido estrictamente predeterminado y funcional.<sup>184</sup> En nuestro caso, sin embargo, se trata sólo de una ficción y de una simulación. Los hombres pueden concebir a miles de estos mundos perfectos, donde a todo acontecimiento le corresponda una férrea necesidad y a todo signo ambiental un significado funcional exacto,<sup>185</sup> pero la realidad que *sentimos* no deja de ser otra: aun estando al abrigo de nuestras defensas, seguimos sabiéndonos expuestos al riesgo que caracteriza la experiencia vital de nuestra especie, según la “apertura al mundo” que constituye nuestra peculiaridad biológica (I §1, 58, 81). El aspecto dramático de la religión, como vimos, depende de esta dialéctica interna a su sentimiento y a su narración, los cuales nunca pueden olvidar la presencia del mal, sino únicamente tratar de tenerlo sumiso, “to hold it in check”, según la punzante formulación de James (I §40, 40B; II §81).

---

<sup>183</sup> “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 un nivel más alto [...] La dialéctica de la ampliación de la visión y el cerramiento del universo puede encontrarse en la filosofía antigua [...]” (cit. p. 281).

<sup>184</sup> 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.

<sup>185</sup> En un pasaje casi ‘weberiano’, James afirma que, para quien vea el mundo sin inclinaciones teológicas, orden y desorden son “puras invenciones humanas”. El mundo se nos aparece 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” (p. 429). Sigue una imagen 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, 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”. La creencia en patrones de orden que preexisten objetivamente a nuestra conceptualización es, desde nuestra perspectiva, exactamente lo que distingue la religiosidad de una actitud científica.

[La ley.]

52. La ley, en Platón, se encarga de traducir las defensas mentales en una concreta y viable organización del Estado. Antes que nada, hay que subrayar el nexo con la ley divina (*theîos nómos*), que queda firmemente establecido, por ejemplo, en Lg. IV 716a. La ley tiene que ser fundamentada en este nivel si se le quiere diferenciar de la (anti-)ley de la violencia y del más fuerte. Aunque esta traducción práctica de la norma ideal implica dificultades e imperfecciones, el esquema anagógico y racionalista nunca se viene a menos. Se trata de transformar el Estado, en la medida de lo posible, en un ente moral y racionalmente perfecto, adecuando la acción de todo individuo particular por medio de la persuasión (educación) o la fuerza con el fin de alcanzar esta perfección. Por esta razón, en Platón existe siempre una fuerte tendencia a la homología entre términos como ley (*nómos*), razón (*lógos, phrónêsis*) y naturaleza (*phýsis*).<sup>186</sup> Esta identificación entre hombre y ciudad será agudamente criticada por Aristóteles.<sup>187</sup>

53. [La ley-razón.] En I 636d-e, el análisis de las leyes es considerado como una “investigación (*sképsis*) acerca de dolores y placeres en el carácter (*éthos*) de los individuos y en la ciudad”. Estos sentimientos básicos son las fuentes de la naturaleza, pues la ley enseña al individuo y a todo ser vivo “donde, cuando y cuanto” hay que atingir de ellas para ser feliz. Quien no conozca esta medida oportunamente (*ektòn tôn kairôn*) vive de la manera contraria, como desdichado.

---

<sup>186</sup> Véase por ejemplo la afirmación de Clinias en X 890d, donde se juntan todos estos aspectos (cf. infra, n. 191).

<sup>187</sup> Escribe en la *Política*: “lo mejor es que toda ciudad sea lo más unitaria posible. Esta es la hipótesis que acepta Sócrates. Sin embargo, es evidente que al avanzar en este sentido y hacerse más unitaria, ya no será ciudad. Pues la ciudad es por su naturaleza una cierta pluralidad, y al hacerse más una, de ciudad se convertirá en casa, y de casa en hombre, ya que podríamos afirmar que la casa es más unitaria que la ciudad y el individuo más que la casa. De modo que, aunque alguien fuera capaz de hacer esto, no debería hacerlo, porque destruiría la ciudad. Y no sólo la ciudad está compuesta de una pluralidad de hombres, sino que también difieren de modo específico” (II 1261a 2,3). Y todavía: “la causa del error de Sócrates es necesario pensar que está en la incorrección de su hipótesis: la casa y la ciudad deben ser unitarias en cierto sentido, pero no totalmente. Progresando en esta tendencia, en efecto, puede dejar de ser ciudad, o podrá serlo, pero una ciudad que casi no lo es, una ciudad de rango inferior, como si se hiciese de la sinfonía una homofonía, o del ritmo un solo pie. Pero siendo una multiplicidad, como 15 se ha dicho antes, hay que hacerla una y común mediante la educación” (II 1263b 13-15). En realidad, Platón entiende bien la complejidad social de la ciudad, aunque a menudo su discurso tiende a un solidarismo unitario exasperado. Por ejemplo, ver infra, nn. 193 y 194 (I §54), n. 39 (II §13).

En este sentido, se trata de una evidente referencia al arte metríca, cuyo papel defensivo ya analizamos (I §15). Más adelante, se define nuevamente la ley como el cálculo (*logismós*) basado en los estados de ánimo básicos de nuestra naturaleza, esperanza y miedo, que son “anticipaciones” del placer y del dolor. Este cálculo deviene ley, dice el Ateniense, cuando se establece como “dogma común de la ciudad” (644d-e). En este pasaje se cuenta el mito del hombre como “marioneta” divina, imagen cuyo carácter de defensa ya hemos ilustrado (I §47). La “ley común del Estado” es definida como “la áurea y sagrada atracción (*agōgḗ*) del razonamiento” (645a), la que todo individuo debe de seguir renunciando a las otras “cuerdas o tendones” (dolor y placer) que nos arrastran como una “marioneta” o “juguete” del dios. Así pues, la ciudad deberá hacer suyo este *nómos-lógos*, tras haberlo recibido por “un dios o un hombre divino” (645b-c). En otro pasaje, el Ateniense dice que la educación consiste en “la atracción y conducción” (*holké te kai agōgḗ*) de los niños “hasta el *lógos*<sup>188</sup> declarado justo con base en la ley” (*pròs tôn hypò tou nómou lógon orthón*), es decir, en el juicio “de los más aptos y de los más ancianos” (II 659d). En el libro IV, tras haber contado el mito de Cronos, el Ateniense afirma que es nuestro deber tratar de imitar la vida a la que se alude en el mito con todos medios posible de manera privada y pública, “denominando ley a la distribución que realice la *inteligencia*” (*toû nou dianomḗ*, 714a).<sup>189</sup> La ley inspirada en la razón divina se caracteriza aquí por una cierta acentuación nostálgica mítico-pastoral (I §43) y se enfatiza, asimismo, el aspecto distributivo, otra característica importante del *nómos*, en particular en relación con la repartición originaria de la tierra como acto fundador de la comunidad política.<sup>190</sup> En las *Leyes*, hay otros pasajes donde se afirma el nexo normativo entre la ley, la razón divina y, a menudo, la misma naturaleza.<sup>191</sup> La divina razón que es inherente a la ley la

<sup>188</sup> Lisi traduce aquí *lógos* como “definición”.

<sup>189</sup> Lisi traduce aquí *noûs* como “intelecto”.

<sup>190</sup> La repartición de la tierra y su consagración divina es el acto fundador de la ciudad Magnesia. Ver, por ejemplo, IV 714a pass.; V 737c ss; VI 771d pass. Cf. También Lisi, Vol. 1, p. 414, n. 55. Sobre el *nómos* como repartición originaria de la tierra, la referencia obligatoria es Schmitt 1977 (1950).

<sup>191</sup> En VIII 835e se afirma que la razón (*lógos*), en su intento de combatir los deseos, busca devenir ley (*nómos*), que es como decir que *nómos* y *phýsis* coinciden (como, por ejemplo, en las leyes contra el incesto, 838a ss); en IX 875c-d, se afirma que *nómos* y *táxis* nunca son superiores a *epistēmē*, pues no es justo (*thémis*)

transforma en una defensa religiosa. Con base en la ley como razón divina el legislador no sólo hace las normas contemplando al divino *noûs* que gobierna el universo, sino que además el intérprete las estudia, y discrimina entre buenas y malas, para reconectarse con la originaria intención del legislador.<sup>192</sup>

54. [Totalidad de la ley.] Es preciso subrayar ahora que, de esta identificación normativa de la ley con la razón divina, inherente al orden cósmico, se desprende finalmente el carácter sistemático del derecho platónico. A partir de esta base firme, la ley puede hacerse virtualmente tan amplia como la sociedad misma es, incluso, envolver el conjunto de todas las interacciones, públicas y privadas, sin por eso dejar de ser un sistema coherente, compacto y unificado. En efecto, el legislador de Magnesia cuida cada posible aspecto de la vida de la ciudad y de sus miembros,<sup>193</sup> así como al dios no se le escapa ni un sólo detalle de todo lo que ocurre en el universo: la acción del primero, como ya vimos, es un doble de la *epiméleia* del segundo. Esta extensión, a la luz de su vocación sistemático-unitaria y de su fundamento divino, define la ley platónica como *substancial* y *total*. El aspecto sistemático funciona de tal manera que la complejidad legislativa (su aumento de extensión) no compromete el carácter unitario

---

que la inteligencia (*noûs*) obedezca a nada ni sea esclava, sino que debe gobernar todas las cosas”; en X 890b/d, Clinias dice que es un deber del legislador afirmar, “elevando toda su voz”, que los dioses existen, “de acuerdo con la antigua ley” (o “tal cual la ley determina”), y que “existen por naturaleza y no son inferiores a la naturaleza, si realmente son progenie de la inteligencia según la definición (*lógos*) correcta”; en varios pasajes se hace hincapié en el nexo etimológico entre *nómos* y *noûs* (IV 714e, VIII 836e, XII 957c).<sup>192</sup> El Ateniense, dice Clinias, habla como un adivino (*katháper mántis*) en su exégesis de la ley cretense (I 634e-635a), reconectándose de manera excelente a la disposición mental (*diánoia*) del legislador originario a pesar de la gran distancia temporal. En varios pasajes (I 630e ss, 631a, 632e, IV 705e-706a, 717a) se aclara que el eje de la hermenéutica jurídica consiste en relacionar la norma con los aspectos (*eidē*) de la virtud (los bienes) y a la luz del *noûs*, viendo cuales normas llevan hacia el fin supremo y cuales no lo hacen. Un caso en el que *nómos* y *lógos* no coinciden se encuentra en los amores contra *phýsis* (836d pass.). La ley es, entonces, rechazada. La interpretación de las leyes parece atribuida sólo a los ancianos, según el modelo cretense, que refieren privadamente a los magistrados (634e). Toda crítica, además, debe ser conducida con benevolencia y con gran escrúpulo (*bebaiōs*, 635b), cada *epitéduema* debe ser considerado en detalle y con *orthē méthodos* (638b-e). Hay que evitar rechazos generales de sistemas normativos enteros: el análisis va conducido según aspectos particulares y limitados.

<sup>193</sup> Varios pasajes insisten sobre la necesidad de no descuidar ningún aspecto de la vida de los ciudadanos: e.g. V 746e pass., VI 780a, VII 788a-c, 790b. Un énfasis particular recae en los asuntos de carácter privado: no existen asuntos privados que no se encuentren enmarcados normativamente con el máximo escrúpulo. Sustraer lo privado de la oscuridad, sacarlo a la luz pública, es el imperativo del Ateniense en relación a la segregación doméstica de las mujeres (VI §780e ss, VII 804d ss).

(simplificado y cerrado) de su significado global, es decir, no compromete su función como defensa mental. La ley no extiende su campo de aplicación adecuándose al aumento de la complejidad social, sino, al contrario, es concebida como un mecanismo para neutralizarla o reducirla.<sup>194</sup>

La totalidad de la ley no significa, sin embargo, una indiscriminada proliferación de normas escritas. Platón muestra una vez más su preferencia para las costumbres, los *ágrapha nómina*, dejando que la formalización escrita intervenga sólo en ámbitos especiales o en circunstancias críticas.<sup>195</sup> El *nómos* platónico muestra así ser concebido en gran medida como una gemación

---

<sup>194</sup> La teoría platónica (y aristotélica) del Estado se basa en el control de la diferenciación social y de los consecuentes procesos de individualización. Literalmente, no se deja al Estado crecer ni expandirse más allá de un cierto límite estructural, donde la ciudad empezaría a perder su unidad substancial. Por esta razón, hay límites muy estrictos impuestos sobre el aumento de la producción y de la riqueza, las actividades mercantiles (en particular por vía marítima), la circulación monetaria, la proyección exterior de la potencia, el número y la movilidad de la población. Por eso la base social del Estado es agraria y excluye la propiedad privada de la tierra. Sin duda alguna, para emplear la noción de Karl Popper, este sistema corresponde a una sociedad cerrada (2006, cap. 6). En los términos de Andrade Sánchez (2003) podría hablarse de un Estado totalitario o globalizador (p. 56 s). El derecho, en Platón, corresponde a esta tarea limitadora en varias formas: le otorga un significado sagrado y, al mismo tiempo, la sanciona como imprescindible para la supervivencia moral y material de la comunidad (por ejemplo, sanciona como divina la propiedad comunitaria de la tierra y hace depender el Estado de la inalienabilidad de los lotes familiares asignados al momento de la *dianomé* originaria). En las *Leyes*, aunque se acentúa la autorregulación social y exista un alto grado de descentralización institucional (coherente con el modelo democrático-moderado, en el que la obra se inspira), la jerarquización permanece igual que en otras obras como la *República* y el *Político*. Es así que el principio de solidaridad (*philia*) se subordina al principio del mando (*arkhē*) y este último al principio de razón. En el espacio de una breve nota no es posible ilustrar detalladamente la acción de estos principios. Su orden jerárquico, sin embargo, constituye el eje fundamental del Estado platónico.

<sup>195</sup> El *nómos*, en este caso, adquiere su típico aspecto tradicional, donde religión, política y derecho se complican hasta llegar a ser literalmente indistinguibles (sobre las implicaciones político-rituales del verbo *nomízein*, c.f. Vegetti 1993, p. 293). Se trata sin embargo de una autoridad tradicional (Weber) con características *sui generis*; por ejemplo, mientras hay un nivel muy bajo de personalización, recibe la importancia relativa de aspectos legales-rationales. El tradicionalismo platónico se basa sobre el principio *ēthos dià ēthos* (Lg. VII 792e; R. II 377a-b), que será recibido también por Aristóteles (ver infra, II §82). El carácter individual se desarrolla a través de los buenos hábitos sancionados por la comunidad y su tradición. En VII 793a-d se encuentra el pasaje más importante de la obra sobre la importancia de costumbres y leyes no escritas (*ágrapha nómina*, *pátrioi nómoi*, *archaia nómina*, etc.). En estos, dice el Ateniense, consiste la parte más consistente e importante de la legislación de un Estado, pues constituyen sus nexos invisibles y apoyos morales (*desmoí* y *ereísmata*). Guglielmo Ferrero los llamaba “genii invisibili della città” (1946). Alain Caillé la define como la esfera de la legitimidad (1988, 1995). Estas normas están en el medio de las leyes positivas (escritas) y las tienen envidias-envueltas (*perikalýpsonta*). Sin en este sostén la *politeía* se derrumba. El principio es mencionado muchas veces en las *Leyes*. En seguida, recordaremos sólo unos pocos ejemplos: antes de reconocer la independencia de Magnesia, es necesario que sus ciudadanos hayan interiorizado la ley, es decir que la ley se haya vuelto para ellos costumbre (VI 752b-c); sobre la procreación y la conducta sexual se consideran suficientes costumbres y mecanismos de auto-control social: buena fama (*eudókimos*) y honor (*timē*) para los que cumplen, lo contrario para los que no cumplen (784e-785a.); *ágrapha nómina* son todas las normas sobre la *trophē* y *paideía* de los hijos expuestas en VII 788a-793a. La educación de los niños en los primeros tres años de vida, por ejemplo, hace hincapié en la formación del carácter mediante las buenas costumbres e, incluso, antes del parto es necesario que la madre viva con moderación y serenidad (792d-e). Este principio tradicional, en Platón (y en Aristóteles), queda estrictamente asociado con

del *éthos* comunitario. Las *Leyes* muestran una tendencia muy pronunciada a llevar a cabo una síntesis (un compromiso) entre definición racionalista y definición tradicionalista del *nómos*. Podría decirse, empleando un léxico hegeliano, que el Ateniense busca lo racional en lo real. Por el lo, trata de enfatizar, siempre que es posible, que lo universal se encuentra o puede efectivament e incorporado en las normas tradicionales y en las costumbres de constituciones concretas (Atenas en particular). En ninguna otra obra platónica la ética racional platónica busca definirse de manera tan deliberada como *eticidad* (*Sittlichkeit*). A veces, sin embargo, se genera una fuerte tensión en el corazón del *nómos* platónico, entre la fuerza de la ley-razón y el derecho de la fuerza (I §64).

55. [*Mè kineîn*.<sup>196</sup>] Que la ley tenga la función de una defensa religiosa lo confirma además el dogma de su inmutabilidad. La legislación, desde el punto de vista del Ateniense, consiste sin duda alguna en un proceso de reajuste gradual y de adecuación a la particularidad,<sup>197</sup> pero lo que, en realidad, define como tal una ley es la obtención del estatus de una inmutable perfección.

---

el motivo del justo medio: el *éthos* que plasma la buena personalidad del ciudadano enseña la vía mediana, el *mésos*, que es la condición del dios (792d) y tiene que ser aprendido desde la temprana infancia (793a-b). El lector recordará que la *medietas*, en Platón, es también una noción cardinal de la métrica (§15). El tradicionalismo platónico se junta en este punto con su utilitarismo racionalista. La prudencia sugiere la no proliferación de leyes escritas: conforme la norma se formaliza, se hace también más evidente la trasgresión y con eso se desvalúa la dignidad de la ley (VII 788b). En el ámbito de la conducta sexual, por ejemplo, se dice que normas formales deben ser establecidas sólo cuando la mayoría de la población se muestra desordenada al respecto (785a). La preferencia para las leyes no escritas se manifiesta también en la *República* (IV 425b-s). Sócrates considera la proliferación de normas escritas como un síntoma de enfermedad y la asimila a la vida del enfermo, el cual vive gracias a los medicamentos sin querer cambiar su *diáita*.

<sup>196</sup> El *mè kineîn tà akínēta/takinēta* es un proverbio que la tradición atribuye a Solón. En las *Leyes* lo encontramos mencionado varias veces, por ejemplo en III 684e (en sentido negativo, pues se refiere a la imposibilidad de modificar el patrimonio de los privados y realizar una reforma agraria igualitaria), VIII 843a (santidad de las lindes), XI 913b (inviolabilidad de algo que pertenece a otros). Cf. también Tht. 181a, donde la expresión sirve para denotar a los partidarios de la doctrina heraclitea.

<sup>197</sup> La prueba más evidente de este gradualismo la leemos en VI 769a-771a. La obra del legislador es equiparada a la de un pintor, que parece nunca acabar y sigue siendo perfeccionada en el tiempo. Análoga, dice el Ateniense, es la intención (*boulēma*) del legislador. La única limitante que pone es el mantenimiento de la finalidad o rigidez del legislador: esta se anuncia con el constructo verbal típico (*pròs/eis taúta blépein*), que en Platón es siempre el marcador de una referencia a lo *upper-level* normativo, en el caso de las *Leyes* a la virtud perfecta. De esta manera se alude también a la inmovilidad. En Lg. XII 957b, se emplea la expresión “probar [la ley] con experiencias” (*taís empeiríais diabasanízein*) para denotar la fase experimental de la ley. Sobre la necesidad de modificar la ley y subordinarla a la inteligencia de la situación, cf. también Plt. 294b-c. La división entre *upper-* y *lower-level* es de Thesleff (2009, p. 383 ss). Sobre el constructo *pròs/eis taúta blépein*, ver, por ejemplo, Górgemanns, cit. p. 90.

No se trata de un *pour parler*, sino de una característica substancial de la ley, que, con toda probabilidad, implicaba a algún tipo de sanción religiosa formal o ceremonia pública.<sup>198</sup> La inmutabilidad como finalidad de la ley es evocada varias veces en el texto, por ejemplo en relación a sujetos como número de lotes (V 741a-b, IX 855a), fiestas (VI 772c), cantos y danzas (VII 816c), acusaciones y denuncias (VIII 846c), procedimientos judiciales (XII 957b). En este sentido, las costumbres egipcias son elogiadas dos veces, en relación a las leyes musicales (II 656d ss) y al arte del sacrificio (VII 799a ss). Por último, el organismo que proporciona a las leyes y al conjunto constitucional la fuerza de la inmutabilidad (*ametástrophon dýnamín*, XII 960d) es el Consejo nocturno, es decir la manifestación institucional por excelencia de la defensa mental. Este Consejo es definido como el ancla (*ánkyra*) de la ciudad, su baluarte (*sōtēria*, 960b/c, 961c; *phylaktērion*, 962c; *phylakē*, 964d).

La noción de inmutabilidad es sin duda el reflejo de un temor religioso a la innovación (*kainotomeîn*, *neōterízein*) y al cambio (*metabolē*) que caracteriza la especulación platónica a varios niveles, no sólo jurídico y político, sino metafísico, estético, psicológico y hasta fisiológico. En las *Leyes*, por ejemplo, se afirma que una cultura abierta a la innovación corrompe los caracteres (*éthē*) de los jóvenes y produce el desprecio de lo antiguo (*tò pségesthai tēn arkhaiótēta*, VII 797d ss). Se trata de un hábito que hay que instilar desde la infancia: la tranquilidad (*hēsychía*) del Estado, dice el Ateniense, depende de la existencia de juegos infantiles estables (íbid.). Preocupaciones análogas determinan las normas sobre los viajes (XII 949e ss). En el pasaje se establece un fuerte nexo entre el amor a la innovación y el comercio por mar, que confirma la postura anti-marítima de toda la obra.\* Son sólo unos pocos ejemplos, que evidencian que lo que se teme no son ni el cambio ni el movimiento como tales, sino el

---

<sup>198</sup> La sanción de inmutabilidad podría tener alguna relación con la consagración pública de una creencia (*kathierôsai*), a la cual en las *Leyes* el Ateniense se refiere en muchas ocasiones. Las más significativas se encuentran en II 657b y VII 799a (arte egipcio del sacrificio), VII 813a y 816c (sanción religiosa de los cantos), VIII 838c (creación de una opinión común, *phēmē*, contra la ilegalidad erótica). En VII 809b, se dice de las tradiciones musicales que son *eklektēa kai epanorthōtēa kai kathierōtēa*, i.e. hay que escoger entre ellas, rectificarlas y consagrarlas. El nexo entre consagración pública e inmutabilidad es explícito en VII 816c.

\* Sobre la metáfora y la realidad del mar en Platón, ver Montanari 2017a.

hecho de que ocurran irracionalmente y sin dirigirse hacia un orden superior, de lo peor a lo mejor: “un cambio, excepto en el caso de las cosas malas, es lo más peligroso que hay” (VII 797d). Aristóteles mostrará todo su desacuerdo con esta noción de la inmutabilidad jurídica.<sup>199</sup>

Se añade, además, que el estatus de la inmutabilidad genera el miedo y la veneración a la ley (*sébetai kai phobeítai*, 798b), una disposición emotiva que falta por completo en las culturas políticas más ab iertas. En es te ú ltimo p asaje s e es tablece m uy cl aramente el n exo en tre autoridad t radicional ( el “ eterno a yer” w eberiano) y r eligiosidad. Que l eyes d eclaradas inmutables puedan ser modificadas es una eventualidad remota, pero posible: sin embargo no sólo se requiere la unanimidad de toda la comunidad, magistrados y pueblos, sino también la sanción positiva por parte de la autoridad religiosa, es decir “todos los oráculos” (VI 772c-d).<sup>200</sup>

56. [*Nómos-ōidē*.] “Nómos”, e n l as *Leyes*, s ignifica no s ólo l ey, e scrita o no e scrita, s ino también norma (o canón) musical. Los *nómoi*, nos recuerda el Ateniense, eran el quinto tipo de canción o forma musical antigua, acompañado por la cetra (*kitharōidikoí*, III 700b). En el pasaje sobre l a función de l os p r oemios ( IV 722c -723b, 734e ), e l Ateniense e mplea l a p alabra *proómion* en el sentido musical, como prelude al cual le toca producir una especie de “ataque” (*epikheírēsis*) musical antes de empezar con la exposición de la ley en sentido estricto, según

---

<sup>199</sup> La noción del cambio, y en último análisis del movimiento, es central en Platón. A nivel lógico-metafísico (es decir, en un nivel normativo muy sofisticado), la posición platónica representa un esfuerzo para superar al monismo lógico de Parménides y de la escuela eleática. Sin embargo, mor debajo del nivel normativo, más cerca del sentido común, existe en Platón un sentimiento agudo del devenir, contra el cual el filósofo intenta oponer sus defensas. En un famoso pasaje del *Político* (294b), el Extranjero plantea con toda claridad la radical inestabilidad de toda cosa humana (*mēdepote mēden hēsychian ékhein*) y por eso, añade, la ley tiene que ser subordinada a la inteligencia, pues de otra forma sería “como hombre terco e ignorante” (*hōsper tinà ánthrōpon authádē kai amathē*, 294b-c). El libro III de las *Leyes* empieza con el asombro que suscita la contemplación de la enorme extensión de la historia humana: “la ilimitada extensión del tiempo” (*khronou mēkos te kai apeiria*), un tiempo “ilimitado e incalculable” (*apletón ti kai amēkhanon*). La más extraordinaria representación de esta inestabilidad de todas las cosas mortales, sin embargo, se encuentra en el *Simposio* (207b-208d). Los intentos de elaborar una teoría de las categorías y de los principios supremos (ser y no-ser, diferencia y alteridad; limitado e ilimitado, etc.) son concebidos justamente con el fin de explicar el cambio y e l movimiento, a tribuyéndole una r ealidad e sencial, no i lusoria, y c on e so t ambién una f unción racionalmente definida, es decir, un s entido cierto (cf. supra, I §9, e strategia de confinamiento). Sobre la “revalorización lógica del movimiento” en Platón, cf. Görgemanns, cit. p. 101 ss.

<sup>200</sup> En la *Política*, Aristóteles critica explícitamente la inmutabilidad de las leyes (Pol. II 7.1267b 22).

lo que ocurre con los antiguos *nómoi*-canciones.<sup>201</sup> A los proemios-preludios queda en general atribuida la función de encantar (*epáidein*) el alma y persuadirla (*peíthein*) suavemente a la obediencia de la ley-canción. En VII 799e-800a parece finalmente entender que no se trata de una simple comparación, sino de una verdadera transformación de la ley en canto (*nómous tàs oídàs hēmín gegonénai*): la propuesta del Ateniense es que las leyes que se expresan en forma poético-musical sean cantadas. Una vez más la canción tradicional sirve para valorizar la posición normativa del Ateniense, pero, al mismo tiempo, éste subraya la superioridad de la perspectiva filosófica: hay que hacer como los antiguos, *aunque* estos los hiciesen como en sueño o por adivinación (800a). Por esta misma razón no es raro encontrar pasajes en que el legislador figura como inspirador y colaborador de los poetas y donde él mismo aparece como poeta (e.g. IV 723b/d, VII 811c ss, 817a-d, IX 858c ss, XII 957d, 964b-c). La palabra legislador tiene aquí un sentido general e incluye también a los *nomphylakes*, los guardianes de las leyes encargados de conservarlas y perfeccionarlas tras la muerte del legislador (VI 769a-771a).

57. No podemos omitir un comentario, aunque sea breve, respecto a la manera en que el Ateniense coloca el contenido de la ley, la defensa religiosa, en el marco de una forma artística, la música, que en Platón también se caracteriza por ser una peligrosa amenaza. El Ateniense lo define como el problema de la música (*tò perì tèn mousikèn khalepón*, 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 deastrosos.<sup>202</sup>

Existe una tendencia natural en la música que lleva al divorcio gradual entre sonido y palabra,

---

<sup>201</sup> Cf. Lisi, Vol. 1, pp. 387-8, notas 98 y 99.

<sup>202</sup> 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 hasta la separación entre elemento sonoro y significado. Los pasajes más importantes son R. II-III y Lg. II 669b ss, III 700a ss, VII 799e ss, 817a ss. Lamentablemente, en este trabajo no hay espacio suficiente para analizar estas cuestiones con la atención necesaria, así que nos permitimos dirigir al lector a Montanari 2015 (cap. 6, pp. 170-2). Un análisis más detallado del problema puede leerse en Gentili 1983 (p. 34 ss).

sonoridad y discurso, flujo irracional de estados sentimentales y comunicación de un contenido racionalmente establecido. La ley queda firmemente anclada a formas musicales arcaicas (como los *kitharōidikoí*) que deberían ponerla al abrigo de este riesgo, pero el riesgo queda inmanente al mismo medio, el soporte sonoro del significado, del cual es necesario contener cualquier impulso a la autonomía. La defensa mental que se instituye con la ley tiene, entonces, también esta otra significación: la de neutralizar o limitar de manera estrictamente funcional la tendencia musical de resolverse en una búsqueda del puro y simple placer estético y en el espectáculo del virtuosismo (*thaumatourgía*).

### ***Grietas en las defensas mayores***

58. [Libertad como indeterminación.] En el marco de estas defensas integrales (I §45, 47, 48, 49) la libertad es sentida como un peligro. Las representaciones del orden cósmico, del hombre títere, de la ley y de la divina presciencia cierran el paso, normativamente hablando, a la libertad. Si intentamos dar un sentido analítico viable a la palabra libertad, es decir, un significado libre de toda sobrecarga normativa y metafísica, al final, ésta no podrá denotar más que nuestra intuición de la indeterminación de la acción humana, a saber, el hecho de que, al pensarla, esta se nos manifiesta intuitivamente como inherentemente adaptable, abierta a la posibilidad y a la transformación, puesto que percibe a su entorno de manera compleja y con un agudo sentimiento del riesgo. Esta abertura radical, junto con su razón de ser biológica, es, o puede ser, perturbadora. Ahora bien, cuando una norma filosófica o religiosa neutraliza la indeterminación no intenta hacer otra cosa que instituir una defensa mental contra nuestra hiperdesarrollada percepción de la complejidad ambiental –una percepción inflada que, nos guste o no, parece ser una característica biológica peculiar de nuestra especie y, en circunstancias críticas, puede incluso constituir su más valiosa ventaja evolutiva. También la producción de defensas normativas tiene relevancia, pues si la norma intenta neutralizar la indeterminación, es debido a que la conciencia de la complejidad ambiental puede producir, y de hecho produce,

ansiedad, alarma, pánico, es decir, estrés y eventualmente desesperación. Por el contrario, la simplificación, entendida como una ordenada y plausible reducción mental de la complejidad, reanima al actor y lo pone en un estado mental de mayor equilibrio y satisfacción (I §1, 51). Vivir *normalmente* en la plena conciencia de nuestra vulnerabilidad es, a final de cuentas, algo sin duda muy penoso. En las representaciones cerradas, sean de carácter mítico, filosófico o científico, la libertad es una amenaza porque reintroduce en un sistema cerrado y controlado la conciencia de la *indeterminación* (y con eso una abertura radical a la posibilidad), aumentando así hasta un punto intolerable la turbulencia en el orden postizo que estas representaciones instituyen. Permitir un exceso de libertad en la representación llevaría la defensa mental a la destrucción, así como al interior de un organismo viviente el exceso de entropía lleva a la muerte.

58B. Desde el punto de vista cognitivista, el ‘libre albedrío’ puede significar formular la hipótesis, como hace Francis Crick, “that there is a part of the brain that is concerned with planning future actions” (Geertz 2004, p. 312). Implica también la sensación de que, de alguna manera, ‘estamos al timón’ de nuestras acciones, que somos responsables y conscientes de lo que hacemos y decidimos. Creer en esta idea puede revelarse muy útil desde el punto de vista práctico y pragmático, pero resulta bastante problemático no sólo a la luz del psicoanálisis tradicional, sino también con base en las ciencias cognitivas actuales, que conciben los procesos conscientes como una mínima parte –la punta del iceberg– de una larga y complicada serie de operaciones que nuestra mente cumple *por default* y de manera invisible. El inconsciente puede ser descrito como un mayordomo, un “mental butler” que se encarga de llevar a cabo una infinidad de operaciones ordinarias ahorrando a nuestra conciencia tiempo y energías preciosas (Fine 2006, cap. 6), o también como la planta baja de una casa señorial, donde, como en Pemberley, la finca de la novela de Jane Austen, se mueve una compleja jerarquía de distintos sirvientes y especialistas, cada uno con sus propias tareas y competencias, cuya acción

coordinada permite el gobierno eficiente de la casa (Boyer 2002, cap. 3). Estas comparaciones captan aspectos sin duda importantes, pero pueden producir la impresión equivocada de que la conciencia, pese a su limitada dimensión operativa, está efectivamente al mando de todo el sistema, que el vasto hormiguero que se mueve en la planta baja tiene el único propósito de servir dócilmente a su amo. En realidad, las cosas no son tan simples.

El inconsciente no puede ser representado como un simple ‘brazo’ que coadyuva la conciencia de una manera tan silenciosa como fiel. Normalmente, al contrario, es él que la influencia, la condiciona y la dirige en formas tan variadas como desapercibidas. De acuerdo con la “self-perception theory”, se ha argumentado que las razones de nuestro comportamiento son en realidad un misterio para nosotros (Bern 1972) y que nuestras palabras dicen más de lo que efectivamente sabemos acerca de nuestras motivaciones (Nisbet, Wilson 1977). Con base en los experimentos de Benjamin Libet, se puede incluso llegar a plantear la hipótesis del inconsciente como el “secret commander” de nuestros procesos conscientes, hasta de nuestras intenciones y decisiones aparentemente más inocuas y sencillas (Fine, cit. p. 144 s s; Libet 1985). Ante hipótesis tan inquietantes es comprensible que se vuelva a plantear la cuestión clásica del libre albedrío. Asimismo, pero, es inevitable que la cuestión no nos lleve a ningún lado si es que la enfrentamos de una manera determinista y normativa. El libre albedrío no puede ser mucho más que una idea regulativa, desde el punto de vista moral, y aproximada, desde el punto de vista analítico. Aun así, queda una idea de gran valor práctico y teórico, puesto que hunde sus raíces en una actividad normal y continua de nuestra mente, con su flexibilidad, su abertura ante las posibilidades, su disposición para hacer planes futuros y defendernos de la incertidumbre, de la contingencia. Sin embargo, una vez que la apartamos de esta indeterminación para afirmarla o negarla de manera dogmática, la noción de libertad deja de reflejar la complejidad de nuestra realidad mental y existencial.

Estas simplificaciones dogmáticas producen nociones “theologically correct”, que pueden confortarnos e incluso mover nuestras pasiones morales mediante la fuerza de la ideología,

pero, con ellas, la noción de libertad pierde toda posible utilidad analítica y, además, se aleja de su intuitiva, valiosa flexibilidad práctica. En realidad, el pensamiento, por lo menos en su modalidad “on-line”, es de cir cuando no actúa, no puede prescindir de la utilidad de esta intuición de sí mismo como ser indeterminado. De ahí que la libertad, eliminada o absolutizada por un *partis pris* de carácter teológico, vuelve a hacer oír con fuerza su presencia y sus razones. Pese a toda decisión normativa, las dos voces, libertad como indeterminación y como norma teológica, no se eliminan recíprocamente, sino coexisten y se suplementan paradójicamente.

59. [Libertad y temor.] En Platón existe la percepción de una irreducible turbulencia ambiental, que la norma de su discurso intenta continuamente neutralizar o controlar. Sus personajes, por ejemplo, la delimita, funcionalmente aplicándole las etiquetas de deseo, pasión, agresividad, eros (y otras), la explican con la influencia del *lócorpóreo* (en último análisis, con la irracionalidad del principio material) y a menudo, finalmente, hacen caer sobre ella todo el peso del reproche y del estigma religioso. De esta manera, la defensa cumple con su tarea, pues, en detrimento del espesor analítico, convierte el desorden en orden. Con eso, además, una cierta ambigüedad se descarga sobre el significado de las palabras. El campo semántico del término libertad (*eleuthería, eleútheros*), por ejemplo, se amplía hasta comprender valoraciones diametralmente opuestas, negativas y positivas. Por un lado, libertad significa la peligrosa desvergüenza moral (*anaiskhyntía*), productora de anarquía política e ilegalidad (*paranomía*), a la que se opone la buena sumisión (*douleía*), el temor a dios y a las leyes. Por otro lado, la libertad sigue distinguiendo positivamente al griego de los bárbaros, de los grandes reinos asiáticos, pero siempre y cuando sea acompañada de un cierto miedo que modera sus impulsos extremos. Podemos decir, entonces, que la libertad es buena sólo hasta cierto punto –mientras se conserva subordinada al “temor” (*phóbos, déos, aidós-aiskhynē*). Es éste, con toda probabilidad, el mensaje que Platón quiere filtrar en el gran esbozo de filosofía de la historia que nos presenta en el libro III de las *Leyes*. Lo anterior podría resumirse en la fórmula *hês*

[*aidoûs*] *ho deilòs eleútheros kai áphobos*, “malo es aquél que se sienta libre del temor religioso y sin miedo” (699c), lo cual es sin duda una extraordinaria y lapidaria definición platónica del sentimiento religioso. Parafraseando a James, diríamos que la libertad no hace daño mientras el temor religioso siga teniéndola bajo control y bien amarrada. Si la norma establece que a la libertad *debe* siempre acompañarla el miedo, es porque en lo que sentimos bajo la noción de ‘libertad’ hay algo que inquieta y produce ansiedad –un riesgo extremo.

60. [La libertad imposible.] Sin embargo, bajo la superficie aparentemente segura y tranquila de sus racionalizaciones normativas, la libertad hace oír su presencia de manera más profunda y desestabilizadora. Tomemos como ejemplo el ya comentado pasaje sobre la *díkē theôn*, en el libro X de las *Leyes*. Sin lugar a duda, este pasaje muestra que no sólo el hombre no es libre en el cosmos, sino que no existe en absoluto espacio alguno para la libertad. El papel de las partes (*mérē*) ya ha sido asignado y éstas no tienen margen de decisión:

...el que cuida el universo tiene todas las cosas ordenadas para la salvación y la virtud del conjunto, de modo que también cada parte de la multiplicidad padece y hace en lo posible lo que le es conveniente. A cada una de ellas se le han establecidos jefes que dirigen continuamente lo que deben sufrir y hacer hasta el mínimo detalle y hacen cumplir la finalidad del universo hasta el último rincón... (903b).<sup>203</sup>

Las imágenes de la “ley del destino” (904c) y de la “*díkē theôn*” (904e) no hacen más que repetir esta misma idea-visión, añadiendo algunos detalles y soldando, en una misma circularidad sin escape, psicología, cosmología y escatología: acciones buenas y malas, movimientos cósmicos según la superficie y la profundidad, premios y castigos en el más allá, todos significan una misma cosa, se traslapan y definen recíprocamente. Sin embargo, por sorprendente que pueda ser en este contexto totalmente cerrado y rigurosamente predeterminado, la libre decisión del

---

<sup>203</sup> Trad. de Lisi, Vol. 2, p. 224.

individuo logra obtener un espacio efímero y paradójico. El pasaje es difícil, no podría ser de otro modo, y hay que citarlo en griego. Nuestro “rey”, dice el Ateniense,

μεμηχάνηται δὴ πρὸς πᾶν τοῦτο τὸ ποῖόν τι γιγνόμενον ἀεὶ ποῖαν ἔδραν δεῖ μεταλαμβάνον οἰκίζεσθαι καὶ τίνας ποτὲ τόπους· τῆς δὲ γενέσεως τοῦ ποίου τινὸς ἀφῆκε ταῖς βουλήσεσιν ἐκάστων ἡμῶν τὰς αἰτίας. ὅπη γὰρ ἂν ἐπιθυμῆ καὶ ὁποῖός τις ὦν τὴν ψυχὴν, ταύτη σχεδὸν ἐκάστοτε καὶ τοιοῦτος γίγνεται ἅπας ἡμῶν ὡς τὸ πολὺ.<sup>204</sup>

En otras palabras, el Demiurgo decide qué condición (*tò poion*) adquiere cada ente que se ha generado, qué sitio (*hédran*) habita y qué lugares (*tópous*) ocupa. A las voluntades de los hombres deja las causas (*taîs boulēsesin... tàs aitías*) que nos hacen llegar a ser en una determinada condición. Sobre estas causas, aparentemente, somos nosotros quienes decidimos. La idea de la libertad como indeterminación es conservada. Pero, ¿de verdad decidimos a propósito libremente? La segunda parte del texto no parece expresar la misma opinión. Tras haber afirmado el papel de nuestra voluntad, el Ateniense da la idea de no querer concebirla como libre, quitando cualquier traza de indeterminación: “cada uno de nosotros –nos dice– llega a ser tal como desea”, es decir “tal como uno es en su propia alma”. La puerta que parecía estar a punto de abrirse para dejar entrar la indeterminación, permanece cerrada, dejándonos con una voluntad (*boulēsis*) que en realidad no tiene ningún contenido propio, pues está ya enteramente predeterminada.<sup>205</sup> La libertad apenas acaba de ser afirmada libre, pero la simple mención de

---

<sup>204</sup> 904b-c, ed. Burnet, Oxonii 1907. La traducción más límpida la ofrece Mayhew: “he has designed, with a view to this universe, that when a certain sort [of person] comes into being, it must always take a certain place and reside in certain locations. But he leaves the cause for the coming to be of each particular sort of person to the will of each of us. For as one desires, and as one is with respect to soul, so (pretty much in every case) is the sort of person each of us becomes, for the most part” (cit. p. 36). Lisi traduce: “ideó para nuestro universo a qué sede debe de ser enviada a habitar cada cosa cuando nace según con qué características, cuando cambia y a qué lugares. Dejó los actos de la voluntad de cada uno de nosotros, las causas del llegar a ser de una cierta forma. En efecto, cada uno de nosotros, por lo general, llega a ser casi siempre tal como deseara ser por tener también un alma de una determinada cualidad” (Vol. 2, p. 226).

<sup>205</sup> Algo parecido ocurre en el famoso pasaje final del mito de Er (R. X 617d-621b). Las almas han expiado sus culpas y recibidos sus premios, en la medida de un decuplo en ambos casos (614c-616b). Para las culpas más graves esto significa una expiación de mil años. Tras haber recibido sus merecidos premios o castigos, las almas vuelven al mismo llano donde habían sido juzgadas. Se quedan en este lugar por una semana, recordando lo que han padecido, luego se encaminan hacia el lugar donde contemplan el eje del mundo, el alma cósmica, representado en la forma de un huso que gira sobre las rodillas de *Anánkē*, alrededor de la que se sientan sus hijas, las tres Moiras, Láquesis, Cloto y Atropo. En este lugar las almas son llamadas a elegir

esta libertad ha evocado inmediatamente el espectro de la indeterminación, que ha sido prontamente neutralizado. *Si yo fuera libre de ser lo que deseo*, es decir si mi voluntad fuera indeterminada y abierta a la posibilidad, podría efectivamente llegar a ser diferente de lo que soy y, con eso, también podría decir que mi voluntad es la causa de lo que llego a ser. Pero el Ateniense no puede ni siquiera pensar en esta posibilidad, pues, para él, por el contrario, es imperativo pensar *que yo deseo lo que ya soy*, es decir que la manera en que soy predetermina mi voluntad, así que mi posición en el cosmos está destinada a no cambiar nunca. Finalmente, si cambiara, habría sido mi voluntad a determinar la nueva condición, quitándole este derecho exclusivo a la divina naturaleza, a la divinidad, al Demiurgo.

60B. [La libertad del dios.] Es ahora importante observar los adverbios que aparecen en el pasaje anteriormente citado: “cada uno de nosotros –nos dice el Ateniense– llega a ser casi siempre (*skhedòn ekástote*) tal como desea y tal como uno es en su propia alma, por lo general (*hōs tò poly*)”. ¿Qué quieren decir estas locuciones adverbiales? Evidentemente, nos dejan vislumbrar una muy remota excepción a la norma. Sería fácil, correcto y tentador concluir que, con base en la norma del discurso, simplemente no hay espacio para excepciones y, con eso, fórmulas del tipo “casi siempre” y “por lo general” no tendrían ningún sentido funcional. Una excepción, aunque remotísima, significaría admitir algo terrible: que existe un ‘hueco’ en el cuidado del dios, que la justicia divina es imperfecta, que la presciencia del dios falla en un punto. Por esta vía, volveríamos a dejar pasar el espectro de la indeterminación y del ateísmo.

---

las nuevas vidas, en las que pronto reencarnarán. Láquesis les dirige el famoso discurso, donde declara que serán ellas quienes escogerán la nueva vida: “la responsabilidad (*aitía*) es del que elige; dios está exento de culpa (*anaitios*)” (617e). El mensajero de Láquesis arroja entonces los lotes, de manera que el turno de la elección queda decidido al azar. Llega así para cada alma el momento de elegir. El hecho de que hayan llegado, tras haber cumplido enteramente con sus castigos y premios, nos haría pensar que la decisión finalmente estará libre de toda mancha, que el pasado dejará de predeterminar el presente, que la condición del alma no predeterminará la naturaleza de su deseo (sin este ‘margen’ de libertad, como vimos, no existe indeterminación). Sin embargo, al momento de escoger las vidas, empieza un espectáculo que, como Er lo define, inspira “piedad, risa y asombro”. Lo que este espectáculo revela es que las decisiones de las almas siguen siendo determinadas por lo que éstas eran en la vida anterior: “en la mayoría de los casos (*tà pollá*) se elegía de acuerdo con los hábitos (*katà synétheian*) de la vida anterior” (620a). El ser continúa determinando la voluntad. Todo espacio para la indeterminación ha sido cerrado una vez más. La religiosidad platónica parece radicalmente incapaz de aceptarla.

El peligro de esta admisión existe solo si leemos el texto al pie de la letra. Sabemos sin embargo que, en la religiosidad, no hay que pegarse mucho a las letras, pues las excepciones, las infracciones, las incongruencias cuentan más que las normas y, normalmente, coexisten con ellas, la suplementan, sin que este hecho produzca un gran escándalo. De ser así, los adverbios en cuestión pueden tener la simple función de reintroducir la libertad-indeterminación, i.e. el sentido común, puesto que, como hemos visto, esta no se deja excluir fácilmente del juego (supra, §58B).

Es también preciso preguntarse, pero, si acaso sobre estas fórmulas recae algo más que el peso de una cierta, inevitable confusión lógica. Una hipótesis podría ser que los adverbios señalan excepciones dadas por una intervención del Demiurgo, por un acto de su *libre* voluntad. En otros pasajes, efectivamente, la voluntad de dios es descrita como absoluta, a saber, capaz de imponerse aún donde, en teoría, no debería poder intervenir. Léase por ejemplo el discurso solemne que, en el *Timeo*, el Demiurgo dirige a los astros:

Dioses hijos de dioses, las obras de las que soy artesano y padre, por haberlas yo generado, no se destruyen *si yo no lo quiero*. Por cierto, todo lo atado puede ser desatado, pero es propio del malvado el querer desatar lo que está construido de manera armónicamente bella y se encuentra en buen estado. No sois en absoluto ni inmortales ni indisolubles porque habéis nacido y por las causas que os han dado nacimiento; sin embargo, no seréis destruidos ni tendréis un destino mortal, *porque habéis obtenido en suerte el vínculo de mi decisión, aún mayor y más poderoso que aquellos con los que fuisteis atados cuando nacisteis*.<sup>206</sup>

Es interesante observar que la misma norma que nos impide pensar la libertad humana como indeterminación, nos conduce a afirmar la libertad del dios como absoluta. Lo que la norma impide al hombre, lo atribuye incondicionadamente al dios. En ambos casos, tenemos dos

---

<sup>206</sup> Ti. 41b, trad. de M. Ángeles Durán y Francico Lisi, Gredos, p. 188 (cursivas nuestras). Hay sin embargo otros pasajes donde se afirma claramente que el dios nada puede contra la necesidad (Lg. V 741a-b) o que, si salva el cosmos de la destrucción, lo hace justamente bajo la acción de la Necesidad (Plt. 272d-e)

afirmaciones dogmáticas que, desde di-recciones opuestas, contrastan con nuestro intuitivo sentimiento de ser capaces de una acción libre y no-predeterminada.

61. [La paradoja de Judas.] ¿Por qué es tan importante encontrar un espacio para la libertad en el sentimiento religioso? ¿No sería más fácil evitar la cuestión y quedar en la seguridad de un cosmos cerrado y lleno de un inquebrantable sentido? ¿Por qué arriesgar todo introduciendo este *trojan horse* que es la indeterminación? La respuesta, creemos, es que sin la libertad llegaría a ser literalmente incomprensible uno de los aspectos más importantes de la religiosidad, la retribución, i.e. el premio y el castigo. Ya mencionamos el lema tailandés “do good, get good; do evil get evil” (Slone 2004, p. 382). Se muestra en él un aspecto básico, la reciprocidad, del cual, al parecer, el sentimiento religioso no puede prescindir (I §23). Premio y castigo, entendidos como compensación o punición moral, de vienen centrales en las religiones moralizadoras y organizadas que surgen a partir de la “era axial” (Jaspers 2010, cap. 1; Boyer 2004; Boyer, Baumard 2013; Boyer, Baumard, Hyafil, Morris 2015). El discurso religioso no sólo debe cumplir con la tarea de construir una defensa mental compacta contra la indeterminación, sino debe también inducir el respeto de la norma y disuadir de la trasgresión. Sin presuponer algún tipo de indeterminación en la voluntad humana, sería imposible llevar a cabo esta segunda tarea, de tal suerte que nociones como mancha y purificación, pecado y expiación, culpa y redención, todas muy afines y representativas del meollo de la religiosidad, no tendrían algún contenido efectivo (ver infra, §62). Dichas nociones implican algún tipo de responsabilidad, colectiva o individual, heredada o personal, que, de una manera u otra, requiere que algún sujeto pague por las faltas que ha cometido (*culpa*) o sea premiado por una excelencia que se le reconoce. Si esto es cierto, es comprensible que la religiosidad no pueda prescindir de introducir, incluso dogmáticamente, la libertad en el marco de sus defensas. De igual manera comprensible, pero, es su afán de neutralizar inmediatamente el riesgo que esta introducción conlleva. En ciertos contextos teológico-dogmáticos, reconocer que la voluntad es realmente

libre en relación a algo, por ejemplo aceptar que efectivamente pueda decidir entre bien y mal, significa atribuirle una indeterminación efectiva que queda como un punto ciego en el sistema, un descuido del dios que compromete fatalmente la defensa mental.

Con la expresión ‘paradoja de Judas’ nos referimos al siguiente acertijo. Judas hace el mal y es eternamente castigado por su culpa. Sin embargo, como ni un cabello cae a tierra si no es por voluntad de Dios, Judas cumple en realidad la voluntad de Dios y no es culpable. Para solucionar esta paradoja se han efectuado las más variadas piruetas retóricas y dialécticas. El estudio de estos intentos pertenece a la historia de las creencias religiosas, desde sus orígenes hasta nuestros días. Por supuesto, es imposible lograr que estos contrastes sean lógicamente aceptables. Lo importante, sin embargo, no es enfocarse sobre la contradicción lógica que estas justificaciones necesariamente implican, denunciando sus incoherencias de una manera que es tan ilustrada como pedante, sino observar la dinámica cognitivo-emotiva que las condiciona desde un nivel más profundo y a la luz del cual, finalmente, su paradójica verdad se instituye y sanciona.

Un poema de Adalberto Navarro Sánchez, *Judas Iscariote*, capta bien la paradoja que acabamos de exponer, enfatizando al mismo tiempo la responsabilidad y la irresponsabilidad del apóstol, y finalmente el misterio, la paradoja de su historia. Citaremos algunos fragmentos:

Ningún monumento recuerda tu paso entre nosotros,

[...]

Quisiéramos pasar en silencio tu nombre:

tu infamia llenó de vergüenza a tus compañeros;

[...]

No puedes ser silenciado ni escondido.

Fuiste uno de los Doce elegidos por el Señor,

y Dios desde la eternidad

hizo tu historia más profunda y más ancha

que la historia de los buenos apóstoles del Evangelio.

Tu labor no se debió a tu propia voluntad:

[...]

Alguien depositó en tu corazón la semilla infernal,

Pero esclavo de tu pasión

No lograste derribar al tirano

[...]

Judas, no puedes ser silenciado ni escondido.

La luz y toda Verdad resalta espléndidamente junto a ti.

[...]

tu figura se halla envuelta en los velos misteriosos,

[...]\*

62. [La culpa.] Es posible que el lector quede escéptico antes nuestra asimilación de términos como mancha, pecado y culpa, así como ante nuestro énfasis sobre el papel de la culpa en la religiosidad platónica (supra, §61), de modo que se necesita una breve aclaración. En primer lugar, debemos señalar que partimos de una definición de James, que pone la dialéctica entre pecado y expiación como esencial en todas las religiones. Aunque no creemos en las definiciones esenciales, la intuición de James nos parece acertada.<sup>207</sup> En segundo lugar, consideramos que un énfasis excesivo sobre las diferencias entre vergüenza (*shame*) y culpa (*guilt*) puede ser engañoso, pues se basa en el postulado discutible de que la religión (o la cultura en general), en *algún* momento, sería algo meramente exterior, ritual y amoral, mientras en *otro* momento (por ejemplo a partir de la “era axial” o en las religiones “organizadas”) llegaría a ser un fenómeno esencialmente interior, espiritual y moral. En realidad, en muchos casos, no nos parece tan fácil demostrar empíricamente una diferencia de este tipo.<sup>208</sup> En Platón, de todas

---

\* Bañuelos, Brú, Medina 2008, p. 167 s.

<sup>207</sup> En su intento de definición esencial de la religión, James presenta dos aspectos: “1) an uneasiness, 2) and its solution.” El primero corresponde al sentimiento de que “there is something wrong about us as we naturally stand”; el segundo, al de que podemos salvarnos de esta “wrongness” mediante una apropiada conexión con las fuerzas supernaturales (cit. p. 498). Cf. también Hertz 1988 (cap. iii).

<sup>208</sup> El mismo Dodds, que en parte adoptaba este criterio, mostró ser muy escéptico sobre su utilidad efectiva en el estudio de la religión griega antigua (1957, p. 37). La oposición entre “shame-” y “guilt-culture” había sido introducida por un estudio de Ruth Benedict sobre la cultura japonesa. En el conjunto de la obra

formas, mancha (*miasma*), fallo (*amártēma*, en el sentido de error de juicio) y pecado (*amártēma*, en el sentido de íntima *ponēria*, *adikía*) son nociones que en gran medida se sobreponen y co-determinan. El aspecto ritual y comunitario, que debería caracterizar la cultura de la vergüenza, se entremezcla continuamente con el aspecto personal y moral, que debería caracterizar la cultura de la culpa, a menudo siendo incluso imposible distinguir con claridad entre las dos.\* En tercer lugar, observamos que en la religiosidad platónica estas nociones significan, en la mayoría de los casos, una clara atribución de responsabilidad (*aitía*) del mal al sujeto moral de la acción, responsabilidad que significa la asunción de una “culpa”. Hay varias razones que permiten hablar de un sentimiento de culpa en Platón. El sujeto es culpable ya sea por razones estructurales y objetivas (el mal tiene en él una raíz “casi” inextirpable), contra las cuales su voluntad es “casi” impotente, ya sea por razones subjetivas y personales, en la medida en que al hombre se le otorga una paradójica libertad de elección que, desafortunadamente, es “por lo demás” incapaz de aprovechar. De modo que existen así dos elementos importantes para la definición de la culpa, a saber, el sentimiento del mal como algo irremediable en nuestra constitución y, en contraste con lo anterior, la noción de libertad, es decir la idea de que somos libres de escoger entre bien y mal. Existe además un tercer elemento importante, que ya hemos visto en parte (I § 43): se trata del sentimiento de una “caída” del hombre a partir de una condición originaria (mítica o histórica) de beata sencillez. La imagen del “ala quebrada” en el *Fedro*, por ejemplo, reproduce incluso visualmente la idea de esta caída (246b ss). En otros pasajes, la probable adopción y transposición del relato órfico sobre el deicidio de los Titanes

---

platónica, los opuestos *miarós-katharós*, mancha-purificación, tienen un sentido inseparablemente interior y exterior, e espiritual y práctico-ritual. Ritual y creencia son aspectos inseparables no sólo del culto, como planteaban correctamente Durkheim y Mauss (e.g. Durkheim 1968, p. 42 ss), sino inherentes a la misma religiosidad, hasta en sus formas filosóficas y más racionalizadas.

\* Por supuesto, nociones como pecado, culpa, perdón, conversión, entre otras, tendrán que ser entendidas a la luz de las diferencias específicas de la cultura clásica, con respecto a las épocas posteriores. Para el estudio de estas diferencias en relación a la esfera de la sexualidad, sigue siendo muy importante el análisis de Foucault 2003. Con respecto a la noción de perdón, entendida como cambio interior, véase en particular Konstan 2010.

proporciona a esta idea-imagen un respaldo mítico-alegórico.\* Así que, en Platón, el *amártēma*, entendido como error-fallo de nuestro juicio, a veces se acerca mucho a la noción de caída y pecado primitivo, del cual lleva la responsabilidad la especie humana como tal.

63. [Una infracción política al orden divino.] Hay varios pasajes en que pueden apreciarse otras infracciones (o derogaciones) al procedimiento analógico-anagógico, que es el procedimiento normal en la especulación platónica y al cual hemos venido atribuyendo la creación de defensas mentales de tipo religioso (*lato sensu*). La analogía, como ya vimos, se convierte en una anagogía cuando pretende, como casi siempre ocurre en Platón, que, en todo posible ámbito y nivel del ser, del más pequeño al más grande, del más bajo al más alto, valga el principio “el símil con el símil”.<sup>209</sup> Ya sabemos que la función de este principio es de transformar la analogía-comparación, donde permanece un elemento intolerable de irracionalidad, en la analogía-proporción, donde se conectan los dos términos lógicamente bajo la intervención mediadora de un término ‘tercero’. En la analogía-proporción, si el símil está con el símil es porque la “amistad” entre ellos es asegurada por un término medio y superior, el que llamamos ‘tercero’, encargado de transformar la analogía en explicación psicológico-causal y, finalmente, de reconducir la distancia real entre los análogos a una simple diferencia lógica.<sup>210</sup> Sobre este principio han sido construidas las nociones de orden divino, presciencia y ley, que son las defensas mayores que encontramos en las *Leyes*. Una de las más interesantes infracciones a la norma del orden divino –que, repetimos, se rige sobre el principio de la similitud, que en la obra platónica es literalmente ubicuo– se encuentra siempre en las *Leyes*. Nos parece que es sólo en

---

\* Sobre la discutida adopción y transposición platónica de este mito, véase Bernabé 2011 (cap. 8, p. 145 ss). Bernabé relaciona con el mito órfico del deicidio de los Titanes los siguientes pasajes platónicos: Lg. III 701b, IX 854b, que son los más importantes, pero también Crat. 400c, Phd. 62b, Eutifr. 5e.

<sup>209</sup> Sobre la ilustración de estos puntos nos hemos detenidos suficientemente en la introducción (§xi) y en I §37 (n. 111).

<sup>210</sup> Una de las más claras y simples menciones platónicas de esta función conectiva del ‘tercero’ se encuentra en Lg. II 668a, donde se dice que lo igual y lo simétrico son tales sólo en relación a la verdad. El ejemplo más célebre de este esquema mental, ampliamente comentado por Hegel, se encuentra sin embargo en el *Timeo* (31c-32c).

esta obra donde se insiste con tanto énfasis en la necesidad política de *poner un límite* a la aplicación del orden divino (*Dikē*) en el orden humano (la *pólis*). En relación a este punto es central el pasaje VI 756e-758a, que a continuación ilustramos.

En el pasaje, antes que nada, se afirma la norma y su incuestionable valor; la norma es que la política es siempre lo mismo que la justicia (*tò politikòn aei toút' autò tò díkaion*, 757c). Lo justo aquí es equivalente al principio general de la igualdad (*isótēs*) mediante la diferencia, es decir, la norma según la cual a cada uno le toca recibir el bien con base en su calidad propia (igualdad geométrica) y no con base en lo que una ciega suerte, la voluntad de la mayoría u otros criterios irracionales semejantes le atribuyan. Se trata, pues, de otra manera de reafirmar el mismo principio de la analogía universal que gobierna el cosmos, con base en la cual el similar anda siempre con el similar (*isótēs philótēta apergázetai*, 757a). El principio, en este caso, significa que a hombres diversos les tocan cosas diversas, bienes mayores o males menores a los buenos, males mayores o bienes menores a los malos. Aristóteles hará suyo el principio con la fórmula “igualdad entre iguales” (Pol. III 9.1280a, 12.1283a, VII 3.1325b). Por su parte, El Ateniense formula el principio de la siguiente manera: “el dar cada vez, según naturaleza, lo proporcional (*íson*) a los desiguales (*anísois*)” (757d). Cualquier repartición diferente (por ejemplo, de tipo democrático-aritmético) no podrá más que ser mala y provocar el castigo por su soberbia, es decir que contra ella contra ella intervendrá *Dikē* castigadora (o sus emisarios), que siempre sigue al dios en sus grandes revoluciones cósmicas (I §45, II §11). A propósito de esta divina proporción, se dice explícitamente que coincide con el juicio de Zeus (*Diòs krísis*) y se la califica como “la más verdadera y la mejor” (757b). ¿Cómo podría darse una infracción legítima del juicio de Dios, una infracción que no produzca el castigo?

El lector no puede no sorprenderse cuando el Ateniense, poco más adelante, afirma que, aunque siendo “equidad e indulgencia” (igualdad aritmética) *infracciones*<sup>211</sup> a “la perfección y

---

<sup>211</sup> El verbo que indica la infracción normativa (*paranomía*) es aquí *parathrauíō*, 757e2 (hápax). Otros verbos que denotan la desviación de la norma son por ejemplo *paratrépō* o *paraitéomai* (*paraitētós*), empleados en contextos análogos con significado muy negativo (e.g. X 885d4, 905d8).

exactitud” que van “contra la recta justicia”, la ciudad debe (*anankaïon*) emplear también estos criterios para evitar la discordia interna (*stásis*). Se observa en todas sus dimensiones el cortocircuito que se produce en la posición normativa: lo que se afirma ahora es que el juicio de Dios (es decir *Dikē*, la divina proporción, la presciencia, la *epiméleia*, etc.), cuando se aplica al Estado de una manera rigurosa y sin excepción, produce conflicto interno (*stásis*), algo que, según la norma platónica, es el producto de la más violenta y profunda injusticia, de la más despreciable ignorancia humana. Dicho de otra manera, para obtener la justicia política es necesario... ¡derogar a la justicia divina! Es evidente que el Ateniense hace referencia a las prácticas democráticas, pues en seguida se menciona el sorteo (*klêros*) y la necesidad de aceptarlo como criterio de elección, aunque con limitaciones y oraciones de buen auspicio (757e). De esta manera se argumenta en favor de la constitución mixta, que mezcla monarquía y democracia (756e), relacionándola con la mezcla de las dos formas de igualdad, geométrico-divina y aritmético-democrática (758a).

64. [Otra infracción: el derecho de la fuerza.] La violencia, como sabemos, es legítima sólo cuando la ciencia se sirve de ella para fines óptimos. Su legitimación depende de su subordinación funcional a la ley (*nómos*), es decir, a una de las defensas mayores (I §52 ss). Cuando la violencia existe independientemente de esta función, es estigmatizada como irracional y todo lo que pueda surgir de ella (leyes, estados, acuerdos, etc.) es rechazado como una desgracia. Se trata como siempre de una explicación anagógica<sup>212</sup> de la violencia real y de su productividad. La violencia es originariamente un simple *hecho*, frente a cuya realidad o posibilidad experimentamos desorientación, ansiedad, miedo: de ahí que la norma intervenga para defendernos de este miedo, al tiempo que la excluye de todo orden ideal, donde su acción no puede ser concebible, y la confina en el mundo sensible —en particular en las relaciones

---

<sup>212</sup> Un típico ejemplo de explicación de la discordia exterior (*pólemos*) mediante el procedimiento anagógico-psicológico, que la reconduce a la discordia interior (*stásis*), se encuentra, como ya sabemos, en Lg. I 626b-d.

humanas, donde depende de la mayor fuerza relativa que ejerce el principio material. En las *Leyes*, se pueden distinguir dos actitudes frente a este motivo, una que denominaremos realista y trágica, y otra, defensiva y coherente con la norma habitual en los textos platónicos. Se trata de una situación muy similar a la que vimos con *týkhē* (I §5 ss).

A través de reiteradas alusiones a unos versos de Píndaro,<sup>213</sup> regresa en la obra la idea del derecho del más fuerte a gobernar sobre el débil. Este principio es mencionado en primer lugar en III 690b-c como quinto axioma sobre la obligación política, i.e. que el más fuerte mande y el más débil obedezca. Clinias lo considera como una forma necesaria de dominación (*anakaîon arkhén*) y el Ateniense como una ley natural válida para todos los vivientes. Pero este último se apresura a añadir que existe un sexto axioma, a saber, el gobierno de quien sabe (*tòn phronoûnta*) sobre el que no posee ciencia (*tòn anepistémona*). Este axioma también, dice el Ateniense, no ocurre contra la naturaleza, sino de acuerdo con *phýsis*, y es identificado con el dominio de la ley (*nómos*), basado en el consentimiento en lugar de en la violencia (*bía*). Ley y violencia son puestos en contraste recíproco, pero esto ocurre en un contexto discursivo donde ley de la fuerza y fuerza de la ley quedan en tensión recíproca, una tensión dramática en que no se busca la solución mediante la neutralización del término puesto como negativo. Del sexto axioma se dice únicamente que es *tò mégiston*, el máximo, pero con eso no se limita de ninguna manera la importancia y universalidad del quinto axioma, que es calificado como *tò mála anankaîon*, sumamente necesario. Los dos axiomas que dan soporte a los socios, yuxtapuestos, uno tras el otro, pues la clara expresión de una preferencia normativa no implica

---

<sup>213</sup> Fr. 169, 1-4 Snell-Mähler. El texto del fragmento es: *nómos hò pántōn basileús / thnatōn te kai athanátōn / ágei dikaiōn tò biaiótaton / hypertátaí kheirí* (E. Aristide, or. 45, e scoliaste a N. IX 35). La lectura platónica de Píndaro parece ser deformante. El Ateniense sigue entendiendo a los versos del poeta como Cálicles los entendía en el *Gorgia* (484b). Los versos son citados a memoria por Cálicles, quien dice referirlos de manera imprecisa, pues no recuerda bien el carmen: “Píndaro [...] dice: *la ley es reina de todos, mortales e inmortales* [...] Esta, él dice, *guía, justificando violencia suprema, / con mando poderosa*”. Schöpsdau (2003, p. 196) observa que Platón traduce convirtiendo al poeta mismo, Píndaro, en el sujeto de la frase, en lugar de la ley (*nómos*). Asimismo, señala que aparentemente no se hace ninguna referencia a una ley natural (cf. también 1994, p. 421 s). La tensión religiosa interna de los versos pindáricos emerge plenamente en el comentario de Marcello Gigante (1993, en part. cap. V, p. 72 ss), según el cual Píndaro admite la violencia, pero la subordina a la justificación que de ella da el dios (p. 83). En el poeta, entonces, el *nómos* del más fuerte es entendido y vivido en el marco de la religiosidad, mientras en Platón se convierte en una expresión de ateísmo. Sobre Píndaro y Platón, ver Des Places 1949.

la emoción del elemento ‘malo’, de acuerdo con el modelo expositivo dramático que ya observamos en relación a *tykhē* (I §9).

En el libro IV (714c) se menciona de nuevo del principio pindárico, esta vez, sin embargo, en un contexto argumentativo muy distinto, donde domina el intento de neutralización, de modo que el derecho de la fuerza (o la fuerza que crea el derecho) es explícitamente identificado con la tesis de la justicia como utilidad del más fuerte (*tòn kreíttonos sýmpheron*). La tesis, que es una referencia evidente y literal de la definición de justicia dada por Trasímaco en el primer libro de la *República* (ver infra, I §65), está relacionada una vez más con la máxima pindárica (715a), donde (supuestamente) Píndaro legitima el empleo de la mayor violencia por considerarlo como un principio inmanente inscrito en la naturaleza. Dicho principio es puesto en relación con la práctica de los gobernantes, quienes una vez llegados a la posición de mando tras una implacable lucha, deben compartir el poder con los vencidos, ya que en el caso contrario gobernarán con medios represivos y temiendo perder el poder (715a-b). Los regímenes que actúan de esta forma, comenta el Ateniense, no son constituciones y no tienen verdaderas leyes, así como los que se benefician de este tipo de autoridad no son ciudadanos, sino facciosos (*stasiótas*). En este pasaje, el argumento anagógico vuelve a imponerse con su habitual carga normativa sobre la observación del fenómeno, en este caso la lucha por el poder. Todo posible contraste interpretativo sobre esta realidad (la lucha para el poder, el uso de la fuerza, etc.) ha sido removido: la norma triunfa y rechaza estos fenómenos como simplemente ‘falsos’, ‘aparentes’, ‘ilusorios’, no conformes a la realidad ‘verdadera’. El verdadero ciudadano, en que está la salvación de la ciudad, siempre es sólo siervo de los dioses y de las leyes (*tôn theôn hypēresía... hypēretas tois nómois*, 715c). Donde hay lucha por el poder y leyes que se han formado por efecto de esta lucha (*ákyros nómos*), allá está siempre sólo la ruina (*phthorá*). Cuando la anagogía prevalece sobre la mirada realista, la violencia, cuya realidad había sido problemáticamente aceptada en el pasaje antes mencionado, es simplemente rechazada como fenómeno ilusorio, como una negación de la ley. De ahí que la ley, cuando

resulte de un proceso de formación conflictual, cuyos resultados son en gran medida impredecibles y a-rationales, en vez de ser el resultado de un cálculo divinamente predeterminado, que garantiza la perfecta racionalidad de una ley deducida de los principios supremos, simplemente *no es ley*, sólo tiene la apariencia de ley, y es descalificada en tanto desgracia y causa de desgracia. Una vez más, el argumento del filósofo, con toda su soberana circularidad, tiende a neutralizar la fuente del desorden y, con esta, también toda problematización. El objetivo polémico de la neutralización, en este caso, son los procesos reales de legislación, que implican conflicto, contratación, negociación, y que por eso son en amplia medida impredecibles, inciertos, refractarios a toda lógica racionalista y lineal. Toda esta compleja realidad es ahora neutralizada por el filósofo platónico, es decir, su misma existencia es negada a la raíz por la norma del filósofo.

La tercera y última alusión a la máxima pindárica la encontramos en X 890a, donde se completa su neutralización con una excomunión de tipo religioso. La tesis del derecho de la fuerza es asociada con el materialismo naturalista (889b ss) y con la perspectiva convencionalista (889d ss). El Ateniense identifica en este conjunto perverso una posición ateísta común, sobre la cual, finalmente, cae todo el peso de un único rechazo incondicional. A la excomunión, se añade en fin la amenaza de la punición física y eventualmente la pena capital. Quien sostenga esta posición puede ser legítimamente castigado y eliminado. Recordemos que en Platón la violencia contra la irracionalidad, aunque sea desagradable, es violencia legítima.<sup>214</sup> Es más, es ilegítimo considerarla como violencia, pues se trata más bien de una *cura*, de una *purificación*.<sup>215</sup>

---

<sup>214</sup> R.501a.

<sup>215</sup> Plt. 293b ss (*kathárontes... therapeúontes...*).

65. [Platón... realista.] No hay sin embargo que subestimar la función del realismo político en Platón.<sup>216</sup> Platón, en virtud del aspecto literario, dialógico, dramático y polifónico de sus textos, es siempre mucho más interesante, matizado y complejo del supuesto ‘punto de vista platónico’, es decir del nivel normativo que los textos exhiben constantemente. Este nivel, por importante que sea, es al final sólo *una* voz del texto y queda necesariamente enredada en una mayor complejidad estructural. El realismo platónico es una componente de esta mayor complejidad. El lector de Platón no puede olvidar lo que realmente significa, en el contexto de las *Leyes*, la referencia implícita a la tesis de Trasímaco (cf. supra, I §64). Sin duda, esta mención le recordará, concretamente, una serie de abstractas confutaciones socráticas que, en el primer libro de la República, dejan a todo el mundo más o menos insatisfecho: insatisfecho queda Trasímaco, cuya respuesta a la indiferencia racionalista del método socrático oscila entre el sarcasmo, el sentimiento exterior, vaciado de toda intima persuasión, y el mutismo;<sup>217</sup> insatisfecho queda el mismo Sócrates, que al final del libro se autocrítica por el carácter puramente negativo y formal de su confutación;<sup>218</sup> insatisfecho queda Clitofonte, quien tendrá ocasión de volver sobre el reproche a la argumentación socrática en un diálogo incompleto, pero interesantísimo por su contenido crítico del socratismo;<sup>219</sup> finalmente, los más insatisfechos son los amigos y discípulos de Sócrates, Glaucón y Adimanto, los hermanos de Platón, que son los mayores interlocutores del maestro en la *República*. En el segundo libro de esta obra, los dos hermanos retomaron las tesis de Trasímaco volviéndolas aún más extremas y complejas, de manera que el maestro debe producir argumentos más sólidos y substanciales en defensa de la justicia. Esto significa que sobre este potenciamiento de las tesis de Trasímaco se desarrolla casi todo el *opus magnum* platónico, pues es sólo en el libro X, el último, que Sócrates y sus

---

<sup>216</sup> Entendemos por ‘realismo político’, sin entrar en debates de matices demasiado sofisticados, una perspectiva desencantada –aunque no necesariamente irreligiosa o pesimista– que enfatiza el papel de la violencia, del egoísmo y de la lucha por el poder en los asuntos humanos, poniendo estos elementos (y no el bien común o la justicia ideal) al centro de la política.

<sup>217</sup> I 350e.

<sup>218</sup> I 354b-c.

<sup>219</sup> El diálogo es el inacabado *Clitofonte*.

interlocutores se declaran satisfechos sobre las cuestiones planteadas en el segundo libro (en realidad en el primero).<sup>220</sup>

Si admitimos que las *Leyes* son una obra posterior a la *República*, como nos refiere la tradición,<sup>221</sup> la reaparición de la tesis de Trasímaco y la reiterada mención del fragmento pindárico muestran que el desencantado argumento realista no perdió nada de su originaria urgencia y que la *República* no logró neutralizar este espectro. De hecho, las *Leyes* comienza justo con la confutación típicamente anagógica de un argumento típicamente realista: se trata del argumento anagógico que mencionamos en la introducción como ejemplo típico de este procedimiento (Intro. §x). El argumento proporcionado por Clinias implica la doble tesis del *bellum omnium contra omnes* y del *si vis pacem para bellum*, es decir, dos máximas que, conceptualmente, no son más que corolarios del teorema de la fuerza, extensiones de su validez en el contexto de las relaciones internacionales.

Por último, recordamos que las tesis de Trasímaco tienen puntos en común con la posición de Cálicles en el *Gorgias*. Cálicles es otro personaje controversial, fuerte y agresivo, cuya figura, sin embargo, tiene características propias que lo distinguen claramente del sofista de Calcedonia.<sup>222</sup> Con la mención de estos últimos personajes y cuestiones intentamos hacer

---

<sup>220</sup> II 356a-367e. Sobre la figura de Trasímaco tienen un particular interés, desde nuestro punto de vista, las interpretaciones de Levi (1966, p. 74 ss), Casertano (1971, p. 231 ss) y Untersteiner (2008, p. 500 s). Estos autores, y en particular Levi, sugieren que puede tratarse de un hombre con convicciones ideales previas, pero frustradas y decepcionadas, y que se ha convertido en víctima de un doloroso pesimismo. La impresión es sufragada por el fragmento de Hermias (Untersteiner fr. 8) del cual se puede inferir un nexo entre el pesimismo político del Calcedonio y su ateísmo (donde con ateísmo habrá que entender la segunda definición expuesta por el Ateniense en las *Leyes*, a saber, el afirmar que los dioses existen, pero no se cuidan de los hombres).

<sup>221</sup> Es posible, y hasta probable, que la concepción y la preparación de las dos grandes obras pueda, por lo menos en parte, haber coincidido. Compartimos la opinión de Lisi de que “las *Leyes* adquirieron su forma definitiva durante la última etapa de la vida de Platón, sin que se pueda determinar a ciencia cierta si son realmente su última obra o no. No obstante, dada la ingente cantidad de material elaborado [...] es difícil concebir la redacción de la obra de una vez. [...] La acumulación de materiales y su plasmación en un diálogo debe de haber ocupado la mayor parte de la vida intelectual de Platón, es decir que la composición de la obra tiene que haber sido simultánea a los trabajos realizados en otros ámbitos y la concepción general tiene que haber quedado plasmada relativamente temprano” (1999, p. 20).

<sup>222</sup> Las diferencias entre las dos figuras, con sus relativas posiciones, ha sido bien explicada por Rachel Barney (2005, 2006, 2011). En otro trabajo, las interpretamos a la luz de dos diferentes máscaras (*personae*) del teatro platónico: el Esteta (Cálicles) y el Desangelado (Trasímaco). Ver Montanari 2015, cap. 5, pp. 133-135.

consciente a nuestro lector de que el realismo político en Platón constituye una faceta de un motivo más amplio y complejo: el ateísmo, las funciones y también las sombras inquietantes que la posición ateísta tiene en los textos de Platón (II §54, 55). No se trata, por tanto, de una cuestión con la que las conmutaciones anagógicas y esstrictamente normativas puedan pacíficamente saldar cuentas, sino de una especie de herida, siempre abierta y sangrante, una urgencia *sentimental* que necesita continuas re-aseguraciones y respuestas.

## Capítulo 4. Flujos

66. En la obra de Platón, la irracionalidad es *típicamente* representada bajo la forma del flujo – flujos de opiniones, palabras, percepciones y elementos materiales. Cuando empleamos la palabra flujo, sin embargo, pueden entenderse dos cosas diferentes. Andrew J. Mason recientemente ha sugerido distinguir en Platón entre flujos (*fluxes*) y corrientes (*flows*), observando que esta distinción muchos pasajes textuales no serían adecuadamente entendidos.<sup>223</sup> El *flux* denota una alteración interna y se caracteriza, además, por la fugacidad y el movimiento caótico; en síntesis, se refiere particularmente, aunque no exclusivamente, a materia y cuerpos:

When things are in flux we cannot tell them apart, and unity is just as lacking as clear distinctions. And the changes are too fast, too abrupt, too radical, too many, and pulled in too many different ways, for us to recognize any subsistent current or pattern of events and infer a clear future course from it.<sup>224</sup>

El *flow*, por el contrario, denota continuidad, falta de ruptura. 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. A esto, Mason añade la abundancia como cuarta característica. La irracionalidad y la amenaza están entonces en el *flux*; mientras que el *flow* denota ya una racionalización de la amenaza e, incluso, en nuestros términos, la elaboración de una defensa mental. Aunque sin generalizar, podría decirse en cierto sentido que la metafísica platónica tiende a convertir la irracionalidad del *flux* en la imagen

---

<sup>223</sup> Mason 2016. El libro de Mason estudia la dialéctica entre flujos y corrientes en varias obras mediotardías de Platón (*Leyes*, *Timeo*, *Político*, *Fedro*), para luego intentar ‘retrodatar’ su presencia dramática también en el *Crátilo* (dramática, pues aquí el sentido irracional predomina). La noción de flujo como “flow”, según el autor, es importante para entender varios motivos (sabiduría, virtud en general, amor, deseo y placer), aunque acaba por adquirir toda su importancia tras el “cosmotheological turn” de Platón, que sería inaugurado con el *Timeo*.

<sup>224</sup> Ib. p. 8.

racional y funcional del *flow*, o que, como dice Mason, el primer término representa el “dark side” del segundo.

Ahora bien, hay un doble problema: en primer lugar, Platón no emplea palabras diferentes para indicar las dos cosas (*rheîn, rhoē, rheûma* son palabras que pueden denotar ambos casos, el bueno y el malo),<sup>225</sup> en segundo lugar, tampoco parece distinguir claramente entre las dos nociones y en varios casos es bastante dudoso cual sea el sentido exacto del ‘fluir’, de modo que hay que reconstruirlo conceptualmente.<sup>226</sup> A pesar de estas dificultades, es evidente para cualquier lector de Platón que, en sus obras, existe una imagen *mala* del flujo, que por lo general se asocia con representaciones de un movimiento irregular, caótico, irracional, y una *buena*, que se acompaña preferiblemente con la representación del movimiento regular, ordenado, circular. Estas imágenes adquieren una importancia mayor conforme aumenta el interés cosmológico de Platón y, de manera general, todas las veces que en su pensamiento se hace más pronunciada la tendencia estructural a la mediación.<sup>227</sup>

---

<sup>225</sup> Esto mismo vale para los diferentes términos que denotan el movimiento (*kinēsis*) y sus diferentes formas (*phorá*, etc.). La misma noción de quietud (*hēsychía, stásis, galēnē*) está lejos de tener un valor únicamente positivo. También las metáforas marítimas resultan ambiguas en su significado. Sobre el significado ambiguo, pero más comúnmente negativo o dramático, de estas metáforas, ver la primera parte de nuestro ensayo “The sea in Plato: metaphors and reality” (2017).

<sup>226</sup> El mismo Mason lo reconoce (cit. p. 20). Hay también otro problema filológicamente importante, nos referimos al riesgo de identificar con el “flux” la irracionalidad *tout court*, aun cuando el texto no respalde esta identificación. Como veremos, si es cierto que la imagen del flujo implica dispersión y multiplicidad, no es posible dar siempre por sentado que estas nociones impliquen *por default* una teoría del flujo (que a menudo no aparece textualmente).

<sup>227</sup> Esto significa, en nuestros términos, que la noción de “corriente” no es que otro marcador de la tendencia especulativa constante, en Platón (así como en todo marco dualista religioso), a superar de una forma u otra los límites angostos del dualismo y reconectar especulativamente los ‘dos mundos’, Cielo y Tierra. Esta tendencia, como vimos, fue bien comprendida por Hegel. Entre los autores contemporáneos, Vegetti (2003, capp. 9-11) y Görgemanns (2010, cap. 4, p. 101 ss) enfatizan la dinámica interna a la especulación platónica entre un dualismo de la separación y un dualismo de la mediación. En todo caso, se tiende a ponerla en relación con un supuesto desarrollo interno al pensamiento platónico, que *antes* sería de tipo dualista radical y *después* se volvería de tipo más realista. No compartimos estas representaciones generales de un antes y un después, aunque no tengamos ahora espacio suficiente para argumentar nuestro desacuerdo. Lo que es más importante, sin embargo, es que nadie relaciona explícitamente esta dinámica común a los textos de Platón con la religiosidad platónica, como nosotros intentamos hacer. Platón piensa siempre la mediación: la comunicación entre los ‘dos mundos’ es el problema especulativo constante de toda su obra. No se trata de un problema primariamente epistemológico, como por ejemplo piensa Fronterotta (2001). Esta constante depende, según nosotros, de la misma religiosidad que respalda su dualismo lógico-metafísico y que será objeto de la segunda parte de nuestro estudio (II §2).

## **‘Heraclitismos’**

67. En Platón, las teorías de los flujos son adscritas de manera preferencial, pero no exclusiva, a las ideas de Protágoras y Heráclito, ya sea de manera directa o indirecta. Este motivo aparece con mucha frecuencia, aunque con importantes variaciones específicas en cada obra. En el *Filebo*, por ejemplo, se menciona la persuasión de los antiguos sabios de que todo fluye y refluye (*ánō te kai kátō rheî*, 43a), movimiento que se pone en el origen del placer y del dolor.<sup>228</sup> En el *Fedón*, la inestabilidad de los discursos de los antilógicos es presentada como el reflejo de la creencia ‘heraclitea’ en una radical inestabilidad ontológica, comparada con las aguas del Euripo (90c-d).<sup>229</sup> Una referencia a la doctrina de los efluvios (*aporrhoatî*) de Empédocles y Gorgias, basada en el principio analógico del símil con el símil, se encuentra en el *Menón* (76c-d).<sup>230</sup> En el *Timeo* se describe el alma humana sujeta a las sensaciones (*aísthēseis, pathēmata*) como a un río grande y continuo (43a/c-d); de la nutrición y pasiones relativas se habla como de una ola (*kýma*, 43b-c);<sup>231</sup> la descripción del receptáculo material originario es plasmada sobre la imagen de un informe flujo-magma, privado de cualquier identidad, estabilidad y permanencia (49d ss);<sup>232</sup> y finalmente en 51c (ss) se plantea la cuestión de si frente a esta inestabilidad radical de la materia y de las sensaciones, existe una forma inteligible de cada cosa (*eîdos hekástou noētón*), pues si no hay nada parecido todo acabaría por resolverse en una fluctuante opinión (*dóxa*).

---

<sup>228</sup> ¿Cómo interpretar este *rheî*? ¿Se trata de flujo o corriente? Es imposible establecerlo con certeza, a pesar que Sócrates manifieste su acuerdo con los sabios antiguos (es decir, con Heráclito, fragm. 60 DK). Parece sin embargo translucir una *lógica* por debajo de este fluir. De hecho, como también Mason observa, en Heráclito *rheîn* y *rhoé* denotan esencialmente el “flow”, con características muy distintas de las que se asocian con un flujo irracional. Tendencialmente, este parece ser el significado más común de los dos términos antes de Platón.

<sup>229</sup> En este caso, al contrario, prevalece el sentido irracional del flujo. Ningún *lógos* se deja observar por debajo de este movimiento caótico. Contrariamente al ejemplo anterior, ‘heracliteo’ es aquí sinónimo de una irracionalidad ontológica radical.

<sup>230</sup> Una vez más, parece translucirse una *lógica* por debajo de estas corrientes materiales y perceptivas.

<sup>231</sup> A pesar de las metáforas fluviales y marítimas, que nos llevarían a pensar en la continuidad regular de una corriente, en estos pasajes parece prevalecer la caótica irracionalidad del flujo (cf. Montanari 2017a). En el *Timeo*, para ser más exactos, se definen dos posibilidades: un desorden integral del alma, que es literalmente arrastrada en toda dirección por su componente material-corpórea irracional (43a ss), y un alma que logra tener bajo un control relativo el flujo de las pasiones (44b-c).

<sup>232</sup> Por supuesto, ésta es la imagen por excelencia de la irracionalidad del flujo. El principio material, la materia como receptáculo, es la razón misma de toda inestabilidad natural.

El flujo implica entonces la variedad ilimitada. De ahí que en el *Timeo* se afirme claramente que estas ilimitadas variedades (*poikilía ápeira*) son el objeto de los observadores (*theōroí*) de la naturaleza (57d). Sin embargo, si la realidad se acabara en lo sensible, en sus flujos y en su ilimitada variedad, vendría menos, con eso, la misma posibilidad de una ciencia de la naturaleza, la cual en términos platónicos implica una noción metafísica fuerte, firme y estable de la realidad-verdad.

Con estos ejemplos buscamos poner de relieve que las teorías del flujo no son rechazadas por completo, sino que se les acepta como ámbitos parciales y limitados de explicación y, particularmente, se les emplea en el estudio de las sensaciones y en la reflexión sobre placer-dolor. Una vez más, no se trata de eliminar lo irracional, sino de encontrarle un lugar exacto en la ciencia general del todo y una fundamentación metafísica que le otorgue criterio, sentido, orden y estabilidad definitiva. El mundo inteligible es el baluarte lógico-metafísico que Platón opone a este movimiento permanente de efluvios que caracteriza *prima facie* la realidad.

68. Más allá de los ejemplos mencionados anteriormente, es sobre todo en el *Crátilo* (401b ss, 439c ss) y en el *Teeteto* (152d-e, 160d-e, 180c-d) donde encontramos las discusiones más amplias y detalladas sobre esta cuestión. Cabe recordar que las teorías de los flujos son identificadas como el eje mismo de la tradición poética y filosófica antigua, cuya paternidad espiritual es atribuida a Homero y que culmina en las teorías de Heráclito y Protágoras.<sup>233</sup> Justamente a esta larga tradición se opone, como una presa frente a las aguas torrenciales, la teoría platónica de las Ideas. De esta teoría no se hace mención explícita en el *Teeteto*,<sup>234</sup> pero

---

<sup>233</sup> Se trata en realidad de doctrinas que parecen ampliamente ajustadas y hasta re-inventadas para centrarse en un cierto objetivo polémico, así que intentar comprender algo sobre Heráclito y Protágoras confiando acríticamente en estos textos platónicos sería sin duda un error. Existen además varios pasajes platónicos que identifican, en esta 'tradición' del universo-flujo, el eje mismo de la tradición antigua, ya sea la de los sabios o del *epos*, con Homero y Hesíodo a la cabeza. Según Mason, el significado irracional del flujo era común en los círculos pitagóricos sicilianos y es probable que Platón se haya familiarizado con una interpretación "fluxist" de Heráclito en el tiempo de su primera estancia en Sicilia (p. 6).

<sup>234</sup> Görgemanns, cit. p. 98. Cornford (1935, p. 85, n. 1) y Sedley (2004, p. 71), sin embargo, observan una alusión en *Tht.* 174b.

no ha y duda que en las dos obras prevalece el significado caótico del flujo y que el ‘heraclitismo’ cultural griego es criticado como una forma de irracionalismo ontológico radical.<sup>235</sup>

69. [El flujo como metáfora dominante.] El flujo, como *flow*, se caracteriza por ser una imagen constante en el repertorio metafórico-literario platónico. Los flujos, de hecho, actúan como factores dinámicos en la gran mayoría de las representaciones míticas, en particular cosmológicas y escatológicas, que implican una *circulación*. Pensemos, por ejemplo, en el sistema circulatorio de las almas en el mito de Er (R. X 614c ss), en los asombrosos movimientos circulatorios de los varios fluidos subterráneos en el mito del *Fedón* (111c ss), en la percepción de la belleza como flujo en la fisiología del ala metafísica del *Fedro* (251a ss), y en las varias representaciones cosmológicas y fisiológicas que encontramos en el *Timeo*.

Si además abstraemos de la representación de estos procesos circulatorios, las imágenes más simples y estables de la *rotación* y de la *circularidad*, se nos abre la posibilidad de proyectar la metáfora del flujo hasta el cielo y por encima del mismo, en el reino de lo inteligible. Es exactamente lo que ocurre en varias representaciones míticas. Pensemos en el doble movimiento de rotación del mito del *Político* (269c-270e), en la teoría cíclico-catastrófica de la historia (Lg. III 677a-677d),<sup>236</sup> en la gran alegoría del huso de *Anánkē* en el mito de Er (X 616c ss), en el movimiento circular de la vuelta cósmica del *Fedro* (247a ss), desde la cual los dioses y unas pocas almas elegidas observan el mundo inmutable de las Ideas, en la imagen del Estado ideal como rueda (R. IV 424a), en la representación circular de la justicia e inteligencia divina (Ti. 34a, Lg. IV 716a-b, X 898a-b).

---

<sup>235</sup> En estos diálogos sin duda prevalece y se impone la dimensión caótica del flujo, que no es exclusiva, como muestra la amplia sección etimológica de la obra. Cf. Mason, cit. pp. 18-9 y 53 ss (cap. 2).

<sup>236</sup> Sobre la relación entre catástrofes y flujo (en el sentido de “flow”) en los diálogos tardíos, ver Mason, p. 152 ss (cap. 5).

Finalmente, en la medida en que el movimiento circulatorio implica un “alto”, un “bajo” y un pasaje recíproco entre los dos niveles (*ánō te kai kátō rheî*), se nos abren nuevas potencialidades metafóricas. Piénsese, por ejemplo, en los motivos de la *caída* (Phdr. 246b ss), del *ascenso* (Smp. 210a ss, Phdr. 247a ss, 252c ss, R. VII 514a-518b), del *desplazamiento* (Lg. X 903b ss, R. X 614c ss) y de la *proyección* (Phd. 108e ss). En muchos casos, como se puede intuir de los ejemplos mencionados, esta metaforización se cruza con otra que juega un papel central en los mitos platónicos, a saber, la oposición entre luz y sombra.

La idea del flujo está conceptualmente implicada también en la doctrina de la reencarnación y en la noción del devenir (como ininterrumpido pasaje de una forma a otra). Asimismo, la circularidad es inherente a la imagen del *regreso* del alma a su patria celestial. De hecho, si bien es plausible decir que el pensamiento platónico se fundamenta en gran medida sobre la analogía sistemática y la anagogía psicológica, como argumentamos a menudo en estas páginas, es también posible hablar de una recursividad circular, la de un flujo (*flow*), entre las partes que componen su universo especulativo.

### ***Flujos e Ideas en las Leyes***

70. En las *Leyes* hay pocos pasajes que puedan confirmar una referencia explícita a las teorías del flujo, entendido en el sentido bueno (*flow*) o, aún más, en el malo (*flux*). En I 636d-e se emplea la imagen fluxista para describir los sentimientos de esperanza y miedo, es decir, placer y dolor, como las fuentes (*dýo pegái*) que fluyen (*rheîn*) por naturaleza y que en buena medida determinan las acciones humanas. En una sección del primer argumento contra el ateísmo, en el libro X (893b-898d), encontramos una elaborada teoría de las formas de movimiento, que culmina con el movimiento circular como la forma más perfecta.<sup>237</sup> De los diez movimientos

---

<sup>237</sup> Se trata de un argumento preliminar a la demostración de la inmortalidad del alma (propriadamente, de su anterioridad y superioridad al cuerpo). Antes de empezar este argumento, el Ateniense invoca una divinidad y exhorta a sus amigos a aferrarse a la demostración “como a una especie de amarra segura” (893b).

identificados, el movimiento circular concéntrico es el primero de la lista y el más perfecto.<sup>238</sup>

En un pasaje de recapitulación (898a-b), se opone al movimiento circular y autónomo, que con toda evidencia es caracterizado como “flow” (“...en una proporción y un plan uniforme...”), una especie de compendio de los movimientos irracionales y heterónomos, que con toda evidencia describen un flujo caótico, un “flux”:

...el movimiento que no marcha nunca de la misma manera, ni según lo mismo, ni en lo mismo, ni en la misma dirección, ni en un lugar único, ni un orden ni con plan ni con ninguna proporción, ¿acaso no sería afín a la carencia absoluta de inteligencia?

En el libro XII (966d-e), encontramos la expresión *aénaos ousía* (“everflowing being”), sobre la cual insiste Mason en su libro, reconduciéndola justamente a la corriente ordenada del ser cósmico, es decir, al movimiento circular concéntrico uniforme que acabamos de mencionar.<sup>239</sup>

Fuera de estos pocos casos, la presencia conceptual del flujo (en particular en su aspecto más irracional) tiene que ser inferida por vía indirecta a partir de otros motivos que, a menudo, pero

---

<sup>238</sup> Los últimos dos casos (894c), como señala Mayew (cit. pp. 117-8), son en realidad géneros del movimiento, el heterónimo y el autónomo, bajo los cuales caen, respectivamente, las especies más irracionales e imperfectas (del segundo al octavo) y la más racional y perfecta (el primero). Esta lectura sin embargo parece problemática a la luz de la presencia de varias almas, en general una buena y una mala (896e), las cuales son consideradas como las causas del movimiento racional y del irracional, respectivamente. El movimiento irracional como tal no sería entonces el heterónimo, sino consistiría en una fuerza animada (que cabría pensar autónoma ella misma), la cual, no siendo buena, imprime a los cuerpos un movimiento irracional. Recordamos en seguida otras clasificaciones platónicas del movimiento. En el *Timeo* los movimientos son siete (34a), uno perfecto (cíclico, “el que más se acerca a la inteligencia y al pensamiento”, 34a) y otros seis imperfectos (36c-d, 43b), que caracterizan el alma humana. En el *Teeteto* (181c ss), Sócrates individúa dos géneros (*eidē*) de movimiento, al teración (*alloiōsis*) y desplazamiento (*phorá*). En el marco del primer ejercicio deductivo del *Parménides*, “si Uno es”, entonces no puede padecer alguna alteración ni movimiento (tampoco rotatorio), pues de otra forma sería lógicamente dividido en partes y no Uno (138b-c). En estos últimos dos pasajes, el movimiento circular parece ser considerado como una especie del género ‘desplazamiento’. En el nuevo marco categorial del *Sofista*, el movimiento y la quietud participan de lo idéntico y de lo diverso (255a ss). Sobre el movimiento en Platón, ver Schäffer 2007 (p. 55 ss); sobre la “revalorización lógica del movimiento” y la dinamización del mundo inteligible, ver Görgemanns, cit. (p. 101 ss).

<sup>239</sup> Dice Mason: “the eternal circular motion of the cosmos, the celestial bodies and the celestial souls”, cit. p. 19. Schöpsdau traduce igualmente “ein ewig strömendes Sein” y sugiere la imagen de una *pulsación* cósmica originada por el movimiento autónomo del alma (“das ‚pulsierende‘ Dasein alles Gewordenen”, III p. 596). Se trataría entonces de una representación racional del flujo como “flow”. Sobre este y otros pasajes en las *Leyes*, ver Mason, cit. p. 30 ss (cap. 1). El sentido pre-platónico de *aénaos* (“everflowing”) excluye igualmente la irracionalidad del flujo y denota algo digno de confianza, que perdura constante y nunca falla (p. 17 s).

no necesariamente, la implican.<sup>240</sup> La conclusión es que no es posible individuar con claridad una referencia a la teoría del flujo (de materia, sensaciones, percepciones) en la obra, sino únicamente inducir su presencia (implícita) a partir de algunos marcadores típicos.

71. [Ideas.] La teoría de las Ideas, conceptualmente y normativamente, es a menudo concebida como la negación de la teoría de los flujos y sus mayores implicaciones (típicamente, el relativismo, i.e. la existencia de una multiplicidad aparente que no se deja resolver en unidad lógico-metafísica). La posición normativa de *realidades inteligibles* perfectas y eternas (las Ideas) que estarían más allá de este mundo sensible aparente, imperfecto y en devenir es una de las defensas mentales construidas en Platón para neutralizar esta amenaza de irracionalidad; así pues, relacionar lo imperfecto con lo perfecto (concebido como su causa, modelo o emanación) significa evidentemente rescatarlo, salvarlo y con eso protegerlo del caos y del mal. Desafortunadamente, no se puede afirmar con certeza que en el marco metafísico de las *Leyes* está presente la teoría de las Ideas, debido a que quizá la única mención explícita a esta teoría llega casi al final de la obra, en XII 965c-d: *pròs mían idéan ek tôn pollôn kai anomoiôn blépein*, “mirar una sola Idea a partir de muchos y disímiles”. Intérpretes calificados y prudentes, como Robinson (y nosotros con él), piensan que se trata de una referencia a la trascendencia y realidad eterna del mundo inteligible. Guthrie, al contrario, lo excluye, aunque en general sostiene que en las *Leyes* se conserva la referencia al marco de la teoría de las Ideas. Schöpsdau, por su parte,

---

<sup>240</sup> Las esporádicas y a veces implícitas referencias a sofistas y eristas (e.g. VII 811a-b, 819a, XI 938a) no tienen relación directa, o por lo menos explícitas, con nuestra cuestión. La mención polémica del *homonensura* protogoreo (IV 716c) y las pocas alusiones al método dialéctico (quizás X 896d-e, ciertamente XII 965c-d) son sin duda marcadores indirectos importantes; sin embargo, para ser relacionados con la teoría del flujo y una crítica platónica de la misma, necesitan un suplemento de interpretación que el texto por sí mismo no ofrece. Lo mismo podría decirse sobre la responsabilidad que el Ateniense atribuye a los poetas y sabios antiguos en la generación del ateísmo moderno (X 886b-d): se trata con toda probabilidad de una denuncia de los efectos dañinos del ‘heraclitismo’ sobre la cultura griega, análogamente cuanto leemos en el *Teeteto* y en el *Crátilo*. En X 889b-c se estigmatiza (¿cómo flujo irracional?) la visión materialista de los elementos primarios que, en un uni verso sin alma (*ápsychoi*) ni arte divina, se encuentran y mezclan generando los astros bajo el poder conjunto de una *týchē* irracional y de la *anánkē* física. Finalmente, el contraste entre alma buena y alma mala (X 896e), ¿describe un flujo ordenado, una tensión mantenida bajo control por el bien, o desordenado, es decir, una lucha abierta, cuya solución queda indeterminada? Estos elementos conceptuales son todos posibles (o probables) marcadores de flujos.

considera probable que se trate de una referencia a la Idea del Bien, como en R. VI.<sup>241</sup> Existen también otras posturas.<sup>242</sup>

Según nuestra perspectiva, existen pasajes que apuntan de manera bastante clara a la existencia de un mundo inteligible separado del mundo sensible. El mundo inteligible, sin embargo, no significa necesariamente el mundo de las Ideas. Por ejemplo, la aplicación del método dialéctico de la unidad a la multiplicidad de las virtudes (XII 964a-b, 965c-d) nos lleva a considerar como referencias probables a la teoría de las Ideas los dos pasajes sobre la esencia (*ousía*),<sup>243</sup> diferenciada del nombre y de la definición (X 895d, XII 964a-b).<sup>244</sup> Las referencias al *noûs* como jerárquicamente superior a las cuatro virtudes divinas<sup>245</sup> y como objetivo último al que deben aspirar el legislador y el intérprete de las leyes (*eis tòn hēgemóna noûn*) muestran con claridad que las *Leyes* siguen moviéndose en el surco de una metafísica dualista, que separa

---

<sup>241</sup> Schöpsdau 2011, p. 592. Robinson 1995, p. xxx-xxxii (Introduction to the second edition). Guthrie (1978) critica a Popper y a Brochard, quienes piensan que se pueden identificar, respectivamente, siete y cuatro pasajes en los que se alude a la teoría de las Ideas. Popper parece referirse a IV 713b, V 739d-e, XII 962 s, 963 ss, 963e, 965c, 966a-b; Brochard, en cambio, se refiere a: I 632c, II 668c ss, VII 817e ss, XII 965c. Como puede verse, XII 965c es el único pasaje mencionado por ambos. Según Guthrie *idéa* puede tener aquí el significado genérico de “sorts” o “kinds” (V, pp. 175 y 379). No obstante, afirma Guthrie contextualmente, “I should state at once my belief that, though Plato may have modified the theory in non-essentials, the whole tenor of the *Laws* suggests that he never abandoned the central thesis of the existence and paradigmatic character of the Forms” (p. 378).

<sup>242</sup> Görgegnans menciona la cuestión como problemática (cit. p. 88), pero defiende la presencia de las Ideas en los diálogos tempranos. La misma posición, aunque más matizada, la encontramos en Fronterotta (2001, ver en particular la introducción y los cap. 1 y 2). La presencia de la teoría de las Ideas en las obras tardías es dada por hecho en el libro de Mason (cit.), aunque en el marco de una “cosmoteología” que pone al centro la inteligencia divina (*noûs*) más que las Ideas.

<sup>243</sup> El pasaje muestra un fuerte paralelismo con la Ep. VII (342a ss).

<sup>244</sup> En el mismo contexto argumentativo, 966a, el Ateniense se refiere a la necesidad de encontrar la unidad “de lo bueno y lo bello”, *ambos en singular*, detrás de la multiplicidad. Véase también la referencia a *tò díkaion*, lo justo, en VI 757c-d, con la fórmula sintomática y reiterada, *pròs tautēn apoblēpontos... pròs tautōn toûto skopoûmenon*. La instancia del juicio estético como juicio sobre la esencia (*ousía*) de lo bello (*kalón, kállos, eû*) es afirmada en II 668c ss, en un contexto que, sin embargo, hace muy dudosa la interpretación idealista del pasaje. Cf. Schöpsdau 1994, p. 323.

<sup>245</sup> El *Noûs* 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, por eso, 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 y éstos, a su vez, al *Noûs* que todo guía (por supuesto, en la distinción entre bienes humanos y divinos es implicada la separación dualista entre alma y cuerpo). De lo contrario, el valor moral de las virtudes sería cuestionable y hasta desaparecería por completo, cesarían de ser *bienes*. La misma sabiduría (*sophía, phrónēsis*) adquiere su pleno valor positivo sólo cuando sea respaldada por el valor trascendente supremo y no coincida *ipso facto* con él. Efectivamente, el hecho de que pueda existir una *phrónēsis* sin la guía de la suprema inteligencia es confirmado por el caso del tirano ordenado (IV 710a-b), cuya *phrónēsis* tiene un valor instrumental, no moral. A veces, sin embargo, el *Noûs* parece equiparado con *phrónēsis* (e.g. XII 963a), como si coincidiera con una de las cuatro virtudes (la sabiduría). Cf. También Schöpsdau 1994, p. 187, III p. 591 s.

el alma del cuerpo, lo inteligible de lo sensible.<sup>246</sup> En este mismo sentido adquiere un cierto valor la metáfora del arquero y su frecuencia en la obra.<sup>247</sup>

Hay sobretodo que considerar algunas semejanzas interesantes entre el papel del *Noûs* en las *Leyes* y la Idea del Bien en la *República*. La más evidente es la referencia literal, en Lg. X 897d, a R. VII 516e. En estos pasajes se señala que no es posible observar directamente ni el movimiento de la Inteligencia ni el Bien, pues sería como mirar directamente al Sol y nos quedaríamos ciegos. Sin embargo, es aún más relevante observar que en las dos obras se adopta la misma estrategia retórica y metafórica: no se dice nada acerca de lo más importante –es decir, el Bien como tal, el movimiento del *Noûs* como tal– mientras en ambos casos se proporciona una imagen substituta de los dos, a saber, el Sol, como hijo-vástago del Bien (R. VI 506d-e), y el movimiento circular de los cielos (Lg. X 897e). En ambos casos se subraya que subsiste la máxima semejanza entre la imagen subrogada y la entidad realmente buscada, pero también se hace hincapié en la dificultad de aferrar esta última directamente y en la necesidad de la metaforización. Se trata del motivo de la inefabilidad, muy importante en Platón, que ilustraremos en la segunda parte (cap. 11). La estrategia de los dos pasajes, como puede verse, es prácticamente la misma. Es también plausible suponer que los dos símiles se refieran a una misma cosa.\*

Por último, hay un pasaje interesante sobre el Bien en VII 809a, donde se dice que la educación debe siempre orientar (*aei trépōn*) las *phýseis* de los jóvenes hacia el bien, *tagathón*, lo que nos recuerda la “conversión” del alma hacia el bien en los libros sexto y séptimo de la *República* (II §77).

A pesar de estos indicadores, la presencia de las Ideas en las *Leyes*, aunque sea probable, no puede ser verificada más allá de toda duda. Por tanto, tampoco es posible mencionarla para probar indirectamente la presencia de una noción irracionalista del flujo en la obra. No cabe

---

<sup>246</sup> I 631d, III 688b, X 963a.

<sup>247</sup> E.g. IV 705e-706a, 717a, XI 934b, XII 962d.

\* Sobre la diferencia entre metáfora y símil, ver Ziolkovsky 2013.

duda, sin embargo, que en las *Leyes* existan claras referencias al dualismo metafísico y a la existencia de un mundo inteligible separado del mundo sensible y a este superior.

72. [ *Upper level*.] Conceptualmente no es necesario encontrar a toda costa una referencia explícita a la teoría irracionalista de los flujos, pues, aunque ésta no sea demostrable con certeza filológica, que da el *hecho* textual del temor al relativismo ateuista y a la contradictoria multiplicidad de los fenómenos sensibles. Sin duda, el miedo al relativismo y a la multiplicidad están ampliamente confirmados por el texto de las *Leyes*, donde se evidencia la urgencia de reconducirlos a medida divina (vs. el *ánthrōpos métron* protagoreo) y a unidad lógico-metafísica (*ex pluribus unum*).<sup>248</sup> Si bien no podemos hablar con certeza de una referencia a la teoría de las Ideas, entonces, estamos plenamente autorizados a pensar que en la obra actúe – como defensa contra los temores ya mencionados– la instancia igualmente trascendente de una inteligencia divina y buena, que el cosmos físico trata de *imitar* en todas maneras. En efecto, no hay duda de que las *Leyes* exhibe un nivel superior (*upper level*) metafísico:<sup>249</sup> el *Noûs* no es inmanente al cosmos sino sigue guiándolo, cuidándolo e inspirándolo “de alguna manera” (*eíth' hópōs eíth' hópēi*) –¿desde adentro, afuera, arriba?– sin coincidir con él.<sup>250</sup>

---

<sup>248</sup> La crítica al relativismo protagoreo es explícita en Lg. IV 716c. La expresión latina “ex pluribus unum” traduce el griego *ek pollōn eis tò hén* (Phdr. 249b-c) o también *hēna genómenon ek pollōn* (R. IV 443d-e). Sobre la tendencia de la especulación platónica a la *reductio ad unum*, ver supra, n. 116.

<sup>249</sup> La expresión *upper level* la encontramos en Holger Thesleff y en su “two-level model” (2009, p. 383 ss). A pesar de serias deficiencias, este modelo presenta la ventaja de eliminar la inconsistente diatriba sobre un estadio inmanentista del racionalismo platónico (por ejemplo, en las *Leyes*). En Platón, nos dice Thesleff, existe siempre el *upper level* metafísico: “The two-level model was basic and central in Plato’s thought, and it always included what we would call metaphysics” (p. 504). El hecho de que en las *Leyes* (o en otros diálogos) no se mencionen explícitamente las Ideas, no significa que Platón haya llegado al punto de concebir lo inteligible como integralmente inmanente al mundo sensible y a sus formas variables. Sin embargo, Thesleff se equivoca, según nuestra perspectiva, cuando pone en el *lower level* la alteridad, el movimiento y lo ilimitado (cf. esquema a p. 484), pues cualquier cosa que estas nociones signifiquen tienen en Platón un estatus metafísico incuestionable, a saber, *no coinciden con* el mundo sensible y visible de la multiplicidad, *sino lo explican* a partir del nivel trascendente e invisible.

<sup>250</sup> En las *Leyes* hay, por lo menos, dos pasajes donde esta tendencia a la mediación entre orden divino-inteligible y mundo sensible alcanza su extremo, es decir lo máximo que en un marco platónico (metafísico y dualista) es posible encontrar. Ambos están en el libro X y se acercan a una visión inmanentista (monista) *sin alcanzarla*. Se trata de 898a-b, donde la analogía entre movimiento de la Inteligencia y de las esferas celestiales es planteada como una *casi* identidad, y 899a-b, donde la cuestión es saber *de dónde* y *cómo* el alma mueve a los cuerpos. Si Hegel hubiera estudiado las *Leyes* (¡el más hegeliano de los diálogos!), sin duda no hubiera omitido mencionar estos pasajes (junto con otros que cita, en part. del *Fedro* y del *Timeo*) para sostener su interpretación tendencialmente inmanentista del racionalismo platónico. En ambos ejemplos

73. [La amenaza... ¡en el mundo inteligible!] Hay sólo que mencionar rápidamente como en algún momento el flujo (el devenir), aun si de una manera híper-depurada y racionalizada, logra penetrar en el *upper level* platónico, es decir en el centro de la metafísica de este filósofo y, por ende, de su discurso normativo. Es esta una tendencia del idealismo platónico que se manifiesta de manera muy pronunciada en el *Sofista* (con la explicación del no-ser como alteridad, vs. identidad, y movimiento, vs. quietud, 254b ss), en el *Timeo* (con la triada ser, identidad y diferencia, 35a ss) y en el *Filebo* (con la oposición entre límite e ilimitado, 23c ss).<sup>251</sup> Se tiende a atribuir estos diálogos al período mediano-tardío, donde algo muy nuevo pasaría en la metafísica platónica: el movimiento (i.e. el cambio, y por ende el flujo) entra en la ciudadela fortificada de las Ideas eternas e inmóviles, poniéndolas finalmente en relación recíproca, dinamizándolas, y manifestando de manera más substancial su ‘presencia’ en el cosmos.<sup>252</sup> En el *Sofista*, el Extranjero declara triunfalmente su victoria sobre Parménides tras haber descubierto que “el no-ser es algo firme (*bebaíōs*) y tiene una naturaleza suya propia” (258b-c). La integración del movimiento y del flujo en el mundo de las Ideas, sin embargo, no implica ninguna grieta en la trascendencia de la realidad inteligible. Se trata únicamente de una nueva

---

mencionados es evidente que la trascendencia (lo *upper level*) permanece: en el primer caso se trata de una analogía, es decir, de una asimilación substancial entre los dos movimientos, donde el movimiento de la mente actúa como causa y modelo del movimiento de las esferas animadas (las dos se acercan muchísimo, pero no son lo mismo); en el segundo, el Ateniense muestra una sintomática perplejidad, preguntándose con asombro religioso (*stupor*) si el empuje del alma se coloca *adentro* de los cuerpos mismos (¿solución inmanentista?), *afuera* o “de alguna otra manera”, es decir, con “poderes que sobresalen por su maravilla (*thaúmati*)” (899a).

<sup>251</sup> Omitimos mencionar los vertiginosos ejercicios dialécticos del *Parménides*.

<sup>252</sup> Sobre este giro metafísico, c.f. Görgemanns, cit. p. 101 ss. Raramente, en Platón, se habla de una “presencia” (*parousía*) de la dimensión trascendente en la realidad sensible, y cuando esto ocurre no se trata de una presencia física, sino de la presencia en el alma humana de ideas morales y virtudes (lo bello, la justicia, etc.). Es un problema prácticamente insoluble el de saber exactamente de qué manera Platón concebía la relación-comunicación entre trascendencia y este mundo, si por participación (*méthexis*), imitación-modelo (*mímēsis-paradeigma*), comunión (*koinōnía*), emanación, presencia, etc. El término *parousía* se emplea en sentido claramente metafísico sólo en Phd. 100d (lo bello) y Sph. 247a-b (la justicia). Es dudoso el sentido estrictamente idealista en Ly. 217e, (mal, bien, blancura), tendencialmente excluido en Grg. 517e y 518d-e (bienes, males: en plural) y R. IV 437e (*dià pléthous parousían*, indica la cantidad-intensidad de la sed). Por tanto, no parece que Platón pudiera pensar en una dimensión física (en una encarnación, incorporación) de las Ideas, mientras no tiene problemas en pensar al alma como a un ente que es al mismo tiempo inteligible e incorporado. Por eso no consideramos que las Ideas desarrollen, en Platón, una función mediadora (como hacen las nociones de alma, eros, etc.). Las Ideas están por completo en el *upper level*.

estrategia es especulativa para acercarnos más a los ‘dos mundos’ (tendencia a la mediación) y ‘funcionalizar’ la amenaza (análogamente a lo que observamos con *týkhē* divina, el mal y las catástrofes). El análisis detallado de esta estrategia, sin embargo, no pertenece al ámbito de este libro, pues la presencia de las Ideas (y de los principios supremos) en las *Leyes*, aunque probable, no deja de ser hipotética.

## Conclusiones

74. Las defensas normativas parecen surgir como respuestas mentales a una ansiedad. Como vimos en la introducción (§1A), el esquema muy simplificado es el siguiente:

Amenaza → Temor → Defensa → Alivio.<sup>253</sup>

Los sentimientos básicos implicados en este círculo son el temor y el alivio. Amenaza y defensa son estímulos en que está presente una fuertísima carga simbólica e intelectual. El eje de esta secuencia son el dolor y el placer, o por lo menos sus anticipaciones (*prosdokíai*, *prosdokémata*), como las llama el mismo Platón, a saber, miedo y esperanza.<sup>254</sup> La respuesta normativa reacciona a un temor y, en la medida en que logra actuar como una defensa persuasiva, procura un sentimiento de bienestar. El resorte de la religiosidad en este primer nivel reside, antes que nada, en el sentimiento de la amenaza que respalda la norma: la amenaza estimula, la norma responde; la amenaza desencadena el temor, la norma trata de neutralizarlo o contenerlo. La respuesta es eficaz (i.e. persuasiva) si produce el alivio de la certeza, o por lo menos de una esperanza, de un consuelo, y sigue siendo eficaz hasta que produce este efecto. La expresión ‘hasta que’, sin embargo, es problemática y sugiere que existe una especie de ‘margen’ o ‘gradación’ en el que la norma logra conservar su eficacia mental como defensa.

---

<sup>253</sup> Ver las referencias citadas en la n. 3, al comienzo de esta parte del trabajo. Representaciones análogas se ofrecen en Díaz 2007, p. 180 (nuestra secuencia puede recordar el doble esquema de Plutchik y Leventhal). Insistimos sobre el carácter social e intelectual de los estímulos, pues nos interesa enfatizar que no existe una determinación de la emoción sobre las nociones mentales, de la emoción sobre la cognición. Los dos, en realidad, “se traslapan” y conservan “múltiples y complejas líneas causales entre ellos” (p. 181). La ansiedad (el estímulo) se presenta desde el comienzo como un contenido mental socialmente mediado; el temor religioso surge de representaciones y significados sociales vividos por el individuo, que activan nuestros circuitos cerebrales y nuestro sistema endócrino de manera análoga a lo que ocurre con una amenaza física concreta (Damasio 2010, cap. 5). El estímulo que nos amenaza es ya una representación, un pensamiento, en ese sentido, probablemente, no hacemos otra cosa que definirla de manera más clara como amenaza, para luego oponerle otra representación como defensa. Igualmente, el alivio que obtenemos por esta protección consiste en otro producto intelectual socialmente condicionado y codificado.

<sup>254</sup> Ver e.g. Laq. 198b, Prt. 358d, Rep. IX 584d-585a, Phlb. 32c, 36a/c y 39d, Lg. I 644c-d. Antonio Damasio define dolor y placer como “los cimientos de nuestra mente” (2005, p. 9) y “sentimientos primordiales” (2010, p. 46). La clasificación de sentimientos complejos como el miedo y la esperanza en el modelo cromático de José Luis Díaz no resulta satisfactoria bajo muchos puntos de vistas que en este momento no podemos comentar (ver Díaz, cit. p. 203 ss y los cuadros a p. 223 ss).

75. [¿Tres grados de persuasión?] Como decíamos en la introducción (§3), la relación entre amenazas y defensas no es tan simple como podría parecer. En el texto, pusimos en evidencia tres grados en este margen: 1) la defensa neutraliza la amenaza por completo (o también la amenaza es convertida en defensa total); 2) la defensa transforma la amenaza en la función de un conjunto lleno de sentido, es decir, la deja subsistir, pero la explica, le otorga un sentido sistémico estable (o también la amenaza es convertida en defensa parcial); 3) defensa y amenaza se oponen dramáticamente, contrastando que aparentemente no garantiza soluciones ciertas. Defensa total, parcial y crítica parecen ser tres grados en que la norma logra conservar su eficacia persuasiva, produciendo certeza, esperanza, o algún tipo de consuelo eficaz.

76. [Defensas totales.] Existen, en primer lugar, defensas totales, que remueven por completo la amenaza (pero pueden existir grietas). Las representaciones animistas, finalistas y artificialistas del cosmos son sin duda una defensa (§29), aunque puedan darse corto, a saber, sin proporcionar una protección total contra las amenazas estimuladoras. La noción de alma, en particular, es el resultado de tensiones cognitivas fuertemente contrastantes, lo que hace muy dudoso entender su sentido como pura y simplemente defensivo (cf. infra, I §81). Una defensa total, por ejemplo, consiste en la noción de un orden divino justo y perfecto, donde nada ocurre al azar y sin el cuidado de la divinidad, imagen opuesta a la amenaza de un mundo abandonado por dios, donde triunfa la injusticia y la violencia (§45). Otras defensas totales son la ley, identificada con la misma razón que gobierna el universo y opuesta a la amenaza de la violencia natural (§52 ss), y el hombre-títere, donde ha desaparecido cualquier traza de libre indeterminación (§47). Las Ideas son otra defensa integral, opuesta a la amenaza de los flujos irracionales y de una multiplicidad irreducible (§71). *Týkhē* divina es una amenaza, la amenaza de la contingencia, convertida, sin embargo, en defensa total (§7, 8). Lo mismo vale para las otras nociones conectadas con la casualidad (*klēros*, *kairós*, *tékhne*), hasta que la norma siga predicándolas como divinas, integralmente determinadas por la divinidad, quitándole a sí

cualquier traza de irracionalidad (§10 ss). En particular, la ciencia (en este caso como *epistēmē*), tiene en Platón el sentido de una defensa integral, pues significa la competencia perfecta que remueve el riesgo de la contingencia: es un *doble* de la presciencia divina y también equivale a un gesto de sumisa dependencia religiosa (§48, 49). Una especie de esta competencia es el cálculo metrésico (§15). Sabiduría e inteligencia (*sophía* y *phrónēsis*), como vimos, pueden conservar una mayor ambigüedad, debido a que su valor no es incondicionadamente positivo.

77. [ Grietas.] Algunas de estas defensas totales conviven con grietas –infracciones, desviaciones, excepciones– que se abren de manera más o menos profunda en el nivel normativo del discurso. A lo largo de estos capítulos mencionamos los siguientes ejemplos: el escándalo de la inconmensurabilidad, que abre una grieta en el baluarte de las matemáticas y del cálculo metrésico (§16); el carácter endémico y estructural de la ignorancia, que acaba por representar el mal de una manera substancial y activa que contrasta con las racionalizaciones socráticas (§34-37); algunos rasgos de la “buena ignorancia”, como por ejemplo la ingenua sencillez (*euētheia*) de los primitivos, que contrasta con el valor normativo absoluto otorgado a la ciencia (§25); la figura excepcional y problemática del tirano ordenado, que convierte en algo positivo un emblema típico del mal (§44); el papel inevitablemente paradójico de la libertad y de la culpa en el marco de un orden cósmico compactamente regido por una necesidad racional y estrictamente funcional (§58, 60-62); la tolerancia pragmática, en el ámbito político, de elementos abiertamente contradictorios con la justicia divina, como el sorteo y la igualdad aritmética (§63).

78. [Defensas parciales.] Hablamos de defensa parcial o limitada cuando el elemento defensivo, aun que dando compacto conceptualmente, no elimina la amenaza, sino la conserva para otorgarle un lugar funcional en el sistema. El cosmos divino, por ejemplo, puede ser una defensa total, pero vuelve a adquirir un carácter parcialmente amenazador cuando en él reaparecen el

mal, las catástrofes (§42), la contingencia, el castigo. Algo parecido se experimenta en relación al Estado, cuando se plantea la necesidad de la mentira, de la violencia y del castigo. Todos estos factores adquieren ahora un carácter estabilizador y racional, pero no esconde por completo la amenaza. Pero, en la medida en que la amenaza es reconvertida en algo controlable y localizable, la defensa continúa conservando su eficacia. Un mundo donde la acción de *týkhē* ciega es confinada a un ámbito cosmológico limitado es, sin duda, un mundo emotivamente más habitable (§9); lo mismo vale por lo que respecta a la imagen del flujo irracional, cuando es reconvertido en una corriente ordenada (§66, 67); probablemente en ese mismo sentido hay que entender la integración a nivel inteligible de la alteridad para explicar el devenir en el mundo sensible (§73).

78B. Merece una mención especial la nostalgia, que en Platón tiene acentos diferentes (edad áurea, buena ignorancia, etc.), debido a que su función parece en definitiva consistir en alimentar la esperanza de un regreso del alma a la patria celestial tras su exilio mundano (§43). La nostalgia, sin embargo, es un estado de ánimo complejo, en que la esperanza convive con un profundo desencanto.

79. [Defensas críticas.] Existen, finalmente, defensas que parecen convivir de manera tensa y dramática con las amenazas. Por un momento, parece que el discurso normativo renuncia al intento de neutralizarlas, integrarlas y controlarlas y simplemente se opone a ellas en una lucha cuya solución no está dada, e.g. la suerte buena frente a la suerte irracional (§6), el alma cósmica buena frente a la mala (§34), la fuerza de la ley frente a la ley de la fuerza (§64, 65). En estos casos, el discurso platónico adquiere un máximo de tensión dramática y analítica y la religiosidad alcanza en este punto el momento de mayor precariedad, pues se enfrenta esta vez no con ‘espectros’, sino con la cara misma de la amenaza.

80. La religiosidad platónica parece entonces tolerar que las defensas totales se vuelvan parciales e, incluso, coexistan dramáticamente con las amenazas. La defensa total ni siquiera admite la existencia del mal, todo tiene un sentido perfecto y es como debe ser. La defensa parcial deja actuar el mal, pero lo enmarca establemente en un orden superior, limitando su acción a regiones específicas de éste, por ejemplo “en este mundo y alrededor de la naturaleza humana” (Tht. 176a) o en la materia como “receptáculo”. La religiosidad parece también tolerar un tercer grado de acercamiento a la amenaza: esto ocurre cuando la norma de-funcionaliza el papel de la amenaza, dejándola libre de oponerse a la defensa en una lucha cuyo resultado y cuyo mismo sentido quedan dramáticamente indefinidos. Más allá de este límite es legítimo pensar que la defensa caiga, el alivio se desvanezca y la ansiedad se encuentre nuevamente sin respuestas y sin protección frente a sus temores.

Los movimientos de acercamiento y alejamiento entre el creyente y la divinidad que vamos a observar en la siguiente parte de esta investigación son movimientos propiamente religiosos, en el sentido de que se cumplen únicamente entre los grados de una persuasión normativa que conserva su eficacia. El intercambio con la divinidad implica necesariamente la creencia más o menos firme en la misma.

81. [Un contraste fundamental.] Para finalizar nos queda por contestar la pregunta, ¿qué significa la radical inquietud que muestran las nociones platónicas analizadas? Los términos que hemos estudiado en estos primeros capítulos exhiben en general una notable elasticidad semántica y están sujetos a verdaderos *tours de force*. El texto los extiende a través de los tres grados de la creencia y, a menudo, incluso los mueve entre creencia y ateísmo, sin que las amplias diferencias de significado que esto implica provoquen un gran escándalo. La noción de *tykhē*, por ejemplo, puede ser positiva, funcional, crítica o incluso cargarse de una negatividad ateísta. La “ignorancia” es el sinónimo mismo del mal, pero, como vimos, se conocen varios usos positivos de la palabra que hasta logran tener una valencia defensiva. El “tirano” denota

el hombre infeliz, malvado y ateo por excelencia, pero también, en un caso límite, es el hombre de la providencia con la ayuda del cual el sabio puede instaurar el mejor estado humanamente posible. Y todo esto sin mencionar las nociones mediadoras, como el alma, en las que más recae la presión de las contradicciones. Con relación al alma, por ejemplo, todo depende de cual aspecto de la cosa decidimos enfatizar: ¿el desequilibrio energético estructural? ¿la naturaleza pura y divina? ¿la parte mortal? ¿la inmortal? Esta inquietud semántica significa una incertidumbre conceptual, muestra una cierta indiferencia o resistencia hacia la formulación de definiciones y nociones coherentes, controlables. En sí misma esta resistencia no es algo sorprendente, pues en filosofía la búsqueda de la claridad convive a menudo con una opacidad profunda e insuperable (pese a la noción filosófica de autoconciencia, la realidad es que nunca somos sujetos plenamente transparentes a nuestra propia mirada). En este sentido, Platón no es diferente de muchos otros filósofos, antiguos y modernos.

Sin embargo, lo que no nos interesa en este trabajo es relacionar con mayor claridad esta inestabilidad semántica con la religiosidad. Decíamos anteriormente que la respuesta normativa reacciona a un temor y, en la medida en que logra actuar como una defensa persuasiva, procura un sentimiento de bienestar. Así pues, nuestra hipótesis propone que la inestabilidad semántica es, por lo menos en parte, el síntoma de una incertidumbre substancial en el proceso de elaboración simbólica, en particular, en el pasaje desde el sentido común a un discurso normativo coherente. La mente está buscando persuadirse y fundar las creencias, pero hay siempre *algo que no cuadra* e impone la tarea de un reajuste. En consecuencia, el sentimiento de la amenaza y el deseo de alivio re-emergen de esta insatisfacción y sacuden la aparente certeza de la respuesta normativa anterior. En otros términos, la amenaza y el deseo atacan con sus inquietudes la certeza adquirida, la obligan a reformularse y a encontrar soluciones mentalmente más eficaces y creíbles. Esta agitación telúrica en los estratos profundos (emocionales) del discurso no puede pasar desapercibida en la superficie normativa, que

finalmente está encargada de proporcionar una nueva defensa mental, posiblemente cierta y definitiva, i.e. un sistema inatacable de argumentos y conceptos.

Pero ¿por qué *algo no cuadra*? ¿Qué queremos decir exactamente con esta expresión? Reformulemos nuestra hipótesis más claramente. En el discurso de Platón encontramos casi todos los aspectos formales que normalmente definen un discurso o una creencia como religiosa, como, por ejemplo, dualismo, animatismo, animismo, finalismo, escatología y, hasta cierto punto, antropomorfismo (aunque residual y a menudo solo implícito). Sobre todo, el discurso platónico manifiesta, más allá de cualquier duda, una fuerte disposición a creer y, con eso, una fuerte tendencia a la invención y proyección (*decoupled cognition*), a la mentalización (*mentalizing*) y la sobredeterminación causal de los fenómenos sensibles (*over-detection of causality*), todos procesos mentales que, más allá de la religiosidad, caracterizan un modo cognitivo de tipo prevalentemente automático, intuitivo y afectivo.<sup>255</sup> En Platón, sin embargo, estos aspectos típicos se acompañan con –y, en general, intentan fundamentarse en– una manera diferente de argumentar y procesar las informaciones, según una modalidad cognitiva que podríamos caracterizar como analítica, reflexiva y deliberada.<sup>256</sup> En los diálogos platónicos, casi nunca se trata sólo de afirmar una creencia o simplemente practicarla (sin reflexionar mucho sobre ella); tampoco se trata de limitarse a narrarla, interpretarla y eventualmente rechazarla; el fin es producir un conocimiento cuyo contenido religioso haya sido en amplia medida respaldado mediante formas más o menos rigurosas de observación empírica, clasificación y demostración formal, a saber, mediante un método. Un respaldo de este tipo no

---

<sup>255</sup> Sobre la mentalización (o teoría de la mente, ToM), ver Boyer 2002 (cap. 3), Pyysiäinen 2009 (cap. 1.3) e infra, II §1 (n. 5). Sobre la disposición a creer y una cierta propensión de la mente humana a la atribución de causa invisibles, cf. Tremlin 2006, p. 80 ss. Sobre las dos distintas estrategias humanas de argumentación, ver Evans 2008.

<sup>256</sup> Es el Platón “child of Enlightenment” de quien nos habla Dodds (1957, p. 208 ss). No hay duda, en efecto, que el filósofo sea hijo de la *Aufklärung* griega del siglo V, aunque su filosofía religiosa y su religiosidad sean de tipo esencialmente reactivo y defensivo (contra el desencanto, el dinamismo, la diferenciación social y el individualismo ateniense de la época). Sobre la distinción entre dos modalidades cognitivas, intuitiva y analítica, cf. Beit-Hallahmi 2013, p. 25 s, Evans 2008 y Pyysiäinen 2009, p. 5 ss. La distinción, sin embargo, no tiene que ser llevada al extremo, pues de otra forma la creencia cesaría de ser plausible. Pascal Boyer afirma que las creencias religiosas se basan sobre un proceso muy común de “decoupled cognition”, que, sin embargo, tiene que ser estrictamente limitado (“tightly constrained”) y producir inferencias que sean sólo limitadamente contraintuitivas (Boyer 2002, p. 129 ss; Pyysiäinen 2012, p. 7 s).

está totalmente ausente en las creencias religiosas, pero en Platón se impone con una intensidad desconocida, representando sin duda la parte dominante y más evidente del discurso. Podríamos decir que la filosofía religiosa es un tipo de creencia religiosa donde los aspectos religiosos más comunes (dualismo, animismo, etc.) cuentan en la medida en que logran tener un respaldo cognitivo de tipo reflexivo.

El resultado, sin embargo, no consiste en una armónica fusión entre los dos niveles de discurso, intuitivo y reflexivo, sino en una especie de choque, que produce contrastes típicos (aunque no siempre exclusivos) de toda filosofía religiosa. Sugerimos que estos choques pueden ser de varios tipos. Entre otros, la instancia lógica puede entrar en contraste con la forma mítica,<sup>257</sup> el esfuerzo analítico con los usos analógicos,<sup>258</sup> la tendencia descriptiva con la valorativa<sup>259</sup> y con la práctica (instrumental),<sup>260</sup> la tendencia a la mediación con la tendencia igualmente fuerte a la separación entre los ‘dos mundos’,<sup>261</sup> la finalidad científica con la tensión

---

<sup>257</sup> A menudo, en Platón, no hay una estricta relación funcional entre el argumento y su supuesta ilustración mítica. *Ejemplo*: el alma es buena, siendo separada del cuerpo, que es malo; sin embargo, la representación mítica del alma (buena) que está en el cuerpo (malo) como el preso en una cárcel, sugiere que entre los dos hay relación, no separación. La imagen, en este caso, más que ilustrar el concepto, lo complica y confunde. Mejor dicho, lo *excede*.

<sup>258</sup> Ejemplos de abuso analógico: el movimiento de los astros es circular, *pues* es lo más semejante a la inteligencia divina; la cabeza es redonda, *pues* es similar al movimiento de los astros, *pues* es divina; entre la ciudad y el alma hay varias semejanzas formales, *pues* las dos son en realidad una misma cosa, o hasta la segunda es la causa substancial de la primera; existe la guerra entre ciudades, *pues* existe conflicto al interior de las almas: el conflicto del alma es la causa del conflicto entre ciudades. Etc.

<sup>259</sup> Esto ocurre típicamente cuando confundimos *Is* (descriptivo) y *Ought* (prescriptivo) o juicios de hecho y juicios de valor. Esta confusión llega a ser axiomática en los principios socráticos, como ‘la verdad es el bien’, ‘la ciencia es la virtud’, etc. Ahora bien, la instancia valorativa, el *Ought*, puede caracterizarse por una íntima, a pasionada persuasión (valoración e motiva), o ser de tipo simplemente práctico (valoración instrumental: ver nota siguiente). En el primer caso, por ejemplo, pasamos de la observación de algunas regularidades naturales (e.g. el movimiento ‘circular’ de los astros) a las conclusiones que el cosmos sea ordenado y gobernado hacia lo mejor por un dios inteligente.

<sup>260</sup> En Platón la finalidad cognitivo-valorativa (el bien-verdad) puede entrar en contraste con la exigencia práctico-instrumental de la violencia. Lo demuestra, por ejemplo, la exigencia del castigo, un elemento que, en el marco de un cosmos cuidado por la presciencia divina (y de un Estado gobernado por la competencia de filósofos), ni siquiera debería tener lugar: sin embargo, es *prácticamente* necesario (a nivel escatológico y político), pues de esta manera cada uno recibe lo merecido, se incentiva la buena acción (etc.). Lo mismo ocurre cuando se afirma que el tirano, aun siendo el emblema de la enfermedad psíquica, es, por otra parte, un recurso necesario (bajo ciertas condiciones) para que realicemos el Estado mejor en el menor tiempo posible. Igualmente, la mentira es algo siempre feo y malo, pero los filósofos pueden contar mitos falsos porque sirven para curar e ilustrar la verdad con otros medios. Etc.

<sup>261</sup> El alma es buena como tal y separada del cuerpo, *pero* está dividida en dos (tres o “n”) partes, algunas buenas y otras malas. 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” son lógicamente imposibles.

a la unidad lógico-sistemática.<sup>262</sup> En la mayoría de estos ejemplos se observa un contraste fundamental en tre una tendencia reflexiva a la abertura ( que produce complicación) y la urgencia afectiva de la defensa (que impone la simplificación). Este contraste pone bajo un enorme estrés el proceso de elaboración simbólica, que debe garantizar que una solución final resuelva de manera satisfactoria todos los problemas y produzca el sistema, o algo que se le acerque lo más posible.<sup>263</sup>

Lamentablemente, no hay tiempo para desarrollar con mayor profundidad estos aspectos. Baste, pues, decir que la solución definitiva nunca llega, ya que es literalmente imposible solucionar las tensiones arriba mencionadas, ni singularmente ni (*a fortiori*) colectivamente, y el pensamiento es forzado a proceder por reajustes y compromisos continuos. La superficie de la creencia cambia entonces incesantemente en busca de soluciones que resulten *cada vez* más eficaces y estables, y eso produce la movilidad semántica que hemos constatado.

82. Por último cabe señalar que no hay que absolutizar el papel de la religiosidad para producir la inquietud semántica que encontramos en Platón. El sustrato religioso, con las torsiones que imprime típicamente a los significados, no crea, sino intensifica una ambigüedad y variabilidad semántica que encuentra una explicación también en otros niveles, por ejemplo, en la forma literaria de la escritura ( dramático-mimética), en la desconfianza hacia la escritura, en un

---

<sup>262</sup> La instancia lógica entra en contraste con la científica cuando la argumentación se vuelve tautológica o se resuelve en un razonamiento circular. Es lo que ocurre con las exasperaciones de tipo sistemático ( por ejemplo, en la *reductio ad unum* dialéctica) o con el formalismo normativo. *Ejemplos*. Dialéctica: (1) si hay elementos semejantes u o puestos, debe siempre existir un término tercero que resuelva la relación de semejanza u oposición en una identidad esencial. (2) Tautología: el dios (o el hombre justo) nunca puede hacer el mal, pues es sólo capaz del bien; el mal es ignorancia del bien (que es ciencia); ser bueno es saber, *ergo* no poder hacer el mal (del que es capaz sólo el ignorante); etc. El contenido de estas afirmaciones es exclusivamente lógico-formal o, si queremos, abstractamente moral, científicamente significan poco o nada y asimismo en la vida práctica son inútiles. Al final del argumento no conocemos propiamente nada que no conociéramos ya al comienzo del mismo.

<sup>263</sup> La tensión sistemática es constante, pero el sistema nunca se afirma. Es así que las piezas de la especulación platónica quedan en un estado característico de tensa inmovilidad: el intérprete, antiguo y moderno, tiene la impresión (errónea) de que quieren moverse hacia un centro irradiador y que pudieran incluso recomponerse todas en un único conjunto armónico si sólo se encontrara la clave adecuada para moverlas, el código secreto.

explícito menosprecio hacia la definición rigurosa de los términos y en la proteica variedad de la ironía platónica.



## **PARTE II**

### **Proximidad y lejanía entre el hombre y la divinidad**



## ***Introducción***

1. [Distancia y aproximación.] En las siguientes páginas, el sentimiento religioso aparece bajo la forma básica de acercamientos y alejamientos recíprocos entre dos partes, el creyente y la divinidad, el hombre y el agente sobrenatural. 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”.<sup>1</sup> Nuestro objetivo es recuperar esta importante intuición y profundizar en ella. Donde distancia y proximidad entre 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 más característico. Sin este tipo de vivencia, actos tan indispensables para la vida religiosa como el sacrificio, la invocación y la oración acabarían siendo tan sólo simples gestos mecánicos. 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.<sup>2</sup> Podríamos entonces definir la religiosidad como una interacción entre el hombre y las potencias invisibles sancionada por la comunidad.<sup>3</sup> 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:

---

<sup>1</sup> Des Places 1969, p. 245.

<sup>2</sup> Burkert (2009) 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 (pp. 71-79).

<sup>3</sup> 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, p. 9). Volvemos así a enfatizar la dimensión comunicativa y sociocultural del fenómeno religioso, que ya subrayamos en I §4. Cf también infra, II §9 (n. 30), 46, 47, 50, 64.

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.<sup>4</sup>

De manera análoga, Pascal Boyer (2002, p. 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 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),<sup>5</sup> 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:

---

<sup>4</sup> James 1927, p. 455.

<sup>5</sup> 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, pp. 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, p. 13). Sobre la importancia del proceso de la mentalización (*mentalizing o theory of mind*), cf. Boyer 2002 (cap. 3), Tremblin 2006 (p. 80 ss), Pyysiäinen 2009 (cap. 1.3), Geertz 2013 (p. 32 s), Heilman, Donda 2013 (cap. 3), Beit-Hallahmi 2015 (p. 28 s).

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.<sup>6</sup>

Acercamientos y alejamientos emotivos personales entre creyente y divinidad son entonces diástole y sístole de la vida religiosa. Y hay que subrayar que estos movimientos deben ser vistos como complejos y recíprocos, exactamente como ocurre en las relaciones interpersonales, donde ambos términos se mueven y cambian su posición relativa.<sup>7</sup> Es lícito pensar que a estos movimientos relativos corresponde un mayor grado de esperanza o de miedo, de fe o de incredulidad. Aunque sea difícil generalizar, cuando siento que el dios está más cerca y es benigno, también es más probable que me sienta más lleno de esperanza y de confianza, sentimientos que es probable disminuyan a medida que siento aumentar la distancia y disminuir el favor del dios. 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.

---

<sup>6</sup> Tobeña, p. 87.

<sup>7</sup> En otras palabras, no sólo implican el acercamiento o alejamiento del creyente al dios, sino también del dios con respecto al creyente. Si las relaciones de alejamiento y acercamiento son como mínimo intersubjetivas, es decir ocurren entre dos términos, tendremos varias combinaciones posibles (por ejemplo, ambas partes pueden acercarse o alejarse recíprocamente, o una de las dos acercarse mientras la otra se aleja, etc.). En realidad, la situación es aún más complicada, pues la interacción social, la mediación social, interviene siempre –casi como un tercer término– para determinar a su vez la relación intersubjetiva. El no considerar esta instancia, i.e. la influencia social e institucional, fue justamente el gran error metodológico de William James, que las descalificaba como “ecclesiastical or theological complications”. Sobre este punto, ver las justas observaciones críticas que Charles Taylor dirige al pragmatista estadounidense: “More important, he [James] has trouble getting beyond a certain individualism. [...] What doesn’t figure here is the way what one might call the *religious connection*, the link between the believer and the divine (or whatever), may be essentially mediated by corporate, ecclesial life. [...] Then the locus of the relation with God is (also) through the community, and not simply in the individual. [...] What James can’t seem to accommodate is the *phenomenon of collective religious life*, which is not just the result of (individual) religious connections, but which in some ways constitutes or is that connection (Taylor 2002, pp. 23-4; todas las cursivas, excepto la última, son nuestras). En los mejores modelos explicativos contemporáneos las interdependencias entre aspectos neurológicos, corpóreos, sociales y lingüísticos son tomadas en cuenta sin reduccionismos. Ver por ejemplo Armin Geertz y su enfoque “biocultural” a la religión (Geertz 2004, 2010b).

1B. 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 limitada al ámbito de las metáforas, y residual. La divinidad platónica es concebida a menudo, aunque implícitamente, de manera humana: un dios que es bueno, piensa, siente y actúa mejor que el hombre más sabio, se preocupa de aliviar nuestras penas, escucha nuestras plegarias, tiene compasión de nosotros, que es nuestro padre, demiurgo, pastor, rey y amo, cuya voluntad es capaz de imponerse incluso sobre las leyes naturales (I §60B), 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; también, Barrett, Keil 1996). De ser así, habrá que considerar el antropomorfismo como un caso de “theological incorrectness” (Barrett 1999, 2000; Slone 2003; cf. también, supra, I §23B, infra II §47).

2. [Sumisión jerárquica y modelo celeste.] En varias ocasiones mencionamos que existe un dualismo platónico de carácter metafísico (alma vs. cuerpo, inteligencia vs. materia, mundo inteligible vs. mundo sensible) y dos tendencias opuestas que parecen caracterizarlo, a saber, una a la separación y otra a la mediación (Intro. §v, pt. 12). En el primer caso, se enfatiza la división entre los dos mundos, su diferencia absoluta, la falta de comunicación entre ellos, y la necesidad (ética, epistémica, etc.) que sean considerados como separados. En el segundo caso, al contrario, se hace hincapié en la recíproca conexión entre estos mundos, en su diferencia relativa, así como en la necesidad (ética, epistémica, ritual, etc.) de una comunicación entre ellos. Esta doble tendencia y su importancia en la obra de Platón han sido recientemente enfatizada por Mario Vegetti.<sup>8</sup> Desde nuestra perspectiva, sería necesario entenderlas finalmente en sus raíces cognitivistas y, eventualmente, religiosas, en vez que limitarse a

---

<sup>8</sup> Ver, por ejemplo, Vegetti 2003 (lección 11).

considerarlas desde el sólo punto de vista epistemológico.<sup>9</sup> 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 por influencia cultural. En este hecho primordial descansaría entonces la raíz primera del dualismo religioso (animismo, etc.) y, en nuestro caso, del platonismo como dualismo metafísico. El dualismo afirma una separación radical entre dos niveles de realidad y fuerza al hombre a vivir en una situación paradójica por su carácter contraintuitivo. De ser así, es posible que la opuesta tendencia a la mediación –juntar lo que ha sido instituido como separado– corresponda a un esfuerzo natural para salir de la paradoja del dualismo *sin eliminarla*, explicándola, por así decir, moderando su carácter anti-intuitivo y transformándola en una creencia más plausible. A esta tarea corresponde, por ejemplo, nuestra habilidad metaproposicional, a saber, la que empleamos cuando procesamos informaciones que no somos en grado de entender plenamente, conceptos que entendemos a medio (*half-understood concepts*), como es el caso de muchas nociones religiosas (Sperber 1985; infra, II §68).

Nos preguntamos también si, más allá de esta dinámica primordial de carácter cognitivo, es posible relacionar de manera más específica las tendencias dualistas a la separación y a la mediación con la dinámica lejanía-proximidad que analizaremos en esta parte del trabajo. De ser así, al momento de la separación dualista podría corresponder el sentimiento de una mayor lejanía (¿trascendencia?) de los dios, como, por ejemplo, parece ocurrir con el sentimiento de dependencia y con el pesimismo religioso; por el contrario, conforme aumenta el esfuerzo de mediar entre esta ‘enorme’ distancia, podría también volverse más intenso el sentimiento de la cercanía (¿inmanencia?) de la divinidad, que no deja de producir un mayor optimismo práctico

---

<sup>9</sup> Nos parece, por el contrario, que justamente bajo una perspectiva estrictamente genealógica 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).

y constructivo. De ser así, podría no ser casual que el diálogo platónico en que se expresa con mayor fuerza la tendencia a la separación dualista (el *Fedón*), sea también la obra en que la fe se caracteriza más como un riesgo, una apuesta (II §61, 62, 78), y está envuelto en una dimensión de incertidumbre que, de manera opuesta, es mucho más rara en diálogos donde prevalece la tendencia a la mediación (e.g. el *Timeo* y las *Leyes*).<sup>10</sup> En este sentido, aspectos importantes del dualismo platónico, que Vlastos 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, los movimientos variables y recíprocos de la interacción entre hombre y divinidad.<sup>11</sup>

En otras palabras, necesitamos una interpretación que puede constituir la *facies* psicológica que complementa otras interpretaciones acerca del origen del dualismo metafísico, como, por ejemplo, las 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”.<sup>12</sup> 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*

---

<sup>10</sup> Sin embargo, es muy difícil y no siempre aconsejable asociar de manera categórica estas tendencias con diálogos determinados, pues por lo general ambas coexisten 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 (*theòs dè anthrṓpōi ou meígnytai*) si no fuera por los *daímones* como Eros, que median entre los dos en rituales, sacrificios e iniciaciones (Smp. 202e-203a).

<sup>11</sup> Vlastos 1965.

<sup>12</sup> Burkert 2009, p. 174.

*de las ideas*. Está atestiguada por primera vez en los documentos sumerios, pero sus orígenes se remontan verosímelmente 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.<sup>13</sup>

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 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.<sup>14</sup> 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. [Dialéctica de lo sagrado.] 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 el ascenso del devoto (o del mundo) al dios y, viceversa, el descenso del dios hacia el devoto (o

---

<sup>13</sup> Eliade 1999, p. 96 (cursiva nuestra).

<sup>14</sup> Las expresiones “degrees of reality” y “ontological discontinuity” son siempre de Gregory Vlastos. 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, p. 2, las cursivas son nuestras).

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 (el aspecto que, como vimos, más captó la atención de Hegel).<sup>15</sup> El devoto vive normalmente en una realidad que brada, como ya mencionamos, pero sus acciones –toda su existencia, podríamos decir– manifiestan un constante esfuerzo para recomponer el conflicto interno que esta división paradójica conlleva.

Podría también considerarse la cuestión desde otro punto de vista, es decir, en analogía con lo que ocurre en las relaciones interpersonales, en la interacción social. 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 una distancia insuperable, una potencial incomunicabilidad– se desvanecería el hecho mismo de la interacción social; si no existieran por lo menos dos seres humanos diversos entre ellos, no sería posible la comunicación. Separación y trascendencia están entonces implícitas, en cierto sentido, en la misma relación social e interpersonal. *A fortiori* esto vale en la interacción religiosa. El hecho de que el dios permanezca parcialmente separado y, con ello, ‘oculto’ a la mirada del devoto, no significa necesariamente que tengamos la intención de continuar concibiéndolo como “envidioso” y celoso de su superioridad, según la definición memorable de Hegel,<sup>16</sup> sino simplemente que, sin su alteridad, cesaríamos *tout court* de pensar nuestra interacción con él, de interactuar con él. Es decir, si el dios se revelara por completo, inmediatamente dejaría de tener sentido nuestra relación con el dios.

Por otro lado, el dualismo *debe* ser superado, pues de otra forma la divinidad misma sería simplemente impensable, debido a que no le correspondería ningún discurso comprensible a la certeza depositada en ella. Aunque la divinidad pudiera ser pensada y le correspondiera algún

---

<sup>15</sup> Sobre Hegel, ver n. 116 (I §37) y I §50; cf. también Montanari 2015, cap. 4 (p. 95 ss) y 6 (p. 159 ss).

<sup>16</sup> Ver nota anterior.

tipo de discurso, se trataría de una entidad fría, ociosa, inmóvil, aislada y remota, por ende, incapaz de escuchar nuestras plegarias, interactuar emocionalmente con nosotros, proporcionar alivio a nuestras penas; de tal suerte que nuestra creencia se encontraría otra vez vaciada de cualquier posible contenido comunicable o de cualquier significado personalmente relevante. El creyente no puede limitarse a afirmar que dios es todo y él nada, que dios está en el Cielo y él en la Tierra, si no que para interactuar con la divinidad y comunicar esta interacción a sus semejantes, él mismo debe, de alguna manera, considerarse emotiva e intelectualmente *capaz* de divinidad. Es por eso que, tras el momento de una más o menos drástica afirmación dualista, es indispensable para la religiosidad el momento de la mediación, con el que, inevitablemente, el creyente reconduce dios (el otro) a sí mismo y a este mundo, juntando y poniendo en comunicación Cielo y Tierra.

Las consideraciones anteriores muestran que los dos movimientos, separación y mediación, cuando llegan a su punto extremo, pueden llevar a consecuencias contrarias a 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 interacción hombre-divinidad cesa de ser pensable en analogía con una relación interpersonal. Por otro lado, pero, es posible decir con Paul Tillich que un exceso de inmanencia de la divinidad conduce igualmente al ateísmo, pues si dios coincide con una persona concreta, “it is possible to doubt his existence in the absence of evidence” (Pyysiäinen, cit. p. 130). Tillich nos recuerda que, aunque podamos y debamos pensar a dios como persona, este es también la *cosa* que trasciende toda persona, “the ground and the abyss of every person” (ibid.). 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”.<sup>17</sup> En el marco psicológico de esta dialéctica, el dualismo metafísico adquiere toda su valencia religiosa, pues deriva de una 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 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 restituido 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.

En las conclusiones, al final de esta parte (II § 83), ofrecemos un resumen de los siete capítulos que componen esta segunda porción del trabajo. La finalidad de estos capítulos es reunir evidencias textuales a favor de la religiosidad como dialéctica de lo sagrado, según el modelo interpretativo que acabamos de ilustrar. El lector que quiera tener una idea general del contenido que vamos a examinar, puede revisar nuestras conclusiones y obtener una mirada sinóptica.

---

<sup>17</sup> Cf. Montanari 2015, cap. 1. La expresión “dialéctica de lo sagrado” es de Eliade. Nosotros la empleamos en un sentido original y diferente de cómo la entendía el estudioso rumano.

## Capítulo 5. El “comercio” con el dios

4. 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, hasta una especie de “comercio”, un *do ut des*,<sup>18</sup> y por esto se expone al riesgo de degenerar en formas meramente exteriores de veneración y culto. Profetas y filósofos de todo tiempo, entre los cuales está Platón, han denunciado a menudo esta tendencia como trivial y afirmado la norma de una relación más íntima y espiritual con la divinidad. Históricamente, parece tratarse de una tendencia moralizadora y racionalizadora que se afirma con fuerza particular en las religiones “organizadas” (Boyer 2004), a partir de la “era axial” (Jaspers 2010, cap. 1; Boyer, Baumard 2013), quizá debido a un aumento del bienestar económico en ciertas regiones del mundo (Boyer, Baumard, Hyafil, Morris 2015). En el *Eutifrón* Sócrates estigmatiza como comercio vulgar (*emporiké tis*, 14e) una de las posibles definiciones ‘tradicionales’ de lo “santo” (*hósion*): el decir y hacer cosas que complazcan a los dioses. Se trata justo de la definición casi *práctica* que se acepta implícitamente en otros diálogos y que domina en las *Leyes*.<sup>19</sup> 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.

5. En el libro IV de las *Leyes* (716e-717a) leemos que no es conveniente que un hombre bueno y un dios reciban regalos (*dôra*) de alguien que sea contaminado (*miarouî*), con lo cual, evidentemente, se da por sentado que la religión consista en una transacción. Siempre en el

---

<sup>18</sup> Burkert, cit. p. 71 ss (cap. 2).

<sup>19</sup> 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, sin mostrarse tan convencido como él de que sea algo justo y santo denunciar a su propio padre.

mismo pasaje (718a) se afirma a claras letras que, tras haber respetado la jerarquía de los honores (717a ss), los hombres obtendrán a cambio el merecido premio (*axían*) “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 (*amoibè thysíōn*). Burkert afirma que esta expresión, *amoibè thysíōn*, “podría servir como forma general de describir la interacción religiosa como un sistema de intercambio sacrificial”.<sup>20</sup> La tarea del creyente es complacer a la divinidad, imitarla, interpretar los signos que nos envía y actuar para volverla propicia; esto se afirma literalmente en varias ocasiones. La institución de un muy denso calendario festivo en Magnesia es también motivada por las siguientes razones: atraer la benevolencia (*kháris*) de los dioses (lienzo vertical) y favorecer la creación de amistad comunitaria (lienzo horizontal, VI 771d). Tras haber proporcionado la imagen del hombre-marioneta que ya comentamos, el Ateniese exalta la piedad religiosa como la vida más bella que un hombre pueda vivir (VII 803e):

¿Qué es entonces correcto? Hay que vivir jugando algunos juegos, ofreciendo sacrificios, cantando y bailando, de manera que los dioses sean propicios (*toùs theoùs hileōs paraskeuázēin*) y podamos rechazar y vencer en la lucha a los enemigos (trad. de F. Lisi).

El pasaje puede ser comparado con R. IV (427b-c), cuando, al término de la construcción 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, *daímones* y héroes, así como una serie de celebraciones a

---

<sup>20</sup> Cit. p. 235. Un sistema de este tipo, para limitarse a las solas *Leyes*, es el trasfondo ideológico de los siguientes pasajes, i.e. 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), en las que se deben incluir 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.

los muertos para que sean propicios (*hileōs autoūs ékhein*). En II (372b), Sócrates resume la vida de la ciudad sana en “cantar himnos a los dioses en dulce compañía recíproca”.

6. Himnos y sacrificios tienen tradicionalmente un poder calmante y propiciatorio, como nos recuerda Burkert, sirven para aplacar al dios y ponerlo de buen humor, *hilaos*.<sup>21</sup> El empleo del adjetivo (*hileōs*) 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 *hileóomai*; 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, el vocablo *hileōs* denota una actitud del alma respecto a la moderación, a la mansedumbre y a la justa medida que define el aspecto central del sentimiento religioso de la felicidad en Platón. Incluso, podríamos afirmar que se refiere a un estado de buen humor que es característico del hombre sabio y devoto (ver supra, Intro. §vii). Es un estado que parece ser el ‘doble’ de la benevolencia divina, ya que básicamente la reproduce en el alma del devoto. Una vez más, el dios es como el creyente lo quiere y, al mismo tiempo, el creyente es como el dios lo quiere (I §49). 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). Podemos sintetizar el intercambio expresado en las líneas anteriores como, ‘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 inducir el dios a hacer algo.\*

---

<sup>21</sup> Burkert 2009, pp. 168 y 213.

\* 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, p. 266 s). Ulteriores desarrollos del modelo en Barrett, Lawson 2001.

7. 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)<sup>22</sup> y no cabe duda de que existen abundantes pasajes en donde se denuncia la exterioridad del culto como inmoral e impía (e.g. Lg. X 905e-907b; R. II 362 e ss). En el *Alcibíades II*, por ejemplo, se opone la abundancia de sacrificios que se practican en Atenas a la *euphēmía* de los Espartanos, cuya sobria oración contiene lo esencial, pues piden a los dioses no sólo beneficios, sino *tà kalá* (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 deben aducir los pasajes ya recordados (II §5) y otros más.<sup>23</sup> Por ejemplo, en el mismo *opus magnum* platónico, la *República*, 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 de voto, 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 importancia del *éthos* religioso

---

<sup>22</sup> Si bien el pasaje del *Fedro* es abiertamente 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 (*tôi nomôi pisteutéon*, 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 (*apodéxeis*). En relación a la ironía de este pasaje, Giovanni Reale parece no tener ni una 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, p. 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 *nómos* tradicional acerca de los dioses, la ley de la ciudad, algo nada excepcional en Platón. Como subrayan Morrow (1960, p. 401 ss) y Des Places (1969, p. 246 ss), Platón se ha mantenido siempre fiel a la religión tradicional de la ciudad.

<sup>23</sup> Como hemos mostrado a lo largo de este capítulo, 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 (cit. p. 400).

tradicional.<sup>24</sup> La obra, además, termina con una grandiosa representación de los premios y castigos que esperan a los hombres en este mundo y en el otro. La ética platónica, como comentamos (I §23), no conoce el aspecto puramente deontológico del deber y de cualquier manera no podría limitarse a él. 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).<sup>25</sup> Se trata de aspectos (utilidad, comercio, ritual, recompensa, etc.) que están particularmente acentuados en la religiosidad arcaica. De tal suerte que, si bien es cierto que en Platón 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 serio y valorado con una sincera adhesión sentimental (II §47).

8. Este contraste entre las dos posturas –énfasis en el culto exterior, énfasis en la íntima persuasión– puede parecer sorprendente, sobre todo cuando el lector lo encuentra en una misma obra y hasta en un mismo pasaje. Exterioridad e interioridad, en realidad, son nociones sólo superficialmente contradictorias en el discurso religioso, pues, de hecho, la afirmación de la importancia del culto exterior, la ley, y la denuncia de la hipocresía de la devoción, el corazón, van de la mano sin problemas. En relación al acto exterior y simbólico, toda verdadera piedad requiere al mismo tiempo que se afirme su importancia y se descalifique su superficialidad. En la religión griega antigua, escribe Walter Burkert, “l’esigenza della purezza di cui non abolisce il rituale della purificazione esteriore: ‘fuori’ e ‘dentro’ procedono qui di pari passo,

---

<sup>24</sup>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 (*génos*) y llega al más allá como amigos entre los antepasados (246d ss).

<sup>25</sup>Premios y recompensas: *nikētéria*, *misthós*, *epíkheira*, 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).

senza contrasti”.<sup>26</sup> Se trata de la misma duplicidad que se encuentra en el verbo griego que indica la creencia religiosa, *nomízein*.<sup>27</sup> 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 estrecho de la lógica. En realidad, el sentimiento religioso vive y prospera mediando entre estos contrastes.

---

<sup>26</sup> Burkert 1992, p. 157.

<sup>27</sup> Burkert señala siempre la ambigüedad insuperable de la expresión *theòs nomízein*, como “creer en los dioses” y “mantener la costumbre con respeto a los dioses” (2007, p. 365).

## Capítulo 6. El dios hostil

9. El hecho de que debamos lograr que la divinidad nos sea propicia implica que ésta sea o pueda ser hostil y la hostilidad del dios, no hay duda, provoca miedo. 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*.<sup>28</sup> La divinidad puede ser tremenda, hacernos literalmente temblar. 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, tiende a excluir; es categóricamente excluido que la divinidad pueda ser hostil, si esto significa ocasionar un daño a alguien, vengarse, ofender, etc. El dios platónico es bueno y de ninguna forma puede ser responsable del mal (Ti. 42d, R. II 379b-c). Sin embargo, es indudable que en Platón existe un temor tradicional del hombre devoto a la divinidad: se trata de la angustia del creyente frente a los actos (suyos, de otros, de su comunidad) que pueden displegar a la divinidad, alterando negativamente su benevolencia.<sup>29</sup> Una religiosidad sin este temor es difícilmente concebible y, de hecho, las representaciones platónicas no es tan exentas de este tipo de caracterización. ¿Cómo serían pensable la dependencia, la seriedad y la solemnidad<sup>30</sup> de la religión sin este temor?

---

<sup>28</sup> Otto, cit. p. 27 ss (*ira dei*), p. 29 (“celo de Yahveh”).

<sup>29</sup> El temor religioso es un sentimiento muy complejo y presenta varias facetas, además de la que estamos viendo ahora (a la hostilidad divina como falta de benevolencia), hay que añadir, por ejemplo, la vergüenza, i.e. el temor al castigo divino (II §11), el temor al juicio de la comunidad y el miedo a la muerte.

<sup>30</sup> Se trata de tres aspectos que Walter Burkert caracteriza como esenciales en toda religiosidad. Sobre la “dependencia” (“Kreaturgefühl”, “Abhängigkeitsgefühl”), ver en particular Otto (cit. p. 19 ss), que retoma la noción de Schleiermacher, pero entendiéndola en un sentido más místico-irracionalista. Burkert (cit. cap. 4) reconsidera la importancia de la noción, pero le resta individualismo y le restituye justamente su dimensión político-jerárquica (la sumisión a la autoridad). Se trata entonces 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 Otto, ver nuestras observaciones críticas en Montanari 2015 (cap. 8, p. 221 ss). Sobre la dependencia en Platón, ver también supra (I §49) e infra (II §36, 37). 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 antes 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, Rudolf 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”). Citamos: “wie in dem mit Ernst geübten und vertieften Gemeinkultus”. También James, 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

Encontramos aquí la otra cara de la religiosidad: si por un lado, como vimos en la primera parte del trabajo, el efecto puede ser algún sentimiento de alivio y bienestar, por otro, como veremos ahora, el alivio tiene un precio, pues la mente del creyente se encuentra muy a menudo sumisa a otro tipo de amenazas y angustias de intensidad variable, cuya producción es prácticamente inevitable y, por así decirlo, estructural en la creencia religiosa.\* En Platón, la ira del dios se manifiesta casi siempre mediante una actitud no benevolente, que puede ser de indiferencia, exclusión o alejamiento, y también presentarse, si bien con mucha menor frecuencia, bajo la forma irracional de un acto hostil y violento.

10. [El dios que se aleja.] La falta de benevolencia puede expresarse en el simple alejamiento del dios, en su abandonar al hombre y 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 interesa de este mundo, pero, al mismo tiempo, puede también alejarse peligrosamente de él (Plt. 268d-274e, Lg. IV 713 c-d). El cuidado del dios, como sabemos, se argumenta y se afirma de manera contundente en el libro X de las *Leyes*, donde la divinidad es vista como presente en cada detalle del universo, hasta en

---

este sentimiento de sus condiciones sociales o político-comunitarias, a las que nunca hace referencia, convirtiéndolo a algo completamente interior. Sin embargo, también, Otoo muestra un cierto irónico escepticismo hacia la seriedad del culto público, que sería más deseo que realidad. Así pues, añade a la frase citada arriba: “der bei uns leider mehr Wunsch als Wirklichkeit ist”. Durante los primeros años del siglo XX era común encontrarse con la descalificación del momento colectivo en la fenomenología de lo sagrado (Durkheim y la *école sociologique* francesa son por supuesto una valiosa excepción). En Platón, de manera contraria, la solemnidad religiosa parece como uno de los aspectos más importantes y enfatizados. Dependencia, seriedad y solemnidad implican todas algún tipo de temor religioso, del que es preciso analizar sus diferentes manifestaciones.

\* Quien pretende explicar la religiosidad con el sentimiento de alivio y bienestar que esta proporciona, de hecho, se expone a la crítica no fácilmente superable que la religión puede ser considerada al mismo tiempo, y en igual medida, ansiolítica y ansiógena. De hecho, la religión es también una activa, infatigable creadora y estimuladora de estrés, temores e imágenes perturbadoras (e.g. Boyer 2002, p. 19 ss). 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 en amplia medida las desventajas. Se puede hipotizar que la religiosidad de un hombre devoto perdura hasta que esta persuasión permanece relativamente firme e indiscutida en el centro de su equilibrio mental.

el más insignificante (899c-905d). Los mitos de Cronos, sin embargo, muestran que el devoto siente la divinidad como algo lejano o que puede alejarse, viviendo esta posibilidad con temor. Esta posibilidad es un hecho para los hombres malos. En el libro IV (716a-b), por ejemplo, se dice que el malvado es abandonado por el dios (*kataleípetai érēmos theoû*) y acaba por auto-destruirse en el círculo vicioso que sus acciones generan. Además, la lejanía y el alejamiento del dios son un motivo inherente a la nostalgia platónica y se expresan a menudo bajo forma mítica.<sup>31</sup> Hombres y dioses, enseña Diotima a Sócrates, estarían por completo separados (*theòs dè anthrōpōi ou meígnytai*) de no ser por los *daímones*, como en el caso de Eros, que median entre los dios en rituales, sacrificios e iniciaciones (Smp. 202e-203a). Existe incluso la posibilidad de que ni la mediación de los rituales ni la compañía de los sabios (la filosofía) logre rescatar al hombre del tormento de una antigua culpa que no hay manera de expiar. En tales casos, dice el Ateniense, es mejor quitarse la vida (IX 854b-c).

11. [El dios que castiga.] Una imagen más explícita y agresiva de la falta de benevolencia la ofrece el castigo divino. Ya sabemos que, en el texto platónico, la necesidad del castigo se acompaña de un cierto malestar (I §22). Los esfuerzos para separar la divinidad de su acción castigadora son evidentes en varios pasajes platónicos. El dios como tal no puede ser la causa eficiente de dolor ni de sufrimiento, aunque estos sean merecidos, de ahí que el malvado es (casi)<sup>32</sup> siempre considerado como la fuente de su propio mal (e.g. IV 716b, X 904c). *Dikē* castigadora sigue (*synépetai*) al dios, mientras éste cumple en toda alma 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

---

<sup>31</sup> Véase supra, I §43, con los ejemplos míticos ahí mencionados.

<sup>32</sup> Como vimos (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. En todo caso, el dios sigue sin ser considerado responsable de estos casos o del tormento que conllevan.

la *timōròs dikē*, Némesis, las Erinas, el legislador o los muertos—, es decir, la violencia ‘del dios’,<sup>33</sup> que se descarga sobre los que no se adecuan a la medida divina.

En Platón, el motivo del castigo, escatológico y político, es literalmente ubicuo. De modo que es evidente tanto el malestar frente a la instancia de la punición, que implica una violencia, como que la religiosidad no puede prescindir de este aspecto (I § 23). Y no sólo no puede prescindir de él, sino que tampoco puede eximirse de insistir sobre ello de manera realista y detallada. Como ya mencionamos, la imaginación platónica del castigo escatológico alcanza vértices de pintoresca eficacia. En R. X (615c ss), por ejemplo, el tirano Ardico y otros como él son destinados a una pena eterna digna de un cuento del terror. Cuando, finalmente, después de un castigo de mil años, es tan aproximándose a la salida y empiezan a esperanzarse que sus tormentos terminen, la boca infernal emite un escalofriante sonido y vuelve a cerrarse sobre ellos, mientras aparecen unos seres demoniacos, “hombres tremendos (*ágrioi*) y de fuego”, y 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 (*agrióteron*) del Hades (X 905b). El castigo es parte de la *dikē theôn* (904e) y su inflexible necesidad, de la que nadie puede soñar con escapar. Una imagen análoga de inflexibilidad la ofrece la *timōròs dikē*, la justicia castigadora de los antiguos sacerdotes, que vigila como un guardián (*epískopos*) 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 misma reencarnación, ya lo vimos, constituye en Platón un aspecto del castigo metafísico (I §37).

Asimismo, en otro momento veremos que la violencia política (legítima) tiene un papel funcional esencial en el Estado platónico. Esta no se limita a la represión penal de los crimines por parte de las autoridades (violencia institucional), sino implica una fabricación de creencias,

---

<sup>33</sup> La violencia no es una cualidad del dios, sino que es divina. Pero otras ‘entidades’ la ejercen, por decir de algún modo, en su nombre.

cuyo papel es el de instilar el temor religioso,<sup>34</sup> y la promoción de una continua acción comunitaria de vigilancia sobre los miembros, acción que contempla la sistemática intromisión en la vida privada, el reproche moral, la exclusión social y en algunos casos al abierto uso de la violencia física (golpes y palizas).

12. [La ira del legislador y de los muertos.] Aunque en Platón nunca se hace referencia explícita a la ira del dios, en las *Leyes* se habla de una ira del legislador (*orgḗ nomothétou*) contra los que, en general, perseveran en la injusticia (V 731cd) y contra aquellos que cumplan injusticias a daño de los huérfanos (XI 927d). La mención es importante, en tanto que, como sabemos, el legislador es generalmente el ‘doble’ del dios (el dios *nomothētēs*), y esto se reconfirma con el paradigma de Minos-Zeus y Licurgo-Apolo trazado justo al comienzo de la obra (I 624a ss). De una abierta enemistad de los dioses (*theôn ékhthran*) se habla en relación a los parientes que omiten perseguir legalmente a la asesino de un “conciudadano” (IX 871b).<sup>35</sup> Referencias evidentes a una ira sobrenatural son las antiguas culpas de las estirpes, mencionadas en Phdr. 244d-e (*palaiôn ek mēnimátōn*) y en Lg. IX 854b (*ek palaiôn adikēmátōn*), las cuales pueden ser removidas únicamente con rituales telésticos idóneos (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). En relación a la situación de los huérfanos, hacia la cual el Ateniense muestra máxima sensibilidad, se afirma que las almas de los antepasados velan con cuidado sobre sus hijos vivos, son benignas con quienes los respetan y hostiles (*dysmeneîs*) con quienes no lo hacen (XI 927b). En el mismo pasaje, se dice que también los dioses superiores son muy sensibles (*aisthēseis ékhousi*) a la

---

<sup>34</sup> La finalidad explícita y declarada de la creación de *phēmai* es obtener la sumisión generando el temor a determinadas creencias comunes religiosamente sancionadas (ver ejemplos en I §23, n. 59). Sobre el nexo entre libertad y temor, ver I §59.

<sup>35</sup> El término, en realidad, es *emphýlios*, miembro de la misma tribu. La ciudad es todavía concebida como una extensión del sistema de parentesco.

soledad de los huérfanos.<sup>36</sup> De cualquier forma, nos dice, los muertos tienen cierto poder de interesarse a las cosas humanas (*dýnamín ékhousín tina... epimeloúntai*, 927a). El Ateniense declara que se necesitaría más tiempo para desarrollar estos discursos (*makroî... lógoi*), una afirmación que sugiere un esfuerzo de racionalización de estas creencias; de cualquier forma, nos dice, son verdaderos (*alētheís*) y es necesario creer las diversas opiniones respecto a estas cuestiones (*pisteúein... phēmais*). Igualmente es necesario creer en otra antigua historia (*palaiòn tina tòn arkhaiòn mýthōn*), en relación con aquél que haya matado involuntariamente a un hombre libre. En este caso, el Ateniense sugiere, además de la purificación ritual, 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).<sup>37</sup>

13. [El dios que lastima.] Un caso especial del temor a la divinidad es su poder para herir al incauto que se le acerca sin precaución y competencia (ritual, técnica, o “dialéctica”, en sentido platónico). No se trata propiamente ni de hostilidad ni de falta de benevolencia, sino más bien de una manifestación del misterio divino. En este caso, la divinidad es percibida como algo que puede lastimar. Asimismo, está involucrado también el sentimiento de la lejanía 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

---

<sup>36</sup> Compara la expresión con la “cierta sensación” (*tis aísthēsis*) 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 creencias lo que persuade a Hipias de no hablar mal de los antiguos, por temor a su ira (Hp.Ma. 282a).

<sup>37</sup> Lo interesante del cuento es que, en realidad, se trata de un susto recíproco: “Se dice que el que ha muerto violentamente [...] se enfada (*thymoûtai*) 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 *psykhē* de los malos (*phaulōn*), que es tan apegada a la corporeidad que no logra desprenderse por entero de ella al momento de la muerte.

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.\*

El contacto incauto puede consistir, antes que nada, en un acercamiento impuro a lo sagrado, pues 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 puede acceder de manera impura a lo que es sagrado. En la moralizada religiosidad de Platón, la oposición primordial entre lo que es puro (*katharós*) y lo que es contaminado (*miarós*) sigue conservando un papel ideológico y jurídico central. En las *Leyes* casi todo acto de violencia, voluntaria o involuntaria, requiere rituales de purificación ritual, y las excepciones son muy pocas.<sup>38</sup> En este sentido, Platón está en línea del derecho de su tiempo: la pena como tal tiene todavía un sentido prevalentemente expiatorio.<sup>39</sup> Este aspecto es evidente también a nivel normativo y se ve en parte reflejada en el principio socrático, según el cual es mejor recibir el castigo por las injusticias que cometimos

---

\* 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, p. 75).

<sup>38</sup> Hay algunos casos de homicidio involuntario en que no se necesita purificación (*pántōs katharós éstō*). 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).

<sup>39</sup> 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 ciéntífica 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 de l individualismo griego en época clásica, así como de sus límites, se encuentra en Balot 2006 (“private freedom”, cap. 3, p. 57 ss). Acerca de las repercusiones de estos cambios en los conceptos de la reflexividad, ver Jeremiah 2012.

que morir sin haber pagado por nuestras culpas –un principio-tabú del socratismo que en Platón adquiere una evidente connotación religiosa.<sup>40</sup> 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 (*amartémata*) nos expone a un castigo escatológico mucho más grave del castigo político. Si esto es cierto, la justicia en Platón se define, antes que en términos conceptualmente positivos, como un limpiarse del mal y mantenerlo 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 formados, 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).<sup>41</sup> De la gloria del Señor será consentido a Moisés entrever sólo las espaldas desde la heridura de una roca. Con otra metáfora, Pablo la llamará la “luz inaccesible” donde “habita” Dios (*phôs oikōn aprósiton*), 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 las 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.<sup>42</sup>

---

<sup>40</sup> Ver, por ejemplo, Grg. 473b-d, 476b ss.

<sup>41</sup> Sobre el riesgo de ver a Dios “cara a cara”, cf. por ejemplo Gen. 32:30, Jueces 6:22, Juan 1:18.

<sup>42</sup> Pueden verse, por ejemplo, los estudios de Johannes Neurath sobre el arte ritual de los Huichols-Wixaritari (Neurath 2015 y 2017).

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 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. 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 (*pléon gár moi phaínetai*), a su imagen subrogada, el Sol (506e)–, el Ateniense nos sugiere ahora que es más seguro (*asphalésteron*) dirigir nuestra mirada hacia la imagen del objeto deseado. En este caso, no es seguro mirar directamente al objeto sagrado, i.e. el movimiento de la mente (*noû kínēsis*), sino a su imagen más inocua y observable, a saber, 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, en el que la preexistencia del alma al cuerpo es comparada con “un río que fluye torrencioso”.<sup>43</sup> El río puede ser atravesado sólo gracias a la ayuda de un guía con experiencia (*empeiríai*), que asuma el riesgo (*kíndynos*) de verificar si es intransitable (*ábatos*) para los profanos,<sup>44</sup> mientras éstos permanecen a salvo (*en asphaleî*) del otro lado (892d-893a). En esta nueva metáfora emerge no sólo el motivo del peligro en el acercamiento a la verdad (ser arrastrados por las aguas torrenciosas), sino el motivo típicamente religioso del guía, del experto, de quien depende que los profanos eviten lastimarse al ponerse en contacto con lo sagrado. Este experto es a quien Burkert da el nombre de mediador.<sup>45</sup> Poco más adelante, tras una invocación propiciatoria del dios, el Ateniense exhorta a proceder con ánimo: “Aferrados como a un especie de amarra segura, embarquémonos en el argumento presente” (893b).<sup>46</sup> En

---

<sup>43</sup> Trad. de Lisi.

<sup>44</sup> *Ábaton* y *ádyton* definen a menudo la inaccesibilidad del espacio sagrado. Cf. Burkert, 2007, p. 358.

<sup>45</sup> Burkert 2009, p. 205 ss, 217 ss.

<sup>46</sup> Trad. de Lisi. Quizás también otros pasajes puedan considerarse como expresiones originales del riesgo de acercarse a lo divino. Sócrates advierte a Alcibiades que para rezar hay que saber pedir, de otra forma no es seguro –*ouk asphalēs, kíndynos*– acercarse a la divinidad (150c-d, 151a); es un motivo que encontramos

virtud de su preparación espiritual, el filósofo está acostumbrado a vivir en una luz que es intolerable y hasta dolorosa para los profanos, como muestran varios pasajes platónicos.<sup>47</sup> Uno de los pasajes más significativos se encuentra, probablemente, en el *Fedro* (250d), donde Sócrates afirma que si nuestra vista mortal lograra ver la inteligencia misma (*phrónēsis*), esta visión acabaría para suscitar amores terribles (*deinoùs érōtas*). Asimismo, las otras esencias dignas de amor tampoco son visibles para los obtusos sentidos humanos.

14. 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.

---

también en las *Leyes* (III 687d-e). El mismo Sócrates es descrito como una *nárkē* marina, de cuyo contacto el interlocutor sale mentalmente confundido-lastimado (Men. 80a ss). De los cuatro elementos, el más divino, el fuego, es *oxý tí*, algo agudo, que justo por eso y por su rapidez-pequeñez hiere, penetra y divide todo (Ti. 61e ss).

<sup>47</sup> 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. La relación analógica entre el bien, el Sol y Apolo es, además, un motivo central en la religiosidad platónica, ver Morrow 1960, p. 447 s. Acerca del significado teológico y religioso de Apolo en Platón, ver Schefer 1996.

## Capítulo 7. El sentimiento del umbral

15. Afín con la figura del dios que puede lastimar, existe un el amplísimo repertorio platónico de imágenes que sugieren la incertidumbre, la dificultad, el cansancio y el dolor, en los que consiste el acercamiento a la verdad (i.e. al dios). La iniciación religiosa estriba en la superación de pruebas y, por ende, en el dolor. Alcanzar la divinidad y comunicarse con su esfera implican un enorme esfuerzo y 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.<sup>48</sup> En Platón este esquema religioso es conservado. El proceso del conocer es un sufrir, aunque el objeto final de la ciencia proporciona la beatitud, que es el premio esperado por tantos sacrificios.<sup>49</sup> La prueba, la dificultad, la espera, el secreto, son todos los elementos ‘coreográficos’ que aumentan psicológicamente el valor de una enseñanza, sea ésta de tipo religioso o no.<sup>50</sup> Una vez más, y desde otra perspectiva, regresa la identidad entre *lógos* y *páthos*. Para entender la religiosidad platónica hay que concebir el individuo que quiere conocer, es decir el filósofo, como alguien que está en proximidad de un umbral y aspira a superarlo, con todas las pasiones que este estado

---

<sup>48</sup> Sobre la iniciación, ver Burkert 2007, pp. 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, p. 181).

<sup>49</sup> 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 e.g. Esquilo, Ag. v. 177 (*páthei máthos*); Aristóteles, Pol. VIII 5.1339a 25 (*metà lýpēs gâr hē máthēsis*). 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 Traumbirth der Olympischen stellen“ (1999, p. 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, pp. 140-1). Sería igualmente ilustrativo citar aquí las palabras de Dodds sobre el sentimiento de dependencia en la cultura griega arcaica y clásica (1957, p. 40 ss).

<sup>50</sup> 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 refería al ingreso en un cuerpo militar. Pero es sin duda 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” (1999, p. 386).

*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.

16. Antes que nada, vale la pena recordar, el ya conocido motivo dominante de la *incertidumbre* radical con la que muchos protagonistas platónicos, Sócrates en particular, de claran continuamente tener que lidiar cuando hacen filosofía. Por medio de términos como *aporeîn* y *aporía* se representa una situación de *impasse*, estancamiento y, a menudo, decepción, en la que constantemente se arriesga quien se encarga de conducir un argumento hasta el final deseado. El discurso ya no puede seguir adelante, ha llegado a un punto muerto y hay que volver a empezar, dar marcha atrás;<sup>51</sup> o también puede pasar que el argumento siga caminando, pero llegue a conclusiones insatisfactorias o inaceptables, aunque lógicamente coherentes.<sup>52</sup> De modo que, 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.<sup>53</sup> Sería un error ver en este énfasis sobre la aporía como un signo de la moderna abertura del discurso socrático-platónico. La aporía, la duda, apunta más bien a la conquista de un saber definitivo, cerrado y divino, hasta donde las limitadas posibilidades humanas lo permitan. Sería también 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, la desubicación, el apuro, son también estados subjetivos de auto-decepción en que los mismos campeones dialécticos a menudo caen

---

<sup>51</sup> 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).

<sup>52</sup> Como, por ejemplo, ocurre al final del *Cármides* o del “Trasímaco” (R. I).

<sup>53</sup> 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 fe socrática es presentada a menudo como una decisión, una ‘ockhamiana’ apuesta (91b).

víctimas.<sup>54</sup> El dudar, el estar crónicamente incierto, es también una situación de angustia: en el *Filebo*, Sócrates se declara enamorado de la dialéctica,<sup>55</sup> aunque confiesa que este método lo ha dejado muchas veces sólo y en dificultad (*éremon kai áporon*, 16b); en el *Menón* se compara con un torpedo marino, que adormece siendo él mismo adormecido (*nárkē autē narkōsa*, 80c). Se trata de imágenes que muestran eficazmente el carácter intersubjetivo 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.<sup>56</sup> Con gran realismo, esta metáfora sugiere que la filosofía no es considerada como un proceso perfectamente auto-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 y el no saber), continuamente y a veces obsesivamente (¿ritualmente?) reiteradas, se deben entender en este mismo sentido general, aunque a menudo pueden tener una connotación técnica, irónica o

---

<sup>54</sup> Según Enzo Paci, Sócrates “crea en todos los interlocutores y en sí mismo la aporía” (Abbagnano et al. 1971, p. 25).

<sup>55</sup> Igualmente, cf. Phdr. 266b. Enamorado de la filosofía se declara en Grg. 482a.

<sup>56</sup> 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 *dóxa*, hay la misma diferencia que 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, V II 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 la imagen del ver como en sueño denota a menudo la misma investigación filosófica. La fórmula socrática *ónar anti oneíratos* introduce en fin la doctrina de la opinión verdadera en Tht. 201d (ss). Parece que tampoco la filosofía, en Platón, sea una actividad plenamente autoconsciente. El carácter no irracional de la intuición en Platón, así como su sintonía con las neurociencias contemporáneas, son objeto de un ensayo importante de Fronterotta (2008).

selectiva.<sup>57</sup> Esta misma reiteración nos obliga a tomar la cuestión muy en serio.<sup>58</sup> La dialéctica en general, en Platón, es todo menos que un concepto claro con un significado unívoco.<sup>59</sup> El mismo texto platónico no deja de señalar auto-irónicamente su dificultad todas las veces que lidia de manera directa con este método.<sup>60</sup> Se trata, además, de un método cuyas implicaciones religiosas, emotivas e interpersonales son ampliamente enfatizadas.<sup>61</sup> Por estas razones, al hablar de la dialéctica en Platón resulta extremadamente difícil separar el aspecto emotivo-religioso del aspecto racional-epistémico, pues los dos son simplemente inseparables. En realidad, son los intérpretes modernos que fuerzan el discurso platónico intentando aislar el elemento epistémico como el más importante.<sup>62</sup>

---

<sup>57</sup> 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 *skholé*: 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 (*dyschereía*), para discursos demasiados largos puede ser una manera para seleccionar discípulos y auditores, i.e. pueden servir para seleccionar a los discípulos que tengan fibra 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).

<sup>58</sup> Recordamos los siguientes pasajes: en el *Hippias mayor* Sócrates declara ser poseído por una *daimonía ty'khē* que lo mantiene en un estado de perpetua duda (304c), sin saber cómo están las cosas y errando de una opinión a otra (Hp.Mi. 372b/d-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, *hōsper eis labýrinthon*, y 292e); en el *Eutifrón* expresa el deseo de que sus discursos sean más firmes (11d). Otros pasajes significativos: la incertidumbre 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 socrática 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 *hōsper pneûma* 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).

<sup>59</sup> 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, p. 34 ss). Hemos contado por lo menos ocho acepciones del término (Monatanari 2015, cap. 4, p. 106).

<sup>60</sup> Recordaremos, por ejemplo, la perplejidad de Glaucón en R. VI 511c (*manthánō ikanōs mèn oú, dokeís gár moi sykhnon érgon légein*) y VII 532d (*apodékhomai hoútō, kaítoi* etc.).

<sup>61</sup> La dialéctica es un regalo del dios *philánthrōpos* (Phlb. 16b ss); consiste en una *lýsis apò tôn desmôn* 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).

<sup>62</sup> 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). En esta hipótesis se basa su interpretación del idealismo platónico.

17. El tono prevalentemente asertivo (nomotético) de las *Leyes* no ofrece gran espacio al esquema narrativo aporético y al motivo de la incertidumbre, aunque la imagen de la iniciación tenga una cierta importancia en la obra (el último libro se cierra justo con la iniciación de Clinias y Megilo a los secretos de la ciencia suprema). En el *Ateniense* se expresa claramente el tono monológico del diálogo casi desde el comienzo: “Es necesario hacer de la siguiente manera – dice a Clinias y Megilo– que vos otros os concentréis en comprender lo que digo y yo en demostrarlo” (I 641e). Casi la misma fórmula es utilizada por Timeo.<sup>63</sup> Sin embargo, también 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 de 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 tan frecuente la referencia sólo al carácter verisímil de las representaciones cosmológicas y fisiológicas (e.g. 29c-d, 30b, 48d, 72d-e) que no sería 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*, sin embargo, este nivel sube drásticamente en la representación de la causa errante (48c-e, 51a-b, 52a-b).

---

<sup>63</sup> Ti. 27d. A este tono asertivo, se opone el ‘recíproco preguntar y contestar’ que encontramos, entre otros, en *Tht.* 168d-e.

18. Las imágenes de la tormenta<sup>64</sup>, de la caza<sup>65</sup>, de la lucha y de la batalla<sup>66</sup> no son más que una parte del amplio repertorio metafórico e iconográfico empleado en la obra de Platón para expresar la situación iniciática de angustia (dificultad, cansancio, pena) en la búsqueda de la verdad.<sup>67</sup> No es raro que en esta iconografía de la búsqueda se introduzca el motivo del *dolor* (*ōdis, ōdinein*), pues 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. *kyēma, kyēsis*).<sup>68</sup> En Smp. 206b-e regresa una vez más la imagen del “gran dolor” (*dià tò megálēs ōdīnos*) experimentado por el alma que, cuando está a punto de parir, no logra aproximarse a la belleza deseada. En la misma obra, aunque en un contexto más cómico, Alcibiades hace énfasis en el nexo entre discursos filosóficos y dolor, declarando haber sido “herido y mordido” por la filosofía como por una

<sup>64</sup> 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” (*en gàr klydōni keímeth hōsper oīstha sy*, 151b). Poco antes, Sócrates había dicho que, sin la ciencia del bien (*belístou*), almas y ciudades son víctimas del viento de *týkhē* 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, *skhedía*, con su reminiscencia homérica (Od. V y VII), equivale al *lógos* más difícil de confutar, que sin embargo está muy lejos de la solidez (*bebaiótēs*) del *lógos* divino, que es *asphalēsteron, akindynóteron*, 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. Sobre las metáforas marítimas en Platón, ver Montanari 2017a.

<sup>65</sup> 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 del buen sabueso (o del 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).

<sup>66</sup> 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’ a Sócrates a los eristas. Hay imágenes clásicas del *agōn* del alma para llegar a la contemplación hiperurania en el llano de la verdad: *pónos te kai agōn éskhatos... thórybos kai hámilla kai hidròs éskhatos... pollè spoudè* es para el alma llegar a la contemplación (Phdr. 247b, 248a-b). Cf. la gran lucha, *mégas ho agōn*, del alma hacia la virtud, R. X 608b.

<sup>67</sup> Enorme trabajo, *poly érgon*, es definido el ejercicio dialéctico que Parménides se dispone a realizar (Prm. 136c-d); imposible o sumamente difícil (*adýnaton* y *pankhálepon*), dice Simmias, es el saber con certeza (*saphés*) 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 *agōn* en la nota anterior; Sócrates recuerda al joven Dionisio el duro trabajo (*hóson pónon*) y el régimen de vida (*diáita*) 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 *philopontía* es la cualidad del hombre que quiere ser filósofo (R. VII 535d; en el mismo sentido, cf. VI 497d, *tà kalà khalepá*, y 504c-d, *manthánonti ponētéon*); la última arte de la iniciación de Sócrates por Diotima se caracteriza por su extrema dificultad (Smp. 210a/e). En este mismo contexto cabe recordar el motivo frecuente de la prueba (*básanos, basanízein*) 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.).

<sup>68</sup> Smp. 206c-d; R. VI 490b; Tht. 148e, 151a, 210b.

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 (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 a sociados con la ceguera (515c/e, 516a). La parte final del mito, sin embargo, contradice el fin habitual de la iniciación, pues el sabio, tras su regreso a la cueva, vive en una situación perpetua de rechazo y amenaza, en lugar que entrar en el grupo. El paso hacia una forma de vida superior no produce ni es producida por la integración social, que es la finalidad de cualquier rito de tránsito.<sup>69</sup>

19. [La fascinación del secreto.] 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, la dimensión del secreto está más enfatizada y, en general, puede decirse que desarrolla un papel de suma importancia. Los textos parecen sugerir que se trata de una reserva prudencial, sin implicaciones rituales (que sin embargo tampoco pueden ser

---

<sup>69</sup> Burkert (2009) habla de una secuencia típica en el proceso de iniciación, es decir “separación, periodo intermedio y reintegración” (p. 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, Norenzayan 2004). Al contrario, el aislamiento, la extrañeza y raridad del filósofo en el marco de su ciudad es un motivo típico en Platón: es el signo 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. Sobre este contraste, ver supra, n. 39.)

excluidas a ciencia cierta).<sup>70</sup> Sea como sea, la dimensión secreta e iniciática de una enseñanza constituye un factor muy significativo psicológicamente en grupos cerrados (laicos y religiosos),<sup>71</sup> ya sea para los internos, que se sienten unidos y recompensados con un estatus de excepcionalidad, o para los externos, que quieren entrar en el 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.

### ***Precariedad y certeza de la verdad***

20. [Conocimiento precario vs. conocimiento cierto.] En varios pasajes se puede reconocer un sentimiento ambiguo de *precariedad* referido a la verdad que se acaba de conquistar, como si su adquisición (*ktêma*) pueda no ser estable ni estar garantizada por completo. Pensemos, por ejemplo, en el motivo de la expulsión (*ekbolē*) 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.<sup>72</sup> Es algo que puede ocurrir sólo de manera involuntaria y en virtud de una violencia, pues, con base en el principio socrático, nadie puede privarse voluntariamente

---

<sup>70</sup> 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 esto (secreto ritual o simple prudencia), no se puede sacar el discurso de 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).

<sup>71</sup> Cf. supra, n. 50.

<sup>72</sup> Esta posibilidad parece plantearse también en Lg. IX 864b. Cf. supra, I §33 (n. 98).

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 inicial, ya se posee la opinión verdadera, pero todavía no la ciencia por medio de la cual somos capaces de demostrar por qué la opinión es verdadera. 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 que nunca se insistirá demasiado, lo leemos en el *Simposio* (207e-208b), donde el olvido (*lêthē*) es definido como la pérdida de un conocimiento (*epistēmēs éxodos*). *Epistēmē* 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 *epistēmai* se olvidan continuamente, pero, a través de una cuidadosa aplicación (*melētē, meletân*), pueden volver a aprenderse. No obstante, sólo en apariencia se trata de las mismas ciencias, pues, 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 (*katà tò sôma*) o espirituales (*katà tēn psychēn*), se pueden salvar (*sōzetai*) y pueden participar de la inmortalidad. La *epistēmē* humana, es decir la manera por excelencia en que los hombres pueden abstraerse a la precariedad de una existencia en cadena al devenir, consiste en realidad sólo en una apariencia de continuidad constantemente substraída 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 (*mēdépotē mēdèn hēsychian ékhein*, 294b).<sup>73</sup> 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.

---

<sup>73</sup> Cf. también R. VIII 546a.

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.<sup>74</sup> 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 a veces implica estructuralmente el momento del olvido. Antes de encarnarse en una nueva vida, las almas olvidan la verdad y tendrán que volver a adquirirla en su nueva vida con enorme pena por medio de la anamnesis, del estudio y de un riguroso régimen de vida. Sólo muy pocos serán capaces de recordar aquí-abajo lo que han visto allá-arriba (Phd. 75d-e; Phdr. 250a).

21. [Inteligibilidad vs. inefabilidad.] Aun así, existe la idea de que, en esta vida, la adquisición de la verdad es algo enormemente difícil. Esta dificultad parece percibida en grados diferentes, donde 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, pero 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 podemos llegar a la verdad, se pone en duda nuestra capacidad de decirla, representarla, concebirla, haciendo participes a otros de ella. En el *Fedro*, por ejemplo, se dice que lo inmortal no puede ser dicho-concebido (*lelogisménou*) a través de un concepto o discurso racional (*ex*

---

<sup>74</sup> 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.

*henòs lógou*), sino que, de esto, sin nunca haberlo visto ni pensado a decuadamente, 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 R. Otto ya había hecho hincapié,<sup>75</sup> se afirma que “ya es difícil (*érgon*) encontrar (*heureîn*) al creador y padre de todo esto, pero es imposible (*adýnaton*), una vez que lo hemos encontrado, el decirlo (*légein*) a todos” (28c). En este pasaje se afirma más la inefabilidad que la ininteligibilidad del dios (II §73).<sup>76</sup> Por otra parte, en el *Crátilo* se proyectan tres caminos para investigar rectamente acerca de los nombres divinos y de los tres emerge una substancial desconfianza sobre nuestra capacidad de decir algo acertado a propósito (400d ss).<sup>77</sup> Conocer a los dioses muy difícil, pero no imposible, lo que probablemente es imposible es la comunicación de esta ciencia (II §66 ss).

22. [Aproximación vs. exactitud.] 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*, que lleva el lector a los vestíbulos (*epì toîs prothýrois*) del Bien (64c). En el *Timeo*, como ya mencionamos, se reitera a menudo que en relación 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, de otra manera, 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. Este se la

---

<sup>75</sup> Otto, cit. p. 127.

<sup>76</sup> Otto pensaba que lo santo, en toda religión, tiende a permanecer *árrhēton*, inefable, inaprensible, y las palabras que sirven para expresarlo no son más que “ideogramas” incapaces de denotarlo exactamente (pp. 13, 52 ss, 127).

<sup>77</sup> 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 (*tò kálliston trópon*) es reconocer que nada sabemos acerca de los dioses y sus nombres (cf. también 425b-c); (2) el segundo es invocarlos según el *nómos*, 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.

explicará entonces a través de una imagen adecuada y más sencilla, un símil: el movimiento circular alrededor de un centro es lo más afín y semejante que se puede encontrar (*pántōs hōs dynatōn oikeiotátēn te kai homoían*). 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 (*katà tēnparousan hormén*): aquí también es necesario proporcionar una imagen subrogada, el Sol, que sin embargo es la más semejante (*homoiótaton*) que se pueda encontrar. Frente al objeto sagrado el discurso toma entonces, en ambos casos, una dirección necesariamente metafórica y aproximada. No se trata aquí de una inequívoca afirmación de infabilidad, pues el empleo de imágenes substitutas puede explicarse con la inadecuada preparación espiritual de los interlocutores (quizás en términos del movimiento de la Inteligencia y el Bien son algo verbalizable-representable).

El aspecto más interesante de esta metaforización de la verdad, como algo lejano a lo que nos acercamos sólo por aproximación analógica, es que se acompaña, en ambos casos, con declaraciones explícitas acerca de su perfecta cognoscibilidad, 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 *phylakes* no sólo deben poder pensar (*ennoeîn*) 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 (*eidénai*) serán también capaces de explicarla (*hermēneúein*) con las palabras y seguirla con los hechos.<sup>78</sup> 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 estos 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

---

<sup>78</sup> El énfasis sobre la demostración, como vimos, distingue una filosofía religiosa y una creencia religiosa tradicional (Intro. n. 7; I §81).

sus implicaciones políticas. Sin este conocimiento, toda las demás ciencias no nos serían de ninguna utilidad.<sup>79</sup> Y no se habla de un conocimiento aproximado, sino de un saber exacto y perfecto. En este ámbito, de hecho, nada imperfecto puede servir como medida (*atelès gàr oudèn oudenòs métron*, 504c) y es necesario ofrecer la más completa ejecución (*teleōtātēn apergasían*), pues las cosas más importantes requieren también la máxima precisión y pureza (*akribéstata kai katharótata*, d-e). La idea del Bien, aunque sea causa de la ciencia y de la verdad (*ergo* sea superior a estas), es ella misma cognoscible (*gignōskoménēn*, 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 (*supra*, I §50).

23. 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 conocerla (pero no imposible), 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 ya hemos intentado explicarla con la necesaria co-implicación entre sentimiento de la dependencia y la omnisciencia del creyente (*supra*, I §49), o, en los términos sugeridos por W. James, “cualidad noética” e “inefabilidad” (Intro. §xiii, pt. 11; I §47-49; II §68). Se trata de una dinámica psicológica inherente a la experiencia religiosa como tal,<sup>80</sup> por la sencilla razón de que de la divinidad es necesario garantizar, al mismo tiempo, la certeza de su existencia y de sus características más importantes (momento de la omnisciencia) así como la certeza de su trascendencia, es decir, de su inaprensible o inefable lejanía (momento de la dependencia). Están en juego, una vez más, las dos opuestas tendencias a la mediación y a la separación (II §2, 3). Sin embargo, para ver las cosas de esta manera hay que aceptar que el

---

<sup>79</sup> 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 tendría valor y utilidad (Chrm. 173c-d). Hemos citado el pasaje en I §25 (n. 71).

<sup>80</sup> William James parece limitarla a la experiencia mística, cuya primeras dos características son la *ineffability* y su opuesto, la *noetic quality* (cit. p. 371). Burkert menciona la inefabilidad y su “antítesis”, la comunicabilidad, como los primeros dos aspectos que caracterizan toda religión (2009, pp. 22-25).

discurso filosófico platónico está radicalmente influido por la religiosidad. De este modo, pasajes platónicos tan contrastantes como los que acabamos de mencionar dejan de constituir un enigma lógico inexplicable y se abren a una comprensión de carácter antropológico: el sentimiento religioso de la verdad implica que el dios sea conocido y al mismo tiempo quede más allá del conocimiento.

24. [Verdad *by chance*.] 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 (*plánē*), sin el cual sería imposible reconocer la verdad, aun cuando se topara con ella (136e). Esto parece indicar que la verdad puede ser algo con lo que se tropieza quien la busca, una persuasión que introduce cierto grado de incertidumbre en la búsqueda.<sup>81</sup> Es un motivo bastante común, en Platón, que el discurso filosófico se desarrolle casi por una fuerza externa que lo 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 (*hōsper pneûma*). 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 *hōsper katà theón* (III 682e, IV 722c), es aparentemente errático (*plánētoû lógou*, III 683a), no procede sin inspiración divina (*ouk áneu tinòs epipnoías theôn*, VII 811c, *hōsper pherómenon*, IX 857b-c). En todos estos casos, como puede verse, la argumentación parece desarrollarse bajo la guía de *týkhē* benigna. El discurso del filósofo no es enteramente racionalizado ni transparente a sí mismo (autoconsciente) ni dueño de sí mismo (ver nexos *lógos-páthos*, Intro. §vii-viii, II §76 s s). Si logra centrarse en su objetivo, esto lo debe también a un favorable viento divino. Como la poesía, el discurso del

---

<sup>81</sup> 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 (*idéais... prostynkhánoi*, 262b).

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).

### ***Filosofía e iniciación***

25. [Connotación iniciática de la filosofía.] Es imposible afirmar (así como negar) que el fuerte sentido iniciático que se expresa en los textos platónicos correspondiera también a una expresión ritual en el marco de la Academia (o en grupos más selectos al interior de la Academia).<sup>82</sup> Sin embargo es difícil negar que el texto platónico tiende a dar un sentido abiertamente iniciático al camino del filósofo. De hecho, utiliza al menos otras dos maneras, además de las ya mencionadas.

(a) Una es directa y, por así decir, interna a la afabulación narrativa. Puede tratarse de la invitación explícita, más o menos irónica, que el maestro dirige al discípulo de dejarse iniciar (e.g. Sócrates a Menón, Men. 76e; 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 jóvenes<sup>83</sup> bellos, los *kaloskagathoi*, como por ejemplo Alcibiades, Clinias (el primo de Alcibiades, hijo de Axioco), Cármides, Lisis, Menón, Teeteto y otros. Por otra parte, significativos son también los rechazos del maestro. Piénsese en el rechazo socrático de la *synousía* con Teages. 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” (*tôn perì nómous epopteuóntōn*, XII 951d). En otros casos la

---

<sup>82</sup> Görgeffmanns 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” (cit. p. 26).

<sup>83</sup> La preocupación central de las religiones consiste evidentemente en la integración y formación religiosa de los jóvenes (Burkert 2007, p. 346).

práctica filosófica es explícitamente pensada en analogía con la visión iniciática y a través el léxico de los misterios.<sup>84</sup> Pero lo mismo ocurre con la mala filosofía, por ejemplo, las de los materialistas y heracliteos, asociada con una enseñanza secreta, *en aporrētōi* (e.g. *Tht.* 152c ss, 155e, 156a), o la de los sofistas, cuya torpeza es comparada con la condición del *mýstēs*, 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 (*thrónōsis*, 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). Es decir que, a lado de una transposición filosófica positiva (y sin duda predominante) de la secuencia iniciática, existe también una ironía filosófica que se refiere negativamente 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 una historia real. Por ejemplo, Platón comunica su doctrina a Dionisio por enigmas, en lenguaje casi encriptado, de manera que el no-iniciado (*anagnóús*) sea incapaz de entender. Así, en caso de que la carta caiga en las manos equivocadas (*Ep.* II 312d), no podrá ser decodificada. En relación a la trágica muerte de Dión, sin embargo, Platón lamenta las falsas amistades que se generan con la participación en los misterios (*ek toû myeîn kai epopteúein*), poniéndolas en contraste con la verdadera *philia* 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, pueden ser semejantes entre ellas o bien puestas en abierto contraste. Existe también una tercera posibilidad, cuyo sentido (positivo o negativo) es más difícil de descifrar. En el *Simposio*, Alcibíades compara el efecto iniciático de las palabras de Sócrates al poder en cantador

---

<sup>84</sup> E.g. *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, p. 255. Acerca de las referencias (implícitas) a los misterios de Eleusis en el *Fedro*, cf. Morrow 1960, p. 454, n. 183.

(evidentemente irracional o a-racional) de las melodías áulicas del sátiro Marsias. Es así que también el *buen* discurso filosófico se encuentra a veces asociado con la idea de un sentimiento iniciático irracional (si se prefiere, a-racional o preter-racional). Al respecto, cabe señalar que la flauta (el *aulós*) es instrumento generalmente prohibido tanto en Platón (R. III 399d) como en Aristóteles (Pol. V III 6.1342 a-b).<sup>85</sup> 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 filosófico.<sup>86</sup>

(b) El sentido iniciático de la filosofía emerge también de manera más alusiva e indirecta, por ejemplo a través de la importancia hermenéutica y cognitiva que en los textos platónicos se atribuye a menudo a los sueños,<sup>87</sup> a los viajes del alma y a las experiencias de incubación,<sup>88</sup> así

---

<sup>85</sup> El *aulós* está también asociado a los banquetes de mala calidad en Prt. 347d.

<sup>86</sup> Sobre Sócrates maestro-chaman cuyo *lógos* hechiza y cura, cf. Grimaldi 2008. Ver e.g. 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 *nómos* (I §56). Ver e.g. 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 (*daimónion*, participación a los rituales coribánticos, creencia en sueños y oráculos, estados de disociación, etc.). Sobre Sócrates, ver Montanari 2015, cap. 3.

<sup>87</sup> 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. 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* (60c ss) se presenta un Sócrates que, en la cárcel, bajo las indicaciones de sueños repetidos, compone *poiémata* inspirado por las fábulas de Esopo y un proemio en honor de Apolo. Se dice que ya componía poemas desde hace tiempo, pensando que la filosofía es *megístē mousikē*: deja ahora los *lógoi* para volverse *mythologikós* (61b). Más adelante, en un contexto muy lejos de cualquier 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 Ap. 33c, 39c y 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 de *psykhē* (*mantikón gé ti kai hē psykhē*, Phdr. 242c), que es noción mediadora entre los dos niveles del ser. El *Timeo* muestra un cierto respeto para la adivinación, cuya raíz orgánica coloca en el hígado (72b-c), aunque la limite a la interpretación de los sueños de un hombre moralmente sano. Sin embargo, R. II 382e da testimonio en contra de estas valoraciones positivas de la manía: ninguno que sea *mainómenos* puede ser *theophilēs*, la divinidad no manda signos a los hombres, ni en la vigilia ni el sueño.

<sup>88</sup> 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 *gēgenēs*, nacido de la tierra, caracteriza en Platón la condición humana, su posibilidad de acercarse a la divinidad (ascender de los espacios hipogeos, *ek toū katageiou*, R. VII 532b) así como su lejanía de los dioses celestiales (Lg. V 727e). La tierra simboliza sin duda el elemento corpóreo, pero también la procreación (Mx. 237d ss, Tht. 149e). En el mito de Aristófanes,

como al uso reiterado de ciertas imágenes, e. g. cavernas, espacios subterráneos, cadenas (*desmoi*), visiones, purificaciones.<sup>89</sup> Se trata de un uso que a veces implica reinterpretaciones innovadoras en el marco de la tradición religiosa y literaria, como muestra por ejemplo el caso de la caverna.<sup>90</sup> 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, etc.

26. [La ambigüedad platónica frente a misterios e iniciaciones reales.] Más difíciles comprender exactamente cuál fue la actitud platónica (¿acaso tuvo que ser sólo *una* y mantenerse así a lo largo de toda una vida?) frente a los cultos iniciáticos concretos, por ejemplo, Eleusis, y a las corrientes más subversivas de la religiosidad helénica (e.g. los cultos dionisiacos y el orfismo).<sup>91</sup> En relación a las ceremonias iniciáticas, los textos comunican una ambigüedad

---

lo masculino deriva del Sol y lo femenino 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 (*phēmē*) 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, i.e. no pertenece a la tierra (IX 592a-b). Se trata, por supuesto, del cielo metafísico, pues el cielo físico es él mismo partícipe del elemento corpóreo (Plt. 269d-e). El cielo y la tierra son ambas creaciones del Demiurgo, del *Noûs*-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 (*eis gên [= sōma] ex ouranoû kai toû aorátou panta hélkousi*, 246a), o también como *spartoi kai autókthones* (247c) y *gēgeneis* (248c). Entre ellos y los “amigos de las Ideas” hay una verdadera gigantomaquia (246a). Sobre el origen, probablemente neolítico, del mito de los nacidos de la tierra, cf. Eliade 1999 (pp. 69, 84, 93).

<sup>89</sup> La importancia de los espacios subterráneos en plasmar la experiencia religiosa griega en época arcaica es al centro de un trabajo importante de Yulia Ustinova (2009). Las metáforas platónicas, por supuesto, hunden sus raíces en este sustrato cultural y cognitivo. También la metáfora de la cadena es muy importante en Platón. La noción tiene una evidente derivación mágico-religiosa. Las cadenas simbolizan algo que nos tiene atado al mal, un hechizo malo, la ignorancia, etc., 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). Sobre la importancia religiosa del motivo, ver Burkert 2009, p. 208 ss. En Platón, la metáfora de la liberación de los *desmoi* 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 *desmoi* 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 término mediador (Ti. 31c), o los “lienzos” de la ciudad, asegurados por la opinión verdadera, por el *noûs*, por las costumbres tradicionales y por la acción de los *eúthynoi* (respect. Plt. 309c ss, Lg. I 632c, VII 793b, XII 945d-e). Finalmente, no hay que olvidar el incrédulo desprecio que a menudo los textos platónicos muestran hacia las prácticas mágicas comunes, como *epagōgai* y *katádesmoi* para dañar a alguien (R. II 364c), para las que se prevén penas muy severas (Lg. X 908d ss, XI 932e ss).

<sup>90</sup> Männlein-Robert 2012.

<sup>91</sup> Sobre la tripartición entre cultos públicos, cultos privados públicamente reconocidos y cultos privados políticamente subversivos, cf. Vegetti 1993. Sobre Eleusis, cf. Eliade 1999 (cap. XII).

quizás insuperable. Por un lado, la secuencia emotivo-cognitiva de la iniciación como ritual (ignorancia, preparación, ansiedad-dolor-muerte, revelación-visión, renacimiento-conversión) es transferida-conservada en la búsqueda filosófica, que sigue siendo caracterizada de la misma manera (o de una manera muy similar). Por otro lado, las ironías sobre el misticismo irracional de las iniciaciones son igualmente evidentes. Se trata de la misma ambigüedad semántica –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 se burla del ritual eleusino (237a) y del 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*, en relación al modelo eleusino (209e) y a Dionisos (176a, 218b), y en el *Critón*, en relación 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 un desprecio hacia las formas rituales y de las supersticiones que es presente ya en el marco de la filosofía pre-platónica.<sup>92</sup> En las *Leyes*, el rechazo parece

---

<sup>92</sup> En un sentido muy general, el mismo nacimiento del pensamiento filosófico implica un distanciamiento notable (pero *no una separación*) del pensamiento mitológico: “The birth of philosophy in Europe –escribe Guthrie– 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” (1962, I, p. 29). En un ensayo inédito acerca de la filosofía griega antes de Sócrates (hoy diríamos mejor, antes de Platón), mencionamos que la toma de distancia de los filósofos con respecto a la tradición religiosa debe de ser relacionada por lo menos con seis (o siete) grupos temáticos principales: (1) crítica del antropomorfismo, (2) relativismo ético, (3) interpretación alegórica o simbólica de los mitos, (4) crítica de la ideología religiosa tradicional e (5) interpretación *lato sensu* sociológica de la religión y de sus funciones. En un grupo aparte, mencionamos (6) la posición excéntrica de Demócrito acerca de la existencia de los dioses. Anteriormente, nos habíamos referido también a otro grupo, (7) bajo la fórmula “reducción racionalista de *phýsis*”. Nuestro ensayo es del 2014 y la discusión de este tema ocupa las páginas 9-13 del documento (§4 y 5).

circunscribirse con mayor precisión a los misterios privados (X 908d) y a un tipo de danza irracional (báquica, *bakkheía*) que se practica en ciertos rituales iniciáticos (VII 815c). Al mismo tiempo, se sanciona la centralidad de un (controlado) culto dionisiaco, definido como ritual místico y juego (*teletèn kai paidián*), reservado a los ciudadanos que tengan más de cuarenta años de edad (II 666b). En la misma obra, misterios (*teletaí*) y ritos son objeto 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.<sup>93</sup> 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).

27. [“Transposiciones”.] En suma, reina una cierta ambigüedad sobre el tema: existen una valoración y una desvaloración filosófica de los misterios, una valoración y una desvaloración religiosa de los mismos. No parece posible aislar una posición ‘platónica’ a este respecto, de modo que es más conveniente sacar 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.

---

<sup>93</sup> El énfasis del pasaje es claramente práctico-instrumental y, como mencionamos, cae sobre la función intimidatoria de las creencias religiosas. Sobre la creación de *phēmai* religiosas, ver ejemplos en I §23 (n. 59). Sobre el nexo entre libertad y temor, ver I §59.

261). Comúnmente, el aprecio pasa a través de las que Bernabé, junto con Auguste Diès, llama “transposiciones”, que consisten en de formaciones de antiguos esquemas para adaptarlos al pensamiento platónico. En síntesis, por un lado, los rituales concretos de los órdenes son despreciados, pero, por otro, la secuencia iniciática de estos mismos rituales (“el modelo de la iniciación”, purificación y liberación) aparece sin duda positivamente valorada, integrada y “transpuesta”, dando lugar a un amplio repertorio imaginativo.<sup>94</sup>

27B. [Elitismo.] El sentido iniciático de la filosofía de Platón se manifiesta con toda evidencia en su elitismo, que es un aspecto constante e inalterable de su discurso. 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 de ben ser 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.<sup>95</sup> Que los filósofos deban gobernar, directamente o con el respaldo de un régimen ya instituido, significa que la política y la organización del Estado deben hacerse racionales, inspirarse a una teoría general racionalmente construida. Así interpretan, por ejemplo, Hegel y Cassirer.<sup>96</sup> La interpretación es importante, hasta ‘gloriosa’, y sin duda tiene mucha razón de ser. Sin embargo, decir que el Estado tiene que ser racional es

---

<sup>94</sup> Sobre el orfismo como “modelo de iniciación”, véase el cap. 12 del libro de Bernabé Pajares (2011). 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).

<sup>95</sup> Además de los pasajes ya mencionados, recordamos las *Leyes* (IV 710e-711a, 711e-712a) y las *Cartas* (II 310e ss, VII 335c-d).

<sup>96</sup> 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, p. 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 der ganzen Zustände der allgemeinen 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 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, pp. 82-3).

una afirmación algo vacía hasta que no llenamos de un significado concreto el adjetivo racional. 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 no es conmensurable, *mutatis mutandis*, 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). Como vimos en la introducción (§vii ss), el racionalismo platónico es de carácter esencialmente patémico y coincide en buena medida con una pasión religiosa. 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 iniciático-religiosos 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 conversión interior alcanzado por una estrecha minoría de hombres, donde la *conditio sine qua non* es la conversión plena del alma hacia la verdad.

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 cierta indiferencia frente a la forma político-constitucional concreta del Estado. Lo que cuenta es la norma ético-religiosa que quiere que el Estado sea fundado sobre la ciencia del Bien, poseída por un pequeño grupo de gurús-jefes que la han adquirida tras un largo tirocinio. El proyecto constitucional que traza el Ateniense en las *Leyes* para la colonia de Magnesia, muestra que, en el marco de la obra 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 platonismo político. 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) se reúnen cada día antes del alba, no es más que una asamblea de viejos sabios creyentes, personas mayores religiosamente educadas y convertidas a la contemplación de la divina verdad, quienes vigilan constantemente el estado moral de la ciudadanía.

## Capítulo 8. El dios amigo

28. El dios platónico, ya lo vimos, no es una entidad ociosa, no es un motor inmóvil, satisfecho en su estado de absoluta perfección; por el contrario, es una entidad que muestra una fuerte inclinación a ‘ moverse’. No hay duda de que la caracterización inmovilista típica del racionalismo es 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*, por ejemplo, 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.<sup>97</sup> Esta caracterización relativamente apática del divino (o 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 (*theiotátos*). 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 de que Platón ofrece también una representación de este tipo. De hecho, la identificación del dios con la racionalidad es sistemática en Platón. La inteligencia (*noûs*), dice el Ateniense, es un dios para los dioses (Lg. X 897a-b).

Sin embargo, a pesar de este racionalismo teológico, cuya importancia es indudable, las representaciones platónicas de la divinidad son por lo general mucho más dinámicas y patéticas, desde el punto de vista ya sea filosófico o literario.<sup>98</sup> Como ya tuvimos ocasión de ver (Intro. §vii ss), la razón platónica, en todo nivel, es *logos-pathos*, conjunto de conocimiento y pasión, afirmación de la dimensión al mismo tiempo racional y emotiva de la ciencia. En este

---

<sup>97</sup> El pasaje es también mencionado en Konstan (2001, p. 112), quien, a partir de esta afirmación, infiere el carácter aristotélico de la divinidad platónica.

<sup>98</sup> Se trata de representaciones que no pueden ser subestimadas como pura y simplemente funcionales al argumento filosófico. En Platón, lo literario tiene una autonomía, y hasta una preeminencia, con respecto a lo filosófico. De todas formas, los dos no son claramente separables.

marco, es inevitable que la perfección divina comunique casi siempre una cierta tendencia, real o metafórica, 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, que apuntan siempre a una fría e impasible inmovilidad.\*

A continuación, revisaremos cuáles son los aspectos más característicos de su cara benigna.

29. [Cuidado paterno.] Antes que nada, como ya vimos, la acción divina se caracteriza por una capacidad de presciencia y cuidado universal, *prónoia* y *epiméleia* (I §45, 48). 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 (*epimeleítai*) a lo inanimado envolviéndolo (246b).<sup>99</sup> El cuidado de los dioses describe sin duda 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. Como ya vimos, la norma de un orden perfecto y benignamente es estructurado por el dios es una característica dominante de la cosmología platónica (en Platón, dijo Hegel, „Gott ist das Gute“). La bondad de los dioses, sin embargo, no se acaba con la organización y gestión escrupulosa del cosmos. El dios hace algo más, algo que los padres hacen con los hijos.

---

\* Vale la pena mencionar las páginas que Cordelia Fine dedica a describir los casos patológicos de despersonalización, como el “síndrome de Cotard” (Fine 2002, cap. 2, p. 50 ss). Cuanto más incapaz es el sujeto de experimentar emociones, hasta el caso extremo de este síndrome, más se aproxima su situación a la de un estado de muerte, donde el sujeto no sólo se ve a sí mismo como muerto, sino está efectivamente convencido de serlo. A la luz de estas observaciones, una verdadera, apática imperturbabilidad no parece ser un estado interno que merezca ser alcanzado.

<sup>99</sup> La imagen del alma como algo que envuelve (*peripoleî*) el cosmos recuerda por supuesto las grandiosas 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 *periékhon* de Anaximandro. Según Diano (1973), esta idea coincide con lo divino que gobierna todo el cosmos y cuya presencia vivida caracteriza todo “evento” religioso (p. 9 ss).

30. “Padre” (así como pastor, rey, señor, e tc.) es un nombre que es común a tribuir a las divinidades más importantes en el área cultural semítica, así como en el mundo indoeuropeo.<sup>100</sup> 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 *phýsis* del todo y las leyes fatales (*nómous toùs heimarménous*). 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 es catológico que las atienen tras la muerte. Se trata de una verdadera *didakhé*,<sup>101</sup> que intenta explicar porque el hombre es el más religioso de los animales (*zōiōn tò theosebéstaton*). Gracias a esta enseñanza de un padre premuroso, cada alma tendrá la oportunidad de 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 (*boulēsis*) para substraer la creación a su destino de muerte (I §60B). Es el dios mismo, entonces, quien interviene para redimir de la mortalidad el cosmos, 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 (I §38), 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 solícita sobre el cosmos: el dios solícito (*kēdómenos*, 273d) se retira a su apartado lugar de observación (*eis tēn hautou*

<sup>100</sup> Burkert 2004, p. 146 ss.

<sup>101</sup> En el mito del *Político*, el cosmos, aunque el dios haya cesado de gobernarlo directamente, sigue gobernándose bien gracias al recuerdo de la enseñanza paterna (*patrōs apomnēmoneiōn didakhēn*, 273a).

*periopén*) 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).

31. El acercamiento del dios-padre se carga además de un sentido pecuniario. Nosotros, los hombres, somos *ktêma* del dios (o de los dioses), como se afirma en diversos pasajes.<sup>102</sup> 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 la manada, el ganado, los esclavos, es decir la propiedad, el patrimonio de un amo.<sup>103</sup> Sócrates describe su sumisión a los órdenes del signo de mónico con una radicalidad que recuerda la obediencia militar o la condición del esclavo con el amo.<sup>104</sup> El motivo de la *douleía theôi* (la sumisión al dios y la ley) tiene un lugar central en las *Leyes*, en la *Apología* y en el *Critón*.<sup>105</sup> La imagen del dios-padre y padre-señor (*kýrios*)<sup>106</sup> 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,

---

<sup>102</sup> E.g. Phd. 62b/d; Plt. 271d, 274b/d; Cri. 109b; Lg. X 906a.

<sup>103</sup> Cf. Lisi, Vol. 2, n. 75, p. 222.

<sup>104</sup> En el *Hippias mayor*, la voz interior es descrita como un “déspota” (292a). En realidad, es dudoso que en este diálogo Sócrates se refiera al signo demónico, puesto que habla siempre de este como “un hombre” y finalmente admite que no es otra cosa que él mismo, el hijo de Sofronisco (298b-c). La presencia del signo demónico es descrita y sentida con una característica ambigüedad, entre interioridad y realidad externa, una objetividad a menudo acentuada con la referencia al oráculo (Delfos) o al léxico de la posesión. La relación entre Sócrates y esta divina voz interior es, en general, del tipo mando-obediencia, amo-servidor, y se distingue por una cierta dureza e inflexibilidad (como es sabido, además, el mando del signo demónico se caracteriza por ser casi siempre una prohibición). Sobre estos aspectos, ver Montanari 2015, cap. 5.

<sup>105</sup> Cf. e.g. Ap. 28d ss, donde se habla de *theôi hyperēsia* (29a). La expresión *douleía theôi* es utilizada en la Ep. III, donde a la servidumbre del dios, que es *metría*, se le opone la servidumbre de los hombres, que es *ámetros* (354e). Las leyes pueden ser ellas mismas pensadas como una divinidad, como es evidente, por ejemplo, en Cri. 50e-51e. Por supuesto se trata de una noción defensiva e integralmente normativa de la ley (cf. I §52 ss). La divinidad del *nómos* es un motivo constantemente enfatizado en las *Leyes*. Servir al dios y a las leyes es 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).

<sup>106</sup> Ep. VI 323d.

premios y liberación. Una vez más, la relación entre hombre y divinidad muestra su carácter de intercambio, la reciprocidad utilitaria que la caracteriza.

32. [El dios que juega.] El dios, sobretodo, baila y juega junto con los hombres. Es este un aspecto que, como es sabido, tiene un papel particularmente importante en las *Leyes*, donde los dioses son descritos como directores del coro (*chorēgoí*, II 665a), compañeros de los hombres en las fiestas (*syneortastai*, 653d) y en las danzas (*synkhoreutai*, 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 de cercanía poderosa e inolvidable, pues añade al acercamiento el goce de la recíproca compañía.<sup>107</sup> En la alegría del coro, dioses y hombres se acercan recíprocamente y se tocan casi físicamente: con eso, los primeros parecen volverse 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 Ateniese, Clinias y Megilo) tienen 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 descrita 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). La asociación causal y simbólica más estricta queda establecida entre los juegos (infantiles) y las leyes (VII 797a ss; cf. con R. IV 424e ss). El hombre mismo es visto como marioneta y juguete (*thaûma, paígnion*) en manos de los dioses (I 644d, 645b/d, VII 803c, 804b), términos que enfatizan el sentimiento

---

<sup>107</sup> El Ateniese explica el nombre *khóros* con la *kháris* (alegría) que pertenece a su naturaleza (II 654a). Hay que notar que, en las *Leyes* (II 667b-e), *kháris* connota el goce gratuito, es decir el ‘resto’ del placer (*hēdonē*), el ‘puro’ deleite, una vez que de este se hayan quitado función y utilidad (*orthótēsý ophelia*). Es legítimo, siempre que no produzca daño (*blábē*), y, como tal, es definido un juego, *paidiá*.

de vanidad de las cosas humanas y su absoluta dependencia de la divinidad (I §47). En las *Leyes*, asistimos entonces a una transvaloración del juego y del arte como actividad sagrada y consagrada. El juego se transforma en vida religiosa o en una categoría central para interpretar la vida religiosa.

Es cierto que las *Leyes* se distinguen por este tipo de representación.<sup>108</sup> Ya en el *Crátilo*, sin embargo, se menciona que los dioses son amantes de los juegos (*philopaísmones*, 406c). En el *Timeo* se habla de las danzas (*khoreías*) de los astros, que son los “dioses visibles” (40c-d). En el *Alcibíades I* encontramos una comparación entre arte del coro y arte política (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 excluyan mutuamente.<sup>109</sup> Platón parece recubrir toda su creación y especulación bajo el velo de una ambigua y lúdica seriedad. Esta tendencia al juego y a la reflexión como juego aparece particularmente enfatizada en las *Leyes*. Un pasaje sintomático de esta ambigüedad, que también Guthrie recordaba, se encuentra al final de la Ep. VI, donde Platón se despide recomendando “jurar con una seriedad (*spoudḗ*) que no esté exenta de juego y con aquella *paidiá* que es hermana de lo serio” (323c-d). En varios casos, esta tendencia lúdica actúa en el sentido de un cierto urbano *understatement*, con el cual se introduce en la obra una distancia de gran efecto literario entre el autor y el texto, el personaje y sus palabras. Es esta una característica peculiar de la narrativa platónica, en la medida en que esta puede ser considerada como religiosa.

---

<sup>108</sup> Observamos que se trata de una representación que podría colindar ‘peligrosamente’ con las visiones materialistas-atéistas y cómico-dramáticas, de las cuales el Ateniense procura explícitamente distanciarse. El materialismo y relativismo atea relaciona todas las artes, la política, los dioses, las cosas bellas y justas, con juegos, *paidiá*, es decir convenciones sin raíces en la naturaleza misma (X 889c-d). El Ateniense se distancia también de los juegos de las comedias, que ponen todo en ridículo. Sin embargo, hace suyo el principio, de intonación ‘hegeliana’, según el cual, para tener discernimiento, “no se puede comprender lo serio sin lo ridículo ni lo contrario sin todo lo contrario” (VII 816d-e). Sobre el arte-imitación y el valor primario que adquiere en las *Leyes*, ver Lisi 2004.

<sup>109</sup> Guthrie 1975, pp. 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)

[Piedad.]

33. El léxico de la compasión, referido al dios, así como al hombre sabio (que es su doble e imitador, I §49), 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, baja al mundo y juega con sus criaturas. La divinidad, en Platón, no sólo envía regalos a los hombres para aliviar sus penas y a ayudarlos en el camino del progreso técnico, un aspecto tradicional que encontramos ya en el *epos*, sino que tiene piedad, se compadece de ellos, siente junto con sus criaturas: es un dios que siente, un *deus patiens*.<sup>110</sup> Sin embargo, hay que saber más exactamente qué puede entenderse con este aspecto patémico del dios. Nuestra impresión general es que, en Platón, la piedad divina es mucho más enfatizada que en Aristóteles, en los otros filósofos antiguos y en los trágicos.<sup>111</sup> El sentimiento de la divinidad en Platón es más

---

<sup>110</sup>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, este sufrimiento del dios es inexistente. Hablar de *páthos* divino, en relación a Platón, significa mostrar como las representaciones y las reflexiones platónicas sobre lo divino implican movimiento, vitalidad, sentimiento y una buena medida de personalización (todos aspectos ausentes o muy minoritarios en otros filósofos antiguos), pero nunca sufrimiento.

<sup>111</sup> Sobre el aspecto ‘frío’ de la tragedia, cf. Konstan 2001, p. 109 pass.: “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. Existe también un fragmento del *Peri eukhês* aristotélico, conservado por Simplicio, que contiene un himno a la *aretê*. Cf. Des Places 1969, p. 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, p. 41 ss). La misma idea de esta disociación ya había estimulado el pesimismo religioso brahmsiano (*Schicksalslied*) o había sido interpretada de manera trágica por Nietzsche. Se trata de reacciones emotivas diferentes respecto de una misma idea. Pero, a final de cuentas, ¿se trata de una idea 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, el discurso no cuadra, pues, al exasperar la trascendencia-lejanía de los dioses y minimizar las tendencias contrarias a la inmanencia-cercanía, la misma religiosidad se vuelve al go tan paradójico que resulta incomprensible. Sentir a la divinidad como demasiado lejana y “disociada” de nuestra realidad, significa finalmente persuadirse de que ni está con nosotros ni se comunica con el mundo: en resumidas cuentas, que no existe (o que su existencia no cuenta). Pensar 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), significa simplemente no creer en ella. En la vivencia religiosa,

cercano a la experiencia popular, así como emerge en el *epos*, 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 entre dios y nosotros, trascendencia e inmanencia del dios, solemnidad pública e comercio privado. Sin duda, Platón, más que cualquier otro filósofo antiguo, muestra ser consciente respecto de esta complejidad emotivo-cognitiva, que recibe del *epos* así como de la lírica, de los misterios, de la comedia, y transfiere a su propio discurso filosófico-literario.<sup>112</sup> En seguida abordaremos algunos aspectos de la piedad en Platón.

34. (1) 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, no ama a todos indiscriminadamente, sino sólo a los pocos *en los que se refleja*, i.e. que reconoce como más afines a sí misma. A los otros los abandona, los deja solos o, como ya vimos (II §11), hace que sean castigados por la justicia. Es 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,<sup>113</sup> 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, *érōs*, que no sólo empuja al amante hacia la piadosa veneración (*therapeía*) del amado,<sup>114</sup> sino obliga a este 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, *theophilés*, *diis carus*. Es imposible que el dios descuide o no ame a aquél que

---

nos enseña James, el “principio trágico” sigue siendo funcional solo hasta que “a higher happiness holds a lower unhappiness in check” (cf. supra, I §40). Más allá de este punto puede encontrarse únicamente una ‘religiosa’ desesperación.

<sup>112</sup> La piedad del dios, sin embargo, sigue por lo general sin ser invocada. Sobre este aspecto muy importante, ver Konstan 2011 (p. 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.

<sup>113</sup> Cf. supra, I §37 (n. 111).

<sup>114</sup> Los términos *therapeía* y *latreía*, como es sabido, denotan más exactamente el servicio al dios. Cf. Burkert 2007, p. 362 ss (cap. 5).

lo ama y sirve con devoción.<sup>115</sup> Es el dantesco “Amor, ch’a nullo amato amar perdona” (V, 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 *koinōnía* universal, de un *homileîn* cósmico (188e pass.). La impiedad (*asébeia*) consiste justo en no venerar ni honrar al Amor ordenado (*tōi kosmíōi Érōti*). Entre el sabio y la divinidad hay sagrada conversación (*homilôn*, R. VI 500c). La representación de esta comunión, armonía, analogía y proporción cósmica atraviesa la obra platónica, desde el *Gorgias* (508a) al *Filebo* (28c-e), pasando por las *Leyes* (libro X). En el *Gorgias* leemos de nuevo que el hombre capaz de vivir en *koinōnía* con este todo, el cosmos, donde se junta “Cielo” y “Tierra”, dioses y hombres, es amigo (*prophilēs*) de los hombres y de los dioses (507e-508a).

35. De este principio de comunión cósmica basado en la amistad entre iguales, derivan lógicamente los preceptos morales (énfasis sobre la interioridad) o jurídicos (énfasis sobre la conducta y las relaciones sociales) más dispares. Para ilustrar mejor esta cuestión, a continuación ofreceremos unos pocos pasajes extraídos al azar de las *Leyes*: no es admisible, por ejemplo, tener indulgencia (*syngnómē*) hacia nuestros defectos, ya que esto se debe al exceso de amor propio (*sphódra heautoû philía*), i.e. por ignorancia, pues la *amathía* es una incapacidad para juzgar correctamente (V 731d-e); equidad e indulgencia (*tò epieikēs kai syngnōmon*) son derogaciones-infracciones a la divina justicia (*dikē orthē*, VI 757 e); no es digno de compasión (*ouk áxios eleeîn*) aquél que hiere a alguien con la intención de matarlo (IX 877a); la ciudad tiene que ser depurada (*kathará*) de los mendigos, un tipo de animal que vive gracias a las *eukhaí* y es indigno de conmiseración (*oiktròs d’oukh ho peinôn*, XI 936b ss). La conmiseración, dice el Ateniese, es para el hombre sabio y virtuoso que haya padecido alguna desgracia. Es esta la perspectiva que podríamos definir como *mainstream* en la época.

---

<sup>115</sup> E.g. Ap. 41c-d; Smp. 216a; R. X 612d-613a, 621c; Tht. 176c.

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.<sup>116</sup>

36. [*Homoíōsis theōi.*] El máximo alcance de esta amistad con el dios es la *homoíōsis* del filósofo al dios, es decir, el proceso que lleva el sabio a la (casi) asimilación con la divinidad. 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 afines, que sirven para diferenciar esta ‘deificación’ del sabio de un acto de soberbia impía y vulgar (*hýbris*). La igualación al dios ocurre siempre en el marco de la sumisión al dios, del servicio, de la veneración (*douleía, hypēresía, latreía, therapeía*), las cuales imponen un sentimiento de dependencia. La *homoíōsis* no es animada por un ‘arrogante’ sentimiento de confianza en la razón humana, sino se enmarca en el mismo sentimiento de dependencia (*Abhängigkeitsgefühl*) que hace del hombre algo de escasa importancia (*phaûlos*) frente a la inteligencia divina (I §46 ss).

La *homoíōsis theōi* es el *éthos* del hombre devoto. A partir de los varios pasajes platónicos en los que se hace referencia a esta noción, podemos afirmar con cierta evidencia que el aspecto estrictamente cognitivo (en el sentido de adquisición de una ciencia, un conocimiento) no siempre es el más acentuado. A menudo el énfasis mayor cae en aspectos más prácticos, en la conducta y hasta en el ritual, como muestran los pasajes más importantes al respecto. 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 *éthē* (R. II 383c, VI 500c, 501b-c, X 613a-b); con la fuga del mundo (*phygē*), la adquisición de lo justo y lo santo (pero, se añade en este caso, con inteligencia, *metà phronéseōs*; cf. Tht. 176b-c, 177a; Lg. X); con el adecuarse a la ley divina y natural que castiga cualquier soberbia (*hýbris*); con el conducir

---

<sup>116</sup> Ver Konstan 2001 (cap. 4, p. 111), 2007 (cap. 10, pp. 203, 213).

una vida de devoción ritualmente connotada (Lg. IV 716b-e: *thýein kai prosomileîn aei toîs theoîs eukhaîs kai anathêmasin kai sympásēi therapeiai theôn*). La asimilación al dios no es vista necesariamente como un proceso estrictamente finalizado a la adquisición de un conocimiento: puede también ser el producto de imitación, adecuación, participación ritual, a saber, un hacer, un actuar, más que el efecto de una reflexión.

37. [La asimilación no tiene nada de místico.] Si el momento cognitivo nunca cobra plena autonomía frente a otras instancias, aún más irrelevante es el aspecto místico-irracional del proceso de asimilación al dios, que confirma una vez más que la religiosidad platónica no es de este tipo, como a menudo se ha pensado.<sup>117</sup> De hecho, el énfasis cae siempre en aspectos que no tienen nada 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 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 un *yo* subjetivo,

---

<sup>117</sup> 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 extrema 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.). Ver nuestra discusión sobre la cuestión en Montanari 2015 (cap. 8, p. 224 ss). En todo caso, no hay nada en los textos platónicos que pueda respaldar estas interpretaciones. La definición de misticismo dada por James (*ineffability*, *noetic quality*, *transiency*, *passivity*) es demasiado genérica y podría valer para toda clase de conversión religiosa (pp. 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, Bachrach 2005) para concluir que Platón no puede tener ningún punto 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 (2014) ha definido de manera eficaz como “epiléptica” –i.e. los casos extremos que contemplan raptos, crisis, conversiones repentinas etc. (p. 68 ss, p. 81), en una palabra: los 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 *mýstēs*. G. Wehr (1998) es más optimista: tras distinguir el misticismo tardo-antiguo y cristiano del misticismo iniciático del periodo arcaico y clásico, 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, cit. in Wehr, p. 18 ss).

sino de un sentimiento ordenado (*kósmios*), difícil de representar, que intenta reflejar *objetivamente* la armonía cósmica y producir 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 un rapto ni con un momento de repentino de éxtasis religioso. 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 sentimentales y sus envolturas intimistas. Es difícil imaginar algo que sea más lejano de la mística medieval, en sus variantes ya sean cristianas, islámicas o judías, así como del intimismo religioso moderno burgués, en el que la religiosidad coincide con (y se cierra en) la dimensión privada de la vivencia religiosa. Volveremos más adelante sobre este punto (II §79, 80).

38. (2) 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 está respaldada hasta por una mayor evidencia textual. Esta piedad es 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 implica una cierta distancia y quizás colinda con una especie de desprecio, con un pathos de la distancia (Nietzsche). Podríamos definir esta piedad como simpatía sin empatía. El sentimiento, como siempre, vale al mismo tiempo para el dios y para el sabio, que como ya sabemos es su doble (I §49). Entre los varios ejemplos posibles,<sup>118</sup> nos limitaremos a las *Leyes* y al dios filántropo, que interviene directamente en el gobierno de este mundo o que alivia las penas de los hombres enviando regalos y enseñando técnicas. Es así que los dioses *oiktíranτες* envían a los hombres las fiestas como descanso en sus penas (I 653c-d, II 665a); Dionisos es

---

<sup>118</sup> Cf. Ap. 31a (Sócrates es un regalo del dios *kēdómenos* a los Atenienses); Prt. 322c-d; Smp. 189d (Eros, filántropo por excelencia, *epíkouros* e *iatrós*), 191b (Zeus se compadece de l hombre tras el corte de l androgino); Plt. 271d-e (*epimeloúmenos*), 273d (*kēdómenos*), 274c-d (*theôn dôra*); Phlb. 16c/e (algún ‘Prometeo’ debe de haber regalado a los hombre la dialéctica), 26b-c (la diosa –¿Afroditis?– pone ley y orden en las relaciones desordenadas entre los entes).

alabado por su dono-fármaco, 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 *kēdómenos* interviene en la historia de Esparta para salvar a su constitución (III 691d-e); Cronos es dios *philánthrōpos* que instituye en la Tierra un gobierno de *daímones*, cuya estirpe se encarga directamente de los hombres así como los pastores hacen con el rebaño (IV 713d-e); la divinidad dispensa dones, *dōreítai*, y así alivia nuestros dolores (V 732c-d).

Lo mismo vale para el sabio, doble del dios filántropo. En el *Gorgias* se dice que hay que sentir pena –vs. envidia, admiración, etc.– para quien actúe injustamente (el injusto es *eleinós*, 469b); en las *Leyes* leemos que el injusto, siempre que sea curable, es digno de compasión (*eleeinós*), pero la *orgé* 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 (*eleein*) al acordarse de los prisioneros (VII 516c, 518b) y re-desciende a la cueva (II §39); asimismo, el sabio prueba indulgencia (*syngnómē*) y conmiseración (*éleos*) hacia el joven que abusa de la dialéctica y acaba por no creer en nada (539a pass.). En general, como ya vimos, el cuidado del mejor –el dios, los sabios– para con los inferiores es un eje portante de la filosofía política platónica. A sí, por ejemplo, vemos que la corrupción de Kallipolis empieza justo con una crisis en la *epiméleia*, cuando el hombre timocrático cesa de cuidar a aquellos que son inferiores a él (R. VIII 547c). Se trata 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 (*eleeiné, geloía, thaumásia*). Es imposible no escuchar el eco de esta mirada compasiva, a la misma 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 586 a-b) así como en el otro (Phdr. 248a-b), son contempladas con una mezcla indistinguible de piedad, desprecio y temor.

39. [*Katabaínein*.] El regreso del sabio en la caverna (*katabaínein*, VII 519d, 539e) significa el cumplimiento de un acto de responsabilidad político-comunitario que se realiza, cuando es posible, en vistas de la felicidad del Estado y cuyo sentido 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 universalmente, 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 ningún interés ni deseo en volver a mirar hacia abajo (*kátō blépein*, 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. Así que, 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, a hora, 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 las épocas posteriores.<sup>119</sup> Simpatía 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, pues lo lleva a colmar la enorme distancia entre los dos niveles de la realidad, Cielo y Tierra. El descenso del sabio, también, se debe conectar con este poder divino de mediación, con el que se ponen en comunicación dos mundos que, de otra manera, serían totalmente

---

<sup>119</sup> 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” (Dodds, cit. p. 192). Sobre el carácter político del socratismo y de la filosofía platónica, ver Montanari 2015, cap. 3 (p. 58 ss) y cap. 4 (p. 92 ss).

refractarios a encontrarse. *Katabaitês* era uno de los varios epítetos de Zeus. Al Zeus “que desciende” eran dedicados templos, santuarios, altares.<sup>120</sup> 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). El epíteto nunca se encuentra en Platón, pero hemos visto muchas imágenes que sugieren el descenso del dios.

40. (3) Existen además 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 *érēmos* en tierra ajena y por eso más digno de piedad (*eleeinóteros*) frente a hombres y dioses (729e, lo que no impide la posibilidad del castigo, e.g. IX 879d-e). Asimismo, hay una categoría ultra-protégida por el Ateniense, los huérfanos, en vistas de la cual la piedad (*éleon*, 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), así como la de los dioses y de las almas de los muertos (927a-b).<sup>121</sup> Podríamos añadir, siempre en un marco jurídico, la indulgencia (*syngnómē*, 924d, 925e, 926a) que se debe conceder al legislador en ámbitos jurídicos delicados (y, en parte, a los mismos ciudadanos afectados), 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). A fin a este ejemplo, está también la cuestión de la indulgencia (*syngnómē*) que se debe tener hacia aquellos crímenes cometidos a causa de la ignorancia nacida de la 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.

---

<sup>120</sup> Des Places 1969, p. 149.

<sup>121</sup> 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.

41. (4) Por último, encontramos algunos ejemplos limitados, pero importantes, de un rechazo radical de la piedad, por considerarla un sentimiento dañino. A continuación, exponemos tres.

(a) El caso quizás más relevante filosóficamente lo hemos mencionado ya (I §63). Se trata del rechazo a la equidad y a la indulgencia (*tò epieikès kai syngnōmon*), en tanto infracciones a la divina justicia (*dikē orthē*, Lg. VI 757e), llamada también juicio divino (*Diòs krísis*, 757b), en el contexto humano de la política (*tò politikón*). Equidad e indulgencia –que en este pasaje se refieren e especialmente al procedimiento democrático de los atenienses– obedecen a un principio derogatorio que junta al semejante con el desemejante, es decir, tratándolos como si fueran iguales y pervirtiendo así, en el Estado, el principio general que gobierna el orden cósmico. En este orden de ideas, en realidad, la igualdad subsiste sólo entre semejantes, y en el resto de los casos, reinan las diferencias jerárquicas, sin las cuales el universo regresaría al caos (a la *palaiá titanikē phýsis*). Sin embargo, como ya sabemos, el rechazo del principio aritmético es inmediatamente corregido por una ‘prudente’ derogación, pues, aunque la igualdad democrática sea contra el 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 su pragmática y parcial aceptación.

(b) Hay otro caso de rechazo que, por el contrario, no parece admitir ni excepciones ni derogaciones. Nos referimos a la exclusión de la piedad como reacción emotiva inducida por una táctica oratoria o por el arte mimético-trágico. En la *Apología*, los artificios retóricos tradicionales para inducir a los espectadores hacia la piedad son notoriamente despreciados por Sócrates en su autodefensa frente al tribunal de los atenienses. Según parece sugerir la representación platónica, fue esta obstinada a versión socrática al empleo de cualquier instrumento patético para influir en el veredicto de los jueces el factor decisivo que llevó a

sentenciar la pena capital.<sup>122</sup> Del mismo modo, en 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 estimular en el lector el sentimiento de la piedad. Es un título de fe racional, un principio-tabú, que al sabio no pueda pasar nada malo (I §31). En estos diálogos vemos a Sócrates serenamente persuadido, su alma parece llena de signos divinos que lo mueven al canto y a la mejor esperanza,<sup>123</sup> 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 (*apistía*) de los discípulos (II §61 s s). Así pues, se trata de una oposición dinámica entre la perfecta y la imperfecta persuasión religiosa, es decir, entre Sócrates y sus amigos discípulos, que todavía quedan atrás en el camino de la conversión. De hecho, entre los sentimientos de los discípulos hacia la situación del maestro no figura la piedad: *thaumásia épathon*, dice Fedón a Echeocrates, “experimentamos sentimientos extraordinarios”, una mezcla rara (*átupon páthos*) de placer y dolor, donde la compasión (*éleos*) 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 *país* que albergan en sus almas inmaduras, incapaces de lidiar con la muerte.<sup>124</sup>

---

<sup>122</sup> 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 Atenenses 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 *antitímēsis* (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 los pastos gratuitos 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 Atenenses vuelven a condenarlo con un margen mucho más amplio, ochenta votos más a favor 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.

<sup>123</sup> Cf. supra, II §25 (n. 87).

<sup>124</sup> 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. Este miedo es el tema central de un diálogo considerado espurio, el *Axióco*, donde algunos temas platónicos son utilizados en el marco del género consolatorio. 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).

(c) Finalmente, en R. X 604e-605b, Sócrates dice que el *páthos* 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 y voluble” (*aganaktētikòn te kai poikílon*) y, por eso, es fácil de imitar, el filósofo es “reflexivo y calmo” (*phrónimon te kai hēsýkhion*), de ahí que su conducta sea sumamente difícil de imitar, pues ni el poeta ni las masas saben a qué sentimiento corresponde eso y es difícil imitar algo que se origina en un estado o motivo desconocido (*allogriou páthous mímēsis*). En este mismo pasaje, Sócrates procede a una crítica explícita y directa del mimetismo trágico y cómico, que hace hincapié en lo piadoso (*tò eleinón*, 605a ss) y lo ridículo (*tò geloíon*, 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 ahí que, en la ciudad de Magnesia, esclavos y extranjeros se encarguen de las comedias (Lg. VII 816e)<sup>125</sup> 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).<sup>126</sup> Una afirmación de este tipo resultaría como mínimo ‘fuera de tono’ dentro del marco teórico del *opus magnum*, donde se enfatiza un antiguo contraste entre el filósofo y los poetas (*palaià tis diaphorá*, R. X 607b).<sup>127</sup> 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

---

<sup>125</sup> Queda excluida cualquier tipo de comicidad agresiva. En el marco de una norma contra la difamación (XI 934e-936b), todo el énfasis cae en la prohibición de las burlas (*tò geloíon*), no importa la manera en que ocurran, incluyendo por supuesto los ataques *ad personam* de los cómicos (*kōmōidōn prothymía*). 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, como ya sabemos, la imitación de modelos bajos corrompe el alma y propaga el mal (I §37). 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 *euphēmein* religioso (cf. infra, I §45).

<sup>126</sup> Sobre este pasaje, ver Männlein-Robert 2013.

<sup>127</sup> Sobre el “antiguo contraste” entre poesía y filosofía, cf. Gould 1990.

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?

42. [El dios viviente.] La imagen de la divinidad como fuente de la vida y, ella misma, vida por excelencia, es otro marcador del sentimiento religioso de cercanía.<sup>128</sup> Un dios que siente es necesariamente un dios de quien se afirma la vida y el hecho de la vida lo acerca al creyente, lo substraer de la inaccesibilidad, de la inefabilidad y de las regiones de oscura lejanía en donde a menudo el creyente lo coloca y siente. 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 presentada como una entidad viva y que siente, cuya comprensión choca con las descripciones racionalistas de un dios apático y ocioso. Considérense, por ejemplo, los siguientes pasajes que, una vez más, muestran el nexo substancial entre *lógos* y *páthos* en la reflexión platónica sobre 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 siempre un cierto grado de ironía y que el *Crátilo* es un diálogo profundamente irónico, como descubrimos al final, cuando se ponen en discusión 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, *noûs* y *psykhé*, de modo que se produce un cosmos que es definido

---

<sup>128</sup> R. Otto llama “energía” a este aspecto del numen, reconectándolo con las imágenes del “dios viviente” que las filosofías intentan racionalizar (cit. p. 34 s s). Dicho aspecto, junto con lo tremendo y la majestad, representa uno de los ejes de la experiencia universal de lo santo.

como *zōion, émpsykhon, énnoun* (Ti. 30b), un ser viviente entero y único, *hólon zōion* (32d, 31a). El Demiurgo, en R. X 596c, es descrito no sólo como creador de *phýsis* y del cosmos viviente, sino también de sí mismo como ser dotado de vida (*pánta poiêi kai zōia ápanta ergázetai tà te álla kai heautón*). 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 (*psykhè basilikè*). 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 (*semnòn kai hágion, noūn ouk ékhon, akínetos hestòs eínai*, 249a). El ser platónico es activo y pasivo, *agens* y *patiens*, es un ser que se mueve y es movido (249b). En lo que perfectamente (*pantelòs*) “es”, no pueden no estar presentes (*pareînai*) movimiento y vida, alma e inteligencia (*kínēsis kai zōékai psychè kai phrónēsis*, 248e). En el *Fedro* el dios es imaginado, aunque sea imposible verlo y concebirlo con exactitud, como un ser viviente inmortal, dotado de alma y cuerpo, que todo el tiempo (*aei khrónon*) posee estos dos elementos juntos en una misma naturaleza (*sympephykóta*, 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.<sup>129</sup> Solov’ëv, 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.<sup>130</sup> En realidad, no se trata de un pasaje

---

<sup>129</sup> Comentaba Hegel: “Es esta una gran definición de Dios, una gran idea que, a final de cuentas, no es 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”, cit. p. 150).

<sup>130</sup> Acerca el famoso pasaje del *Simposio* sobre la “generación en lo bello”, Vladimir Solov’ëv (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’ëv, 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).

aislado. En el *Timeo* (90b-d), por ejemplo, se relacionan los pensamientos (*dianoéseis*) con los movimientos cósmicos (*periphoraî*) y se afirma la necesidad de que los primeros imiten, se adecuen y asemejen a los segundos, como lo pensante a lo pensado (*tôî katanooouménôi tò katanooûn exomoiôsai*). 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 yser inmanente a la vida, alejándose de la otra tendencia platónica, igualmente fuerte, a la separación entre la divinidad racional y el mundo. Como ya vimos (Intro. §v, pt. 12; II §2, 3), se trata de 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 emotiva perfectamente normal y comprensible.

## Capítulo 9. Invocaciones y oraciones

43. [Oración como alabanza.] La oración es el acto o el gesto quizás más típico en el que se expresa la religiosidad. La entenderemos aquí en un sentido amplio, que incluye varias acepciones específicas: un ritual público que se desarrolla según formas preestablecidas,<sup>131</sup> una libre petición personal dirigida al dios,<sup>132</sup> una simple invocación o una composición poética compleja, ya sea en versos o en prosa, habitualmente un himno. La definición del himno<sup>133</sup> la da el mismo Platón en las *Leyes* (III 700b), donde se encuentra contrapuesto al lamento fúnebre y se identifica de manera explícita con la oración (*eukhaî*).<sup>134</sup> 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 *thrênos* (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 *nómoi kitharōidikoí* (las “leyes”), cantos acompañados por la cetra, que en las *Leyes* parecen confundirse 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 fuerte, 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

---

<sup>131</sup> Sobre el aspecto social de la oración, ver Mauss 1970a (en part. cap. 2, p. 113 ss).

<sup>132</sup> 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 la segunda parte de este trabajo (II §1, n.5). 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. Cuando el devoto reza, realmente interactúa con algún tipo de entidad, realizando así una actividad análoga a la de comunicarse con sus semejantes.

<sup>133</sup> 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 (*áneu pthónôn*, 801e) y porque nadie puede estar seguro (*ouk asphelês*) 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).

<sup>134</sup> El plural *eukhaî* 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, p. 207 s).

tanto que el poeta –y el devoto en general que la profiere– logra superar su inferioridad, su voz asciende al cielo “como el incienso” de los sacrificios, alcanza la divinidad y, en cierto sentido, hasta le impone oír su voz.<sup>135</sup> La aclamación del orante se hace tan ‘ruidosa’ como para alcanzar la divinidad misma e influenciarla, es decir determinar su cambio de humor.

La creencia en nuestro poder de influir en la divinidad, aunque en las *Leyes* el Ateniese la rechaza como una impiedad,\* 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 (*hymneîn*) 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. Así que la función básica del himno, alcanzar la divinidad e influir en su actitud, aparece conservada en el discurso socrático, aunque en el marco de una irónica transposición que es típicamente platónica. Sin embargo, el aspecto tautológico del himno, que en su forma más sencilla consiste en una reiteración enfática (¡Tú eres grande! ¡Solo tú el altísimo!, etc.), se complica enormemente en Platón debido a la función típicamente ilustrativa de sus mitos y metáforas (Görgemanns). El mito, en Platón, no sólo tiene la función de alabar, sino también de hacer entender por medio de imágenes cosas más complicadas. No obstante, sería erróneo considerarlo únicamente en esta función y pasar por alto el motivo de la alabanza, pues los mitos platónicos, sobre todo los escatológicos, no se limitan a ilustrar y enseñar, sino que quieren mover el alma, elevándola emotivamente hacia las visiones supremas que evocan. En Platón el mito es a menudo caracterizado por los aspectos más comunes de la alabanza, a saber, música, repetición, hechizo.<sup>136</sup> Considerados únicamente bajo el punto de vista ilustrativo, podría decirse que a veces los mitos son hasta disfuncionales, en tanto que sobrepasan el mensaje que tienen que ilustrar y a menudo incluso se tornan oscuros.

---

<sup>135</sup> Burkert 2009, p. 165 ss. Cf. supra, I §24B.

\* La creencia consiste, más puntualmente, en 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).

<sup>136</sup> Burkert, cit. p. 169.

El nexo entre oración y alabanza regresa, como veremos, en el libro VII, donde se prohíbe la *blasphēmía* durante los rituales públicos (800d). Blasfemia significa aquí la entonación de cantos corales tristes en el curso de los sacrificios, cuya función es la de hacer llorar, en celebraciones donde, por el contrario, se debe alentar el sentimiento de una alegre solemnidad colectiva. En otros términos, lo que el Ateniense lamenta es la confusión de géneros poéticos, i.e. 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 *mousikē*– es concebido como arte sagrado, es decir en función a la comunicación con la divinidad en diferentes contextos.<sup>137</sup>

44. [Oración como gozoso contagio.] 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 más que eso: escuchan, otorgan o rechazan su favor, además, de vibrar emotivamente con el orante.<sup>138</sup> 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 (*epēkóoi*) de estas peticiones y las complacen (Lg. XI 931b-

---

<sup>137</sup> 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). Ver supra, II §41.

<sup>138</sup> Todos estos aspectos, como sabemos, son corroborados gracias a evidencias neurológicas. La acción cerebral de la plegaria muestra que los orantes actúan como si sus invocaciones fuesen “escuchadas y correspondidas por la divinidad”. Cf. Tobeña 2014, pp. 82-91.

d). Por ello, es mejor que los hijos aprendan a temer y a honrar (*phobeítai kai timâi*) las *eukhai* de los padres (931e). El Ateniese ofrece los ejemplos de Edipo, Amintor y Teseo y 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” (*gégēthen*) 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 (*therapeúomena*), siempre que es tén dotadas de alma (*émpsykha*), ruegan con nosotros (*syneúkhetai*) cuando nosotros rogamos por ellas (931e).<sup>139</sup> 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*.<sup>140</sup> Así pues, en la oración se consuma este sentimiento de armonía del individuo con el todo, del micro con el macrocosmo, que es central en la religiosidad platónica,<sup>141</sup> de manera que cuando un hombre reza expresando un buen deseo, todo el universo animado reza con él. 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, como leemos en las *Leyes*, en la ciudad gobernaba todavía el temor sagrado

<sup>139</sup> Sobre el verbo *syneúkhomai*, cf también Des Places 1969, p. 254. En relación a esta oración común, Des Places menciona también *Epin.* 980c.

<sup>140</sup> 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 *semmótēs* 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).

<sup>141</sup> E.g. *Grg.* 507e-508a; *Smp.* 188e, 202e; *R.* VI 500c; *Phlb.* 28c-e; *Lg.* IV 716a ss, X 903a ss; *Epin.* 980c.

(*phóbos*, *aidōs*) a la ley y a los dioses. Fue este temor, nos dice el Ateniense, el recurso esencial para que la ciudad conservara la esperanza (*elpís*) de salvar sus templos y sus tumbas, junto con todas las cosas familiares y queridas (III 699b-d pass.).

45. [Oraciones rituales públicas.] El modelo general para la oración pública lo encontramos en Lg. VII 800b-801e. El Ateniense coloca la oración ritual (*eukhē*) en el marco de una reflexión sobre lo que llama el *euphēmeîn* (literalmente “decir bien”), esto es, el relacionarse verbalmente de manera respetuosa y apropiada con la divinidad durante las fiestas públicas, los rituales y los sacrificios (lo que, en algunos casos, implica un silencio devoto). Sólo un cierto tipo de música es estrictamente asociada con la *euphēmía* religiosa (el himno, por ejemplo). En este celebrar solemne y apropiado a las circunstancias se individúa el eje mismo del arte del sacrificio ritual (*kathierōsai*), 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,<sup>142</sup> el Ateniense propone para Magnesia un calendario de festividades religiosas tan denso que en la colonia no pasará un solo día del año sin que haya una fiesta pública en honor de algún dios, *daímōn* o héroe (VI 771a ss), celebrada con coros (i.e. cantos-danzas rituales), sacrificios y festines. Y cada vez que la comunidad se reúna en el recinto sagrado alrededor del altar, frente al sacerdote, el coro debe saber cantar las palabras adecuadas. El Ateniense establece en primer lugar una equivalencia entre cantos (*ōidai*) y leyes (*nómoi*, VII 799e); en segundo lugar, instituye como crimen de impiedad (*asebeía*) la modificación de los cantos (*mélē*) establecidos por la ley (799b, 800a); en tercer lugar, propone una serie de esquemas o patrones (*ekmageîa*, 800b-801e) con valor de ley, a los que el poeta debe ceñirse para producir cantos adecuados —a saber, la *euphēmía*, las

---

<sup>142</sup> 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, p. 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.

oraciones (*eukhai*) y la composición por parte de los poetas sólo de aquello que es legal, justo, bello y bueno para la ciudad (801c-d), es decir, que al componer las oraciones los poetas sepan pedir el bien en lugar del mal.

El *euphēmeîn* 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 al público a las lágrimas, sino, con toda evidencia, inducirlo a un estado de devota alegría y benevolencia. Las oraciones parecen seguir al coro, coincidiendo con el momento del sacrificio (*eukhàs... toîs theôis hoîs thýomen hékastote*, 801a). La oración, al igual que el coro, consiste en un canto, i.e. es el fruto de la composición de un poeta. El Ateniense enfatiza que la oración es una petición a los dioses (*parà theôn aitéseis*, 801a-b). El pasaje reitera la necesidad del control público sobre los poetas, aducida ya en la *República*, pues los profesionales pueden dominar las técnicas del canto y ser virtuosos en sus ejecuciones, pero sin ser expertos del bien (*tà agathá*), 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 escrudinadas por los jueces, los guardianes de las leyes y el encargado general (*epimelētēs*) de la educación juvenil.<sup>143</sup> El control público sobre los

---

<sup>143</sup> Se trata del magistrado encargado de supervisar la *paideía* 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 *nomophylakes* y examinado (*dokimasía*) por los otros altos magistrados (VI 765d ss). Es así, junto con los otros *nomophylakes*, 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 *eúthynoi* y los diez *nomophylakes* más ancianos (XII 951e). El *epimelētēs* es una de las varias figuras de mediador institucional que encontramos en las *Leyes*; otras, por ejemplo, son el jefe del simposio (*phylax tês philías*, I 640d), el juez de las artes (II 669a-b, VII 801d), el maestro del coro (VI 764e, 772a), y los *eúthynoi* (los sacerdotes más premiados, XII 945b ss). El mediador institucional por excelencia (el modelo) es el juez-legislador, creador de la *philia* político-comunitaria (I 627d-628a), el cual, a su vez, es el ‘doble’ del divino Demiurgo-Legislador, es decir el *Noûs* como causa eficiente personificada del orden universal, al cual el legislador tiene que mirar constantemente. Es típico de la mentalidad religiosa construir y organizar la realidad micro a imitación (casi a *clonación*) del orden que se manifiesta a nivel macro. 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). El resultado es, típicamente, un sistema a *matrioska* en el cual el orden superior es reproducido y conservado-protegido en “n” niveles inferiores. Es esto uno de los aspectos más evidentes de la religiosidad platónica. Este tipo de jerarquización universal se basa sobre el ya mencionado principio de la analogía, a partir del cual se estructura en gran medida el pensamiento religioso (II §2).

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 (así como el culto) tiende a ser sustraída de la dimensión puramente interior y privada, donde cae fácilmente víctima de deseos y pasiones desordenadas, para ser adecuada a la razón y a la ley de la ciudad, instituida con base en la razón. El aspecto utilitario de la oración, el *do ut des*, es conservado, pero no se trata de pedir lo que es útil para uno mismo, de manera particular, ni lo que es útil a la ciudad (por ejemplo, riqueza, desarrollo, seguridad etc.), sino de lo que es bueno en sí mismo.

46. 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 (*prosomeîn*) 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, y a menudo comentada, de la devoción tradicional, como prueba de la existencia de los dioses a un imaginario joven seducido por el ateísmo y el naturalismo contemporáneo. ¿Cómo es posible que el joven no crea en los dioses, pregunta el Ateniese, 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 (*megístē spoudē*) por sus padres y por toda la ciudad? Aunque los lógicos 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.<sup>144</sup>

---

<sup>144</sup> Las observaciones platónicas muestran una conciencia aguda y muy realista de los mecanismos básicos de integración social (aprendizaje por imitación, *êthos* que produce *êthos*, la fuerza del *habitus*, etc.). Sobre la fuerza del *habitus* a nivel fisiológico y neurológico, ver las extraordinarias páginas que W. James escribe en su *Psychology* (James 1960, cap. 4). Los estudios contemporáneos respaldan empíricamente estas intuiciones y observaciones, otorgándoles una base neurológica más firme. Tras haber analizado la temprana especialización de las conexiones neuronales en los niños, Heilman y Donda concluyen: “It seems that many

Hay quien recuerda un lema jesuita: “Give me a child till the age of seven and I’ll give you a believer for life” (Atran, Norenzayan 2004, p. 9). Platón, en este caso, así como en muchos otros pasajes de su obra, muestra una cierta sensibilidad sociológica, antropológica y psicológica *ante litteram*, ya que no sólo conoce perfectamente la función social de la religión, sino sabe que la misma se origina 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, en Platón, se enfatiza la autoridad religiosa tradicional de Delfos (e.g. V 738b, VI 759d).<sup>145</sup> 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, irónica y silenciosa, a la pregunta socrática sobre la justicia (R. I 331d).

47. Los pasajes que acabamos de mencionar dan prueba de la aguda sensibilidad platónica respecto de las formas tradicionales de la devoción religiosa (tradicionalismo). Si bien es cierto que en Platón existe un tradicionalismo irónico (II §7) 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 impasibles racionalizaciones del ‘teólogo’, hacia las cuales, por otra parte, mostró a menudo un profundo interés. Sin embargo, el tipo tradicional del ‘devoto’ es el que emerge de su obra como el modelo más importante de la religiosidad, junto con el tipo del ‘filósofo’ creyente, cuyos diferentes caminos espirituales hacia la divinidad (denominada “*philosophie religieuse*” por Des Places) son ejemplificados por los diferentes

---

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, Donda, 2014, cap. 2, p. 25). 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).

<sup>145</sup> Cf. Des Places 1969, p. 248; Morrow 1960, p. 403 ss.

protagonistas de los diálogos. Ya hemos ilustrado este contraste con base en la noción de “theological incorrectness” (I § 23B). Es ahora necesario añadir que el filósofo 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 (*reflexive*).<sup>\*</sup> 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, p. 383 ss). Es plausible pensar que Platón apreciara ambos tipos de discurso y religiosidad, la popular e la intelectual, el devoto y el teólogo, valorando positivamente el carácter político y el ‘calor’ emotivo personal de la primera, así como el rigor y el énfasis lógico-demostrativo de la segunda. Al mismo tiempo, pero, parece haberse sentido insatisfecho por los excesos supersticiosos del primero, así como por el frío intelectualismo impersonal del segundo. Como sabemos, el ateísmo es un riesgo que puede venir de actitudes opuestas, en el caso de que estas se vuelvan extremas (II §3). Los varios intentos teóricos de construir una *filosofía religiosa* 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 quiere la sensibilidad científica, ilustrada del tiempo). Desde nuestra óptica, Platón parece poner en juego la victoria o la derrota de la creencia religiosa frente a las nuevas y poderosas tendencias de tipo mundano, agnóstico o

---

<sup>\*</sup> 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). En estas páginas, el autor 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”.

abiertamente ateo que se afirmaban en la cultura griega clásica y, en particular, en el diversificado y dinámico contexto social ateniense. En los textos, los dos tipos de religiosidad, tradición y filosofía, son movilizados en este mismo sentido polémico.

48. [Invocaciones propiciatorias.] Es siempre interesante observar con cuanta frecuencia los personajes platónicos invocan a la divinidad (la divinidad en general, así como uno o más dioses específicos) antes de empezar una difícil reflexión, a la mitad de un argumento o al final para sellar su conclusión. A menudo, la invocación tiene también una función apotropaica, cuando alguien quiere distanciarse 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 (*theòn... epikalômetha*), para que se conserve benigno y propicio frente a la empresa intelectual de los tres amigos (*hileōs eumenēs te hēmîn*, IV 712b; igualmente en *Phdr.* 257a). En el libro X de la misma obra, exhortado por Clinias a seguir adelante con su confutación del ateísmo, el Ateniense afirma que el *lógos* de Clinias requiere una plegaria (*eukhēn... parakaleîn*, X 887c). Todo argumento importante es una empresa, comenta justamente Lisi, y como tal necesita el favor de la divinidad.<sup>146</sup> Dicho favor es invocado de nuevo en la parte más difícil de su argumento sobre el alma (*paraklētéon*, X 893b), mientras el Ateniense procede en el medio de un “río torrentoso” bien “amarrado” a la “cuerda” de su razonamiento. En otro contexto, Alcibíades nos relata como testigo ocular un episodio bastante curioso de la vida de Sócrates, su amado y temido 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

---

<sup>146</sup> Lisi recuerda también las invocaciones en *Phlb.* 61b (a Dionisos, Hefestos y los otros dioses de la *sýnkrasis*) 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.

(Smp. 220d), oración para el día que surge y para la buena conclusión de una 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. No obstante, una exquisita ironía cae sobre ambos pasajes y modera su solemnidad religiosa, introduciendo una distancia de gran efecto moral y literario entre lo serio y el juego, como a menudo ocurre en Platón (II §32).

49. 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 *katharós-miarós* 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.<sup>147</sup> Existen casos especialmente graves en que estas prácticas necesitan un suplemento de pena (e.g. el exilio de un año, 865d-e) o simplemente dejan de ser eficaces (*ek palaiôn kai akathártōn adikēmátōn*, 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 hemos insistido bastante a lo largo de trabajo.<sup>148</sup> En otros pasajes, el sentido tradicional de la purificación se confunde con nuevas acepciones políticas, médicas y cosméticas, como cuando se habla de las

---

<sup>147</sup> 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 (para las pocas excepciones, cf. supra n. 38). A menudo (e.g. 871a-b) se hace énfasis sobre el estado de contaminación (*miasma*) 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 puentes (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 *khōra* 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 (*aphosioutō*, b8; *aphosiōō*, purificar de una culpa-mancha). El muerto queda allí sin sepultura (873b-c). En 877e (pass.) se menciona la purificación de la casa tras un proceso de expulsión perpetua de los cónyuges de bido a heridas intencionalmente infligidas, antes de que la mismo pase al nuevo heredero del lote.

<sup>148</sup> Burkert 2009, p. 208 ss. Ver supra, II §13.

purgas sociales previas a la fundación de una colonia (V 735b s s)<sup>149</sup> o de la limpieza del territorio (VI 760e-761e, 778b-779d).<sup>150</sup> En el uso platónico de los términos que denotan la purificación (*kátharsis*, *katharmós*, *katharótēs*) muchas veces no es posible distinguir entre sentido ritual, filosófico, médico y político.<sup>151</sup> Sin embargo, no es posible dar por terminada la cuestión del ritual de la aversión como si a esta no le correspondiera algún tipo de sentimiento individual y colectivo, siendo de carácter puramente ritual o funcional. Es momento, pues, de detenemos en el sentimiento psicológico de la aversión y en algunas de sus implicaciones religiosas.

50. [Verecundia.] Como acabamos de ver, la *euphēmía*, el relacionarse verbalmente con los dioses de manera apropiada, es la esencia misma del arte ritual. Sin embargo, se aplica también en ocasiones más ordinarias. En los casos más simples, la fórmula *euphēmei* (¡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.<sup>152</sup> 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.<sup>153</sup> 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

---

<sup>149</sup> En el mismo sentido, cf. R. VI 501a; Plt. 293d.

<sup>150</sup> Se dice también que la ciudad tiene que estar purificada-limpia (*kathará*) de los mendigos, este tipo de animal que vive gracias a las *eukhaí*. El agoranomo los expulsará de la *agorá*, el astinomo de la *asty*, y el agrónomo de la *khōra* (XI 936b-c).

<sup>151</sup> 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, 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 los dos tipos de médicos, uno para los esclavos y otro para los libres, con 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.

<sup>152</sup> Euthd. 302c, Prt. 330d, Grg. 469a; Men. 91c; R. VI 509a; Lg. X 907a.

<sup>153</sup> El miedo en Platón es un sentimiento complejo y lleno de facetas. Ya lo habíamos considerado bajo el aspecto de l miedo al juicio y castigo di vino (II §11, 12). En este capítulo lo vemos coincidir con un sentimiento de verecundia. A menudo a ludimos también a su dimensión propiamente social, pues la vergüenza implica el miedo al juicio de la comunidad.

fórmula *euphēmei*. Otro ejemplo son los amistosos reproches que Sócrates dirige a sus discípulos, llenos de tristeza, en la víspera de su muerte, por ejemplo, cuando invita a Critón a hablar de manera apropiada (*kalōs légein*) para no dañar a su alma (Cri. 115e) o cuando, en el clímax dramático del *Fedón*, exhorta a todos sus tristes amigos a mantener un *euphēmēin* propicio en la última hora, 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 hacen referencia, ya sea de manera explícita o implícita. No obstante, la función apotropaica de la oración puede alcanzar la forma mucho más compleja de la palinodia, como ocurre notoriamente en el *Fedro* (244a ss). Una situación de complejidad intermedia ocurre en otros casos. En Lg. II 662 c-e, por ejemplo, el Ateniese pone por un momento en la boca de Zeus y Apolo una afirmación que los dioses, con toda evidencia, nunca podrían pronunciar (que la vida más feliz es de quien persigue el placer, no la justicia), para luego disculparse inmediatamente (“no quiero que se digan cosas de ese tipo sobre los dioses”) y desplazar prudentemente la misma tesis paradójica en la boca de genéricos “padres y legisladores”.

Se trata de un sentimiento de vergüenza (*phóbos, aidōs, aiskhynē*), es decir, de una extrema sensibilidad frente a palabras-pensamientos que deshonran a quien las pronuncia (o hasta sólo piensa) frente a sí mismo, a sus interlocutores y a la divinidad. Este pudor extremo es un componente esencial de la religiosidad. Si bien es cierto que las palabras son también una acción, la oración lo es *a fortiori*.<sup>154</sup> Un hombre muy religioso tiende inevitablemente a sentir que sus palabras y sus pensamientos –sus más íntimos deseos– deben ser tan puros como sus acciones. Pero, lo que significa esta ‘pureza’ es algo acerca de lo cual raramente, o nunca, decide el mismo por su cuenta, pues la decisión implica siempre creencias y prácticas sociales compartidas, así como un proceso de adquisición semántica que es complejo, en tanto que depende de la interacción social concreta. Sea como sea, los esfuerzos de un hombre religioso

---

<sup>154</sup> Mauss (1970a, p. 96) la considera como un punto de conexión entre ideas y acción, creencia y rito.

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”.<sup>155</sup> Cuando un hombre de este tipo muestra verecundia frente a ciertas palabras y pensamientos, por un lado, está exigiendo respeto de otros para sí mismo o disculpándose con otros por una involuntaria falta de respeto, y, por otro, está rezando, i.e. intenta borrar una mala impresión frente al dios y al prójimo, restableciendo, a través de la benevolencia del numen y de su entorno social, la limpieza de su estado interior y el justo orden de las cosas en general.

Si esto es cierto, será lícito considerar como una oración, a su manera, también el argumento con el cual el Ateniense 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 Ateniense insiste en que es necesario alejar a los dioses de esta mala interpretación, de la que ni ellos ni sus divinos interpretes (Minos y Licurgo) pueden tener responsabilidad alguna (I 630 c-d, 632d). Este esquema de pensamiento, que implica, mediante el *euphēmeîn*, la continua actividad censoria y propiciatoria del sentimiento de pudor-vergüenza, es muy frecuente en Platón y acaba para coincidir con el procedimiento anagógico (Intro. §x-xi).<sup>156</sup>

Un ejemplo diferente de esto 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 *dikē orthē* (I §63). 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

---

<sup>155</sup> Scheler 2004, p. 71.

<sup>156</sup> 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, 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.

*týkhē* para que dirijan el sorteo (*tòn klêron*) hacia lo más justo (*pròs tò dikaiótaton*, 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 poder inquietante (y, añadimos, “theologically incorrect”) con oraciones que garantizan la buena suerte (I §17). En este pasaje, de alguna manera, se ha logrado justificar religiosamente una falta de pudor religioso, a saber, la admisión de una derogación a la perfecta justicia divina.

51. [Oración y deseo.] La oración está en relación con su raíz antropológica más profunda, el deseo, con su expresión y educación. Este nexos, en Platón, es individuado de manera clara y tajante. En griego, además, la palabra *eukhē* puede significar oración, suplica, petición, o bien, deseo, y en general un deseo irrealizable, va no, contrario a la realidad.<sup>157</sup> 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 (*koinòn epithýmēma*) en todos los hombres, el de ver transformarse todas las cosas, por lo menos las cosas humanas, según nuestras aspiraciones –más específicamente, según el orden de nuestra alma, *katà tèn tēs hautou psychēs epítaxin* (III 687c). En todo el pasaje, el significado de la palabra *eukhē* oscila entre esta dimensión básica del deseo y las oraciones (nuestras y de nuestros seres queridos) para que se cumplan nuestras peticiones. La consecuencia inevitable de este planteamiento es un énfasis en la necesidad de la educación del deseo: si los hombres son máquinas de siderativas 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 vistas a la virtud en su conjunto (688a). El buen legislador organiza todas las cosas, hasta los aparentemente inocuos detalles 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” de sus líderes

---

<sup>157</sup> E.g. Ep. VIII 352e-353a. Una vez más en este pasaje los dos sentidos se sobreponen.

sobre este objetivo: fueron cegados por intereses exteriores, la grandeza y el esplendor de su poder, mientras sus deseos-oraciones no estaban en concordancia (*symphōneîn*) 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, o mejor anagógico, según el estilo de pensamiento típico en Platón (Intro. §x-xi), pero no hay duda de que la premisa de esta explicación manifiesta un cierto realismo, puesto que subraya la raíz conativa de toda acción humana y la importancia que en ella tiene el *pleonekteîn*, i.e. la *lubido dominandi* (Salustio), el “desiderare di acquirere” (Machiavelli). 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 (*ktêma*) 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 (*pròs tòn theòn proseuómenos*, 138a, *incipit*). Como buen chamán, Sócrates conoce la *psykhê* del joven, que es buena y promete grandes cosas, pero que también se encuentra en peligro, pues 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. Sócrates es un educador del deseo de aquellos jóvenes aristócratas y *kalokagathoí* que, aunque tengan grandes cualidades, corren el riesgo de ser demasiado ambiciosos de honores, como Hipócrates, Menexenos y muchos otros (II §25). 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, dueño de su saber, quien es el único que puede rezar legítimamente porque su *tékhnē* es suficiente para neutralizar a la suerte ciega (Lg. IV 709d, cf. supra I §20). Puesto que el filósofo es el experto en el alma, también es el único que puede legítimamente asegurarse (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.

52. [Plegaria íntima.] 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 *euphēmía* en la oración de los espartanos, que se limitan a pedir al dios *tà kalá* (Alc.2 148c), oponiéndola a la abundancia de sacrificios de los Atenenses. 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 *euphēmía* de los lacedemonios que todos los sacrificios (*hierá*) 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 transportar consigo un hombre sensato, y no otro.<sup>158</sup>

“He rezado en justa medida”, termina entonces Sócrates (*emoi mèn gàr metriōs eūkhetai*, 279c). La “mesurada oración” es un tipo de la oración platónica: breve, simple, profunda, atravesada por una ligera atenuación irónica. Léase también la famosa oración que cierra el *Fedón* –“que el traslado (*metoikēsis*) de aquí hasta alí sea feliz” (117c)– en la que se condensa toda la creencia en la muerte como viaje del alma (*poreía*, *apodēmía*, *metoikēsis*) y regreso 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 (*átyphos*), reduciéndose a su aspecto templado y sencillo (Phdr. 230a). Prevalece en esta oración el intento racional de la búsqueda esencial (lo bueno, lo justo, etc.), que engancha la oración a la inteligencia, a la razón. De una manera aún más lapidaria, la oración ‘socrática’ podría resonar en la endiádis “reza y piensa”, *eúkhōu kai skópei* (Phlb. 25b), es decir, “pide con inteligencia” o “piensa con devoción”. Si en la oración pública ritual hay que pedir bien (i.e. en forma y modo apropiados, solitamente con

---

<sup>158</sup> Trad. E. Lledó Íñigo (Gredos, p. 413).

una ceremonia larga y solemne), en la oración interna hay que pedir *el* bien (i.e. el contenido de la petición debe ser bueno, lo que favorece una cierta tendencia a la concisión lacónica).

53. Las dos oraciones, pública y personal, van siempre de la mano en Platón, i.e. la forma determina el contenido y el contenido, la forma. 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 (*dôra*) 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 (Euthphr. 14b ss). Por otra parte, sería un error fatal inferir de afirmaciones como éstas (y hay muchas otras del estilo) que Platón rechaza o condena las formas tradicionales del culto y, aún más, afirmar que Platón (lo mismo vale para Sócrates, los griegos, los cristianos, etc.) es *el* descubridor de *la* ‘interioridad’, mientras que las religiones anteriores viven en una supuesta ‘exterioridad’ legalista y ceremonial. El hecho de que estas afirmaciones hayan sido sostenidas en el pasado y se sostengan hoy en día por filósofos y filólogos de prestigio no disminuye el prejuicio que hay en ellas.<sup>159</sup> Estos pasajes platónicos atestiguan únicamente una tensión percibida con cierta intensidad, pero 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

---

<sup>159</sup> Que Sócrates y Platón sean los inventores o descubridores de la moderna noción de alma (*self*) ha sido una tesis defendida por 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, esta tesis es defendida con fuerza por Giovanni Reale y su escuela (véase por ejemplo Reale, 1975, p. 296 ss; Sarri 1997, la introducción y la primera parte; Montuori 1998, las dos Apéndices a la parte primera). También el filósofo canadiense Charles Taylor la hace suya en su célebre obra sobre las raíces del “self” (1989, cap. 6, p. 115 ss). Contra la tesis de Snell, en particular acerca de la ausencia de un “self” en Homero (Snell 1963, cap. 1), léanse las páginas lúcidas y puntuales de Bernard Williams (Williams 1993, cap. 2). El error es doble y consiste no sólo en pensar que la noción occidental de alma (yo, “self”, conciencia, etc.) surge con Sócrates-Platón, sino también en creer que antes de estos filósofos, propiamente hablando, no existía “self”, conciencia. Sobre la variedad de las nociones de alma en la sola tradición filosófica occidental, léase Vanzago 2011. Sobre el “self”, sus múltiples dimensiones y complejidades sistémicas, además del trabajo pionero de William James (1960), léanse por lo menos los trabajos esenciales de Minsky 1986, Donald 1993, Varela, Thompson, Rosch 1993 (en particular, cap. 6), Geertz 2004 (p. 294 ss) y Damasio 2010. Nuestra crítica se fundamenta en estos y otros textos.

hace más de un siglo, son siempre caracterizadas por esta coexistencia y plasmadas por las tensiones que periódicamente genera. Sociólogos como Simmel y Weber construyeron en buena medida sus teorías acerca de la intuición de estas tensiones (formas vs. vida, rutina vs. carisma). No hay nada que sea más normal en toda vida religiosa –en la vida *tout court*– que la percepción de una distancia, e incluso de un intenso contraste, entre las razones de la ley y las razones del corazón. En la historia de las religiones (y no sólo en ella), la mayoría de los cambios de creencias, lo que Eliade llama *iconoclastia*, hacen hincapié sobre la normalidad de este contraste.<sup>160</sup> Como ya vimos, el Ateniese 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 (cf. supra, II §8).

---

<sup>160</sup> Eliade 2000a, p. 94.

## Capítulo 10. Ateísmo e incredulidad

54. Puede parecer raro mencionar el ateísmo y la incredulidad (*apistía*) en un libro dedicado al sentimiento religioso. En efecto, la credulidad es una componente esencial de la mente humana en su funcionamiento ordinario y esto, por supuesto, explica mucho de la religiosidad.\* Dualismo y animismo, como mencionamos, parecen ser creencias que tenemos *by default*, ya sea por naturaleza o sentido común (II §2). No obstante, existen buenas razones para poner el ateísmo, con sus diferentes matices (de la duda a la más persuadida negación), en la raíz de la religiosidad.

En primer lugar, los hombres no somos tan incondicionadamente programados para creer en todo lo que nos viene propuesto. Como ya mencionamos, por ejemplo, toda violación de lo que nos muestra ordinariamente la experiencia sensible nos parece aceptable siempre que es to ocurra de manera estrictamente limitada. Para que una representación religiosa resulte potencialmente creíble y, quizás, hasta evolutivamente exitosa, 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 (Atran, Norenzayan, cit. p. 720; ver también Boyer, Ramble 2001). Para persuadirnos, además, es necesario que veamos muchas otras personas que creen y practican la fe con nosotros, así como son importantes los ejemplos del pasado y de nuestros padres, junto con un entero aparato institucional que respalda la creencia y reconfirma su plausibilidad otorgándole solemnidad, autoridad, rutina. Educación, ejemplo, imitación, conformismo y gregarismo 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 sabía Rousseau,

---

\* Ver, por ejemplo, Fine 2006, cap. 5, p. 121 ss (creer, escribe la autora, es “our default position”).

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. Le grande âme du législateur est le vrai miracle qui doit prouver sa mission.\*

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 en oposición a estas razones (I §40). William James ha estudiado el sentimiento religioso de la felicidad y el proceso que lleva a la conversión del creyente a partir de la experiencia radical de un mal, es decir, a partir de sentimientos más o menos intensos de vanidad, ausencia de sentido y desesperación en que a menudo se encuentra el creyente antes de su conversión.<sup>161</sup> Como ya sugerimos, el planteamiento jameiano tiene un poder explicativo limitado, pero nos permite captar la importancia central que la *memoria* del mal (de la incredulidad y del ateísmo) tiene en muchas *narraciones* religiosas, incluyendo la de Platón (supra, I §40B; Montanari 2017b).

En tercer lugar, el ateísmo se encuentra en la raíz de las dinámicas religiosas que hemos venido ilustrando en las dos partes de este trabajo. En la primera parte, vimos que muchas nociones 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, enfermedad, 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 (I §81). Además, como vimos en la segunda parte, el sentimiento religioso está sujeto a una dialéctica emotiva caracterizada por alejamientos y acercamientos recíprocos entre el creyente y la divinidad. Por tanto, puede haber momentos en que la distancia entre los dos se vuelve peligrosamente amplia y pone en alto riesgo la fuerza unificadora de la creencia. Un exceso de acercamiento, como vimos, puede llevar al mismo efecto. Ambos movimientos, entonces, implican un riesgo para la creencia religiosa y, llevados al extremo, pueden conducir

---

\* Rousseau 1963, cap. 2.7.

<sup>161</sup> Ver James 1929 (lectures IV-X). También infra, II §81, y Montanari 2017b.

al ateísmo. La religiosidad parece subsistir gracias a la conservación de este contraste dinámico, no gracias a su solución en un sentido u otro (II §3).

Estas tres razones bastan para entender como la incredulidad sigue siempre presente, de forma ya sea patente o latente, por debajo de nuestras adquiridas creencias religiosas, activa o lista para activarse en cualquier momento bajo los más variados inductores internos y externos. La incredulidad es como una Hidra de muchas cabezas puesta en el corazón de la religiosidad: de este centro la desafía continuamente y con eso la obliga 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 funcional a su conservación. De ahí que existan muy buenas razones para ocuparse de ateísmo e incredulidad en un libro sobre el sentimiento religioso.

55. En el “teatro filosófico” de Platón, el ateísmo<sup>162</sup> 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 diálogos y 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, el ateo y el 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, encontrar el argumento y la prueba que induzca al ateo a callarse. En síntesis, dentro de la narrativa platónica, el ateísmo es casi siempre funcional, i.e. sirve para permitir al creyente la producción de historias y argumentos persuasivos contra la negación de la divinidad. Es entonces legítimo

---

<sup>162</sup> La expresión “teatro filosófico” es de Mario Vegetti. En Platón se emplea a veces el adjetivo *áttheos* y el sustantivo *atheótēs* (Lg. XII 967c, Ep. VII 336b). Pero es mucho más común encontrar *asébeia*, *adikía*, *ponēria* y *anosiótēs*, entre otros. En sentido jurídico, *hierosylía* indica el robo de objetos sagrados.

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.<sup>163</sup> En la narración platónica, sin embargo, el ateísmo muestra también una cara más crítica y perturbadora, cuyo papel ya no se limita a la pacífica reproducción de la creencia, sino introduce o deja vislumbrar dudas, incertidumbres más radicales. En la parte siguiente de esta sección nos enfocaremos en una posible manifestación del ateísmo, es decir, la incredulidad (*apistía*) y sus varios matices, lo que nos permitirá ilustrar algunos aspectos sobresalientes de este ateísmo crítico.

### *Apistía*

56. El interés inicial de esta noción 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 *mythológēma* de Borea y Oritia (229b-230e), del que intenta ofrecer interpretaciones racionalizadas,<sup>164</sup> pero sin convicción alguna e ironizando sobre esta clase de diversiones (*eì tis apistōn...*). 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 (*hēmerōterón te kai haploústeron*). Sócrates, un campeón platónico en quien se encarna la figura del creyente, muestra así una cierta incredulidad frente a los cuentos míticos tradicionales.

57. La incredulidad –la duda, el no creer ciegamente en la opinión recibida– es por supuesto el resorte de los avances filosóficos. En el *Sofista*, el Extranjero afirma que fue un bien el no haber dado fe (*ēpistékamen*) a la prohibición de Parménides de no indagar sobre el no-ser, pues de

---

<sup>163</sup> Hemos expuesto los términos generales de la cuestión en Montanari 2015, cap. 5. El trabajo al que nos referimos consiste en un libro sobre la polifonía platónica (*Platonic Polyphony: An Actantial Reading*), que constituirá el objeto de nuestros estudios posdoctorales. Sobre la narrativa religiosa, cf. A. Geertz 2010a.

<sup>164</sup> Sobre la tendencia platónica a la interpretación alegórica (*hypónoia*), cf. R. II 378d. Görgemanns 2004, p. 66.

esta manera se ha alcanzado una verdad más estable, es decir que “el no-ser es algo firme (*bebaíōs*) y tiene una naturaleza suya propia” (Sph. 258b-c). También añade, poco después, que en caso de que alguien tuviera duda (*apistēi*) sobre esta conclusión, tendrá que buscar él mismo y tratar de decir algo mejor a lo dicho (259b-c). Asimismo, en las *Leyes*, que sin duda es el diálogo platónico más aseverativo, la exigencia de la demostración y de la persuasión permanece central.<sup>165</sup> La demostración (*apódeixis*) sobre la naturaleza del alma podrá ser *ápiastos* para los malos (*deinoîs*), dice Sócrates, pero resultará *pisté* 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 burlasca *apistía* en relación a su bondad y factibilidad: sólo una cuidadosa argumentación permitirá al maestro superar estas dudas y volverlas creíbles. La “fuerza de la incredulidad” podría comprometer igualmente las reformas del Atenense sobre los pastos comunes y los excesos eróticos (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 *poietiké*, el Extranjero le dice que, en caso de que fuera necesario, trataría de hacerlo concordar con la verdad mediante un argumento necesariamente persuasivo (*logôi metà peithoûs anankaías*, 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 en una creencia y el argumento con el que hemos demostrado su verdad. No se puede pedir la fe en algo sin proporcionar argumentos sólidos que la respalden. Si queremos que alguien nos crea, tenemos que demostrar que tenemos razón con el argumento más fuerte que seamos capaces de

---

<sup>165</sup> 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 *tò kalón* y *tò agathón* de las muchas cosas bellas y buenas (ibid.), sino también proporcionar una demostración (*éndeixis*, 966b), *hermēneúein* con el logos y adherirse a esto con los hechos (ibid.). 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).

presentar. Este aspecto, como ya vimos, no es nuevo en el discurso religioso. Lo que resulta insólito<sup>166</sup> y caracteriza a la filosofía religiosa es el gran énfasis puesto en la argumentación como prueba y condición de la creencia (I §81).

58. Recordamos también que, por lo general, *pístis* tiene un sentido bastante alejado de la certeza. En el célebre símil de la línea (R. VI 511d-e), la *pístis* denota el nivel de la certeza sensible, grado ontológico al que corresponde una ciencia que no logra salir de la dimensión doxástica y es superior únicamente a la conjetura (*eikasía*), cuyos objetos son las sombras y los reflejos de las cosas sensibles. En este mismo sentido, la palabra *pístis* es empleada en el *Timeo*, donde corresponde al nivel ontológico de la generación (*génesis*) en oposición a la pareja verdad-esencia (*alētheía-ousía*, 29c). En el *Gorgias* (454d) se opone la *máthēsis*, que puede ser sólo verdadera, a la *pístis*, 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 (*pithanologíai te kai eikósi*, 162e-163a). De lo anterior, podemos colegir que la creencia (*pístis*) en Platón significa un grado inferior de certeza asimilable a la opinión (*dóxa*). Si creer significa anclar nuestras nociones al dominio 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, de la ciencia (*epistēmē*), en sus grados superiores, dianoético y noético.

59. Con todo, sería completamente equivocado considerar esta valoración de la incredulidad 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

---

<sup>166</sup> Insólito, pero no nuevo ni sólo característico de la filosofía griega, como podría mostrar una comparación con otros contextos culturales –por ejemplo, la literatura china del periodo clásico, los himnos metafísicos de la literatura védica (e.g. Rgveda X, 129) y las Ūpanishads.

mera finalidad científico-analítica, sino como un proceso de iluminación e espiritual, de conversión interior, cuyas premisas y finalidades están cargadas de un valor, al mismo tiempo, racional y emocional, descriptivo y normativo, analítico y evocativo. La ciencia en Platón tampoco se concibe jamás como un ilimitado progreso en dirección de una verdad concebida en términos abiertos y abstractamente objetivos. Por el contrario, la noción implica que, tras un número limitado de tentativas (argumentos, i.e. demostraciones y confutaciones), finalmente es posible gozar íntima y establemente de la felicidad procurada por la posesión de una verdad cerrada, definitiva e inquebrantable (Intro. §v, p t. 6; I §12, 55; II § 20, 22, 62 ). Una vez alcanzada esta verdad, la *apistía* deja de ser un resorte útil en la búsqueda de la verdad y se transforma en un obstáculo intolerable, cuya remoción es indispensable para quien era alcanzar un estado interior de beata plenitud. La demostración misma no sirve que para alcanzar la estabilidad de una dimensión veritativa mítica y que, en amplia medida, cae afuera del simple conocimiento –de otra manera perdería su orientación y se volvería un juego perverso, irreligioso, impío, semejante a las diatribas inútiles de los antilógicos. El mismo empleo de las metáforas, de las historias y del mito –un empleo que, en general, va más allá de un límite estrictamente funcional a la ilustración de los argumentos– sugiere que lo que se quiere alcanzar, más allá de una prueba formalmente rigurosa, es un estado de adhesión emotiva a la verdad, una conversión interior.

60. En este caso, entonces, el hombre sabio es aquel que ha derrotado la incredulidad, aquel que se ha persuadido definitivamente y cuyo papel consiste ahora en ayudar a los discípulos y a otros dignos de ser iniciados para liberarse de dudas y hesitaciones, de modo que también estos lleguen a cumplir la misma estable conversión espiritual. El sabio es el hombre que ha alcanzado el autodomínio, que puede confiar en sí mismo y en quien otros, típicamente la ciudad, pueden a su vez confiar ciegamente. Esta fe-confianza acaba por caracterizar la misma figura del sabio como tal: en este punto convergen todos los textos platónicos. En las *Leyes* se

le llama *pistòs anér*, expresión que el Ateniense retoma del poeta Teognis (I 630a), i.e. el hombre que alcanza la lealtad en los momentos difíciles (*pistótēs en toîs deinoîs*), también definida como “virtud suprema” y “perfecta justicia” (I 630c). Esta confianza significa lo mismo que el autocontrol, la firmeza moral, la moderación (*sōphrosynē*), el triunfar sobre uno mismo, como se sugiere una vez más en la obra (*tò nikân autòn hautón*, Lg. I 626e; R. IV 430e). Asimismo, en la Ep. VII, el ser *pistós* significa haber alcanzado el máximo grado de l'autodominio (*enkratēs autòs hautou hōti málista*, 331d-e) y es presentado como la piedra angular de la estabilidad política en virtud de su capacidad para generar solidaridad (*philía*).<sup>167</sup> La *pistótēs* es también independencia moral e imperturbabilidad, como sugiere la fórmula “confiar en sí mismo” (*tò hautôi pepoithánai*), que encontramos en un pasaje importante del *Menexenos* (248a).<sup>168</sup>

La *apistía*, como negación o privación de estas cualidades, adquiere a hora una intensa connotación moral negativa, se transforma en una falta radical de carácter, en un vicio del alma, del que se generan las dudas más infelices. El hombre incapaz de creer está moralmente enfermo (*infirmus*), débil y demasiado dependiente de las influencias externas, todas cosas que lo hacen infiel (*infidus, infidelis*). Si este hombre duda, es porque todavía no ha alcanzado la firmeza moral necesaria para cesar de dudar y persuadirse definitivamente; por eso tampoco es digno de recibir la confianza de los otros. Por supuesto, desde la perspectiva socrática en la que siempre se mueve Platón (I §26), la enfermedad moral depende de un defecto de ciencia, de la ignorancia o de las opiniones falaces, de modo que es inevitable esperar encontrar un nexo igualmente fuerte de la *apistía* con la falta de una ciencia cierta (*epistēmē*). Este nexo se presenta claramente en el *Fedón*, donde Sócrates argumenta que tal como la misantropía nace del error

<sup>167</sup> La generación de solidaridad comunitaria (*philía*), como ya mencionamos varias veces, define la finalidad del juez-legislador en Lg. I 627e-628a.

<sup>168</sup> Por la misma razón, Platón recomienda a Hermia, tirano de Atarneo, los *axiopistótera êthē* de sus discípulos Eristo y Córscico (Ep. VI 323a). En la brevísimas Ep. X, que Platón dirige a Aristodoro, el compañero más fiel de Dión, la fidelidad (*tò pistón*) constituye, junto con la firmeza (*bébaion*) y la salud moral (*hygiēs*), el *êthos* de la verdadera filosofía (358c). La *apistía* del tirano Dionisio (e.g. Ep. II 312a), por supuesto, contrasta con la confianza y lealtad de estas imágenes positivas.

de juicio acerca de un hombre considerado digno de confianza (*pistòn tòn ánthrōpon*, 89d), así la “misología” nace de quien confía (*pisteúsēi*) 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 los antilógicos, que no hay nada que sea sano y estable (*hygiès oudè bébaion*), ni en los hechos ni en los discursos. La desconfianza en los *lógoi*, comenta Sócrates, se debe combatir sabiendo que no son estos que están enfermos (*hygiôs ékhein*), sino nosotros (90e), pues la inestabilidad de las cosas depende de nuestro error de juicio, no de las cosas mismas. La *apistía* como enfermedad es entonces una desconfianza en el poder del razonamiento, es decir, en su capacidad de asir aquello que queremos conocer y amarrarlo establemente a nuestras palabras (Sph. 268c).

61. Esta fe en el poder de la persuasión a través de *lógos* es el centro magnético del socratismo y adquiere en el *Fedón* un tinte dramático ejemplar. Platón nos muestra 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 (*hēdéōs* y *eumenōs*), signo de una inequívocable serenidad interior, mientras todos los discípulos que los rodean oscilan *inter spem metumque*, ‘enfermos’ entre la esperanza que sus palabras les inspiran (la esperanza de que el alma del maestro no muera y siga guiándolos) y el miedo de que no sean verdaderas (el miedo de que pronto se quedarán huérfanos de su padre espiritual, destinado a desaparecer para siempre con la muerte del cuerpo). Sócrates pasa todo el tiempo tratando de infundir seguridad y consuelo, ofreciendo no sólo los mejores argumentos para demostrar la inmortalidad del alma, sino también imágenes suaves y creencias religiosas cuyo papel va más allá de la simple ilustración de los argumentos –como cuando hace énfasis en la capacidad profética de las almas en punto de muerte (el canto del cisne, los sueños), un motivo arcaico que sigue siendo muy importante en la religiosidad platónica. Cada vez que habla el maestro, la esperanza se reanima en el corazón de los discípulos para luego disiparse nuevamente cuando Simias y Cebes, que son el resorte

‘ateísta’ del diálogo,<sup>169</sup> expresan amigablemente su incredulidad (e.g. 73b, 87a) con la que, de nuevo, dan lugar a la desesperación. Tras las objeciones de Simmias y Cebes, el grupo vuelve a temer la muerte del maestro (un temor que, desde la perspectiva socrática, aparece como infantil e impío), hasta que las palabras de Sócrates restituyen 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, dice Sócrates, se da si la incredulidad gana sobre el *lógos* de la inmortalidad.

Desesperación y esperanza, desconfianza y fe, muerte de Sócrates y muerte del *lógos*: éste es el ritmo de la obra, su diástole y sístole. Los discípulos no lloran por Sócrates, sino por ellos mismos, por su propia incapacidad de ser firmes. ¿Cómo puede el maestro comunicarles su firmeza, llevarlos a creer? La realidad de la escena 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.<sup>170</sup> ¿Cómo es posible comunicar la verdad, la íntima persuasión de estar en lo cierto? En el coro de debilidad que rodea a Sócrates en la cárcel, Simmias y Cebes quizás se distinguen por ser aquellos que más se aproximan a la persuasión, como lo muestra el hecho de que al final ambos declaran no tener razón para ser incrédulos: *oud’ autòs ékhō éti hópēi apistô*, dice Simmias (107a). Sin embargo, desdenando el principio de no contradicción, este mismo confiesa de inmediato conservar un residuo de *apistía*, sobre el cual, pero, decide no hablar, pues detesta (*atimázōn*) la debilidad humana (evidentemente la suya) y admite temer a la magnitud (*mégethos*) de las cosas que se están discutiendo (107a-b). ¿Qué quiere decir? ¿Y por qué sigue

---

<sup>169</sup> 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 (II §54, 55). Lo mismo podría ser dicho de Glaucón y Adimanto en la República (ver en particular II 358e-367e, cuando los dos hermanos recuperan y radicalizan las tesis expuestas por Trasímaco en el primer libro).

<sup>170</sup> Para el texto de la defensa de Palamedes de Gorgias, ver la edición de Mario Untersteiner (Untersteiner 2009), fragm. B-11a, pp. 309-331.

sintiéndose inseguro, *infirmus*, aunque admita no tener razones para dudar? Evidentemente el *lógos* socrático, aun siendo persuasivo, no ha logrado satisfacer las dudas de Simmias frente a la magnitud del objeto (*prâgma*) de discusión. Es evidente que sus palabras indican una inquietud emotiva más que una duda acerca de la cual se pueda argumentar. En otras palabras, se trata de una incertidumbre o inseguridad sentimentalmente connotada, cuya tonalidad es predominantemente afectiva. La inseguridad no es algo nuevo en este personaje. El mismo Simmias, de hecho, nos había regalado ya la memorable imagen del mejor argumento humano (*tòn bêltiston tôn anthrōpínōn lógōn*) como una frágil “balsa” (*skhedía*) con la ayuda de la que, ojalá, nos sea posible navegar en el peligro de la vida (*kindyneúonta diapleûsai tòn bíon*, 85c-d).

Evidentemente, Simmias percibe con toda agudeza la incertidumbre y la precariedad de los argumentos humanos. Las últimas dudas de Simmias, aunque no revelan su contenido, nos indican la existencia de un *espacio residual* que se coloca entre el discurso persuasivo (que nos llega del maestro, Sócrates) y la persuasión íntima (que debería surgir en nosotros como respuesta). El *Fedón* parece mostrar que este espacio, donde se juega el último partido de la conversión religiosa, resulta inalcanzable a la presa del discurso racional. El diálogo, efectivamente, empieza y termina con las lágrimas de los discípulos.

62. La complicación que el sentimiento de incredulidad lleva en el centro mismo de la fe no se acaba con la duda de Simmias. Incluso el mismo Sócrates, el único que, al parecer, es realmente persuadido, muestra signos de evidente insatisfacción frente a sus propias palabras. Un gran silencio se hace tras sus largos argumentos y Platón lo describe recogido siempre en una profunda meditación (84c, 95e). Sócrates está buscando las palabras adecuadas para comunicar lo que siente y sabe, de tal manera que los otros también lo puedan sentir y saber. Tras escuchar las últimas ambiguas declaraciones de Simmias, Sócrates sabe que no lo ha logrado, como se refleja en sus propias palabras (107b):

No sólo en eso dices bien (*eû légeis*), Simmias, sino también que estos primeros supuestos, por más que os resulten fiables (*pistaí*), 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 (*oudèn zētése peraitérō*).<sup>171</sup>

Sócrates admite ahora que sus mejores esfuerzos demostrativos no han sido que *hypothéseis tàs prótas*, un primer intento al cual deberán seguir otros más claros y precisos. Encontramos reunidos en estas palabras tanto el valor positivo como negativo de la incredulidad. Se recomienda al mismo tiempo seguir buscando el mejor argumento con vistas a la persuasión (en la medida de lo humanamente posible),<sup>172</sup> pero se advierte que, tras haberlo encontrado, no se ha de continuar una con una búsqueda ulterior, pues esa incredulidad sería ya síntoma de enfermedad. Esta secuencia argumentativa es análoga a la que vimos a propósito de la ley, concebida como un proceso de ajuste gradual cuya finalidad, sin embargo, es la de alcanzar un estatus de inmutabilidad (I §55). Nótese que sobre la conclusión socrática grava la cláusula limitativa “en la medida de lo posible”, que atenúa cualquier posible soberbia (*hýbris*) en la intención mediante la expresión de un piadoso sentimiento de dependencia. Como emerge de este pasaje, Sócrates mismo es sensible a la fragilidad del *lógos*. Su famosa imagen de la segunda navegación (con remos en vez de con velas) hace eco, evidentemente, a la angustiada 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 fe:

Yo calculo (*logízomai*) de esta manera y observa de qué manera interesada (*hôs pleonektikôs*), si resulta ser verdad (*tynkhánei alēthê ónta*) lo que yo digo, está bien el dejarse persuadir (*tò*

---

<sup>171</sup> Trad. C. García Gual (Gredos, pp. 122-123).

<sup>172</sup> 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 no son buenos, *smikròn phrontísantes Sôkrátous, tês dè alētheías poly mállon* (91b-c).

*peisthênai*). 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).<sup>173</sup>

Blaise Pascal y William James emplearan argumentos muy similares para describir la ‘ventaja’ de la fe.<sup>174</sup> No es la primera vez que Sócrates admite que su “bella” y “gran esperanza” consiste no en una certeza fríamente deducida de la evidencia de algunos principios supremos, sino en una apuesta, es decir una resolución tomada sobre la hoja de una navaja. Y a 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).<sup>175</sup> La obra se cierra 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).<sup>176</sup> Asimismo, el *Fedón*, celebrado como la obra que inaugura el giro metafísico en Platón, aparece desde este punto de vista como un diálogo en que se da voz, al mismo tiempo, a la incertidumbre y precariedad del argumento metafísico, sobre el cual debemos reafirmar nuestra esperanza (apuesta) en la inmortalidad.

63. Sócrates, finalmente, muere como *pistòs anér*, como un hombre persuadido y tras haber triunfado sobre sí mismo, pero sin haber podido transmitir esta misma íntima confianza a sus

---

<sup>173</sup> Trad. cit. (p. 92). Conservo parte de la traducción, pero introduzco cambios importantes.

<sup>174</sup> En unas intensas páginas acerca de *The will to believe* (1897), Ch. Taylor ha definido a William James “our philosopher of the cusp” (Taylor 2002, p. 59). Es una expresión que podría reflejar igualmente bien el sentimiento socrático y platónico en obras como la *Apología*, el *Critón* y, sobre todo, el *Fedón*. En fórmulas como “standing on the threshold”, “inner battle”, “feeling of the cusp”, “sitting on the fence” (empleadas por Taylor para caracterizar la religiosidad jamesiana), se expresa el sentimiento peculiar de quien llega a la fe tras un difícil proceso de conversión y tratando de rescatar la opción religiosa por su ser la opción más racional (p. 42 ss).

<sup>175</sup> 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 una certeza inquebrantable. O también puede tratarse de una simple atenuación del tono (*understatement*), coherente con la norma que sugiere hablar “con una seriedad (*spoudḗ*) no exente de juego y con aquella *paidiá* que es hermana de lo serio” (Ep. II 323c-d). La religiosidad platónica, como ya vimos, está frecuentemente templada por esta urbanidad (supra, II §32, 48).

<sup>176</sup> Ib. p. 186.

amigos. Un medio éxito, un medio fracaso. Quizás esto pase porque la firmeza de la fe, como veremos, depende de un proceso íntimo de conversión, al que ningún argumento y ningún consuelo externo nos pueden llevar sin que haya ocurrido en nosotros mismos algún cambio, más o menos repentinamente y de manera independiente de nuestra voluntad. Pruebas y consuelos, argumentos e imágenes, son una ayuda, quizás un gran ayuda cuando llegan de un gran maestro, pero por sí mismos son insuficientes para llevar a cabo la conversión. ¿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, que declara ya no tener buenas razones para seguir siendo incrédulo. Más adelante, abordaremos de nuevo este acertijo (II §76 ss).

## Capítulo 11. Inefabilidad y conversión

64. Nuestro análisis de la incredulidad ha puesto en evidencia algunos puntos importantes:

- 1) En Platón, ‘no creer’ no es necesariamente un desvalor. Al contrario, la incredulidad nos brinda un gran servicio cuando sirve para rechazar cuentos, opiniones y argumentos que son falsos, permitiéndonos así de encontrar un camino hacia la verdad.
- 2) Una vez que alcanzamos la verdad, sin embargo, la incredulidad cesa de ser algo útil y provechoso, transformándose en una debilidad, en un vicio de la alma: la firmeza del sabio contrasta dramáticamente con la enfermedad de los incrédulos.
- 3) Aun así, descubrimos que existe un grave problema en la transmisión, en la socialización de la verdad; el hombre que declara poseerla firmemente se revela dramáticamente incapaz de comunicarla, aunque sus argumentos sean buenos y se dirijan a amigos.
- 4) Finalmente, observamos en algunos pasajes que este hombre, pese a la firmeza de su creencia, plantea la cuestión de la fe en términos de apuesta y esperanza, más que certeza; quizás porque su poseso de la ciencia verdadera no sea tan firme como en otros pasajes se nos hace entender.

Ahora bien, los últimos dos puntos plantean serios problemas con respecto al sentimiento religioso. Por un lado, la transmisión de la verdad es considerada de la máxima importancia, tan importante como la ciencia misma de la cual tiene que ser expresión. ¿Qué valor puede tener, a final de cuenta, una ciencia de la verdad que no puede transmitirse, comunicarse, aunque fuera a un pequeño número de elegidos? (R. VI 504c ss). Por otro lado, aún el hombre más firme en su creencia, tan firme de conservarse impasible ante la muerte, presenta su fe en términos de una apuesta y de una esperanza, reconociendo además que sus mejores argumentos pueden ser ineficaces en transmitir el sentido de la verdad. Surge entonces casi espontánea la cuestión si acaso, en este hombre, sea más fuerte e importante el sentimiento de poseer la verdad que el concepto mismo de lo que la verdad es. En este caso, una vez más, ¿qué valor tendrá un

sentimiento de la verdad que no consigue salir de los límites angostos de una experiencia individual? ¿Qué vale efectivamente un sentimiento, aunque sea tan importante, cuando no es posible compartirlo con nadie, socializarlo, insertarlo en la vida simbólica de una comunidad de vivientes? (Gorg. 481c ss).<sup>177</sup>

65. La existencia de estos problemas relativos a la comunicación de la creencia genera la insurgencia de algunas cuestiones cruciales, aunque a primera vista, y engañosamente, puedan parecer marginales en la economía general de los textos platónicos. En este capítulo discutiremos dos, a saber, la infabilidad y la conversión. En seguida trataremos de ilustrar, más allá de toda simplificación, en qué términos y límites hay que entender la infabilidad en Platón. Inmediatamente después regresaremos a la cuestión de la conversión religiosa y de su espacio residual, que ya abordamos hablando de la duda de Simmias, e insistiremos en las dificultades que surgen con respecto a la exigencia de comunicación y socialización de la verdad.

### ***El problema de la infabilidad***

66. La expresión y la comunicación de la verdad es un problema que se pone quien, como Platón, concibe el discurso filosófico como *lógos alēthēs*, discurso verdadero capaz de llegar a la esencia de las cosas, superar las barreras que separan nuestro lenguaje de la racionalidad de las cosas. Es un problema que deja indiferente las modernas ciencias experimentales, una

---

<sup>177</sup> R. Otto y W. James 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 1929, p. 23 ss). Desde este punto de vista, resultan sin duda más acertados 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, p. 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”).

indiferencia que les ha permitido alcanzar grandes logros. La filosofía, sin embargo, lidia con él desde sus fundaciones más antiguas hasta sus modernas deconstrucciones, con pocas excepciones. Al momento de estudiar el sentimiento del umbral (cap. 7) insistimos mucho sobre la dificultad inherente al discurso filosófico, por ejemplo la incertidumbre, el cansancio y hasta el dolor que se acompañan a una argumentación cuya finalidad es “amarrar” al discurso la verdadera esencia de la cosa que se está contemplando (II §16 ss). No vale la pena ahondar de nuevo en este punto. Sólo habrá que recordar ahora que no se trata de una cuestión de carácter estrictamente lógico, sino al mismo tiempo emotivo (hay que ser íntima y espiritualmente persuadido) y comunicativo (hay que llevar a otros esta misma íntima persuasión). El método elegido para llegar a este fin, inevitablemente, no será concebido como un simple instrumento para entender algo, como ocurre en las ciencias, sino como un camino espiritual para convertir el alma de uno mismo y de otros a la verdad. En Platón, este método, cualquier cosa la palabra pueda significar, es la dialéctica.

67 [Inefabilidad fuerte]. En un primer nivel, encontramos una noción fuerte de inefabilidad que pone en tela de juicio nuestra capacidad de llegar a la verdad divina. En este caso, si no logramos verbalizarla, es porque no logramos entenderla plenamente, porque nuestra razón no está a la altura. La fórmula es: ‘creo en eso, pero no sé cómo pensarlo’ (en cierta medida: ‘creo, pero no sé en qué creo’). Se trata de un movimiento de acercamiento emotivo a la divinidad que renuncia total o parcialmente a su inteligencia. En Platón existen pocas trazas –pero existen y son importantes– de inefabilidad fuerte. Mencionaremos algunas. En el sexto libro de la *República*, Sócrates afirma que el Bien está por encima de la ciencia y de la verdad (580e) y también que es superior al ser y a la esencia (509b), pues es causa de ambos.<sup>178</sup> El significado de esta

---

<sup>178</sup> 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 (*epistēmēn dè kai alētheian*), 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 (*ēti meizonos timēteon*)” (508e). 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

afirmación puede ser concebido ya sea de una manera estrictamente lógica, en el sentido de que la causa (el Bien) es lógicamente anterior a todo efecto (sea este la inteligencia o el ser), o más bien, como creemos que es el caso, como una afirmación de la superioridad real del dios sobre toda posible realidad, inteligibilidad y predicación. Asimismo, 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).<sup>179</sup> En el *Crátilo* se afirma que el mejor camino para acercarse a la cuestión de los nombres divinos es reconocer que nada sabemos acerca de los dioses y de sus nombres (425b-c). En la *Apología* las palabras del oráculo son interpretadas por Sócrates como una negación del valor de toda ciencia humana (23a-b).<sup>180</sup> En el *Fedón* se dice que los hombres sólo alcanzarán a conocer las Ideas tras la muerte (66b-67b).<sup>181</sup> El mito del *Fedro* pone énfasis en la extrema dificultad de adquirir esta ciencia inclusive *post mortem* y describe la lucha suprema que las almas conducen en el más allá por conquistar, aunque sea por un breve instante (*mógis kathorôsa*), la visión de la verdad (247b-c, 248a-b). En la Ep. VII, en fin, la ciencia (*epistēmē*) es colocada en cuarto grado, el más cercano a la esencia de la cosa (*ousía*), después del nombre, de la definición y de la imagen, con los cuales, sin embargo, comparte una naturaleza defectuosa (*pephykuía phaulôs*) que hace muy improbable, aunque no imposible, el alcance de la verdad

---

las cosas cognoscibles les viene del Bien no sólo el ser conocidas, sino también de él les llega el ser y la esencia (*tò eînai te kai tèn ousían*), aunque el Bien no sea esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto a dignidad y potencia (*presbeíai kai dynámei hyperékhontos*)” (509b). Trad. de Conrado Eggers Lan (Gredos, p. 333 s), a la que realizamos un cambio (traducimos *eînai* “ser” en vez de “existir”). Hay que recordar como Glaucón reacciona a ambas observaciones de manera irónica (*amékhanon kállos... mála geloiôs...*). De este modo, Platón subraya el tono hiperbólico de las afirmaciones socráticas y su carácter paradójico desde la perspectiva de sus interlocutores.

<sup>179</sup> Lo que más se le acerca, en orden jerárquico decreciente (66a ss), es: la medida (*tò métrion*), lo bello (*tò kalón*), la inteligencia (*noûs* y *phrónēsis*), las ciencias (*epistēmai kai tékhnai kai dóxai orthai*), los placeres puros (*hēdonás... katharás*).

<sup>180</sup> Esto no impide a Sócrates representar su “saber de no saber” como una invencible *anthrōpinē sophía* (Ap. 20d-e). De manera similar en el *Simposio* (203e-204a), se subraya la naturaleza erótico-demónica de l filósofo, que corresponde a su pobreza, a su falta de sabiduría (*amathía, endeēs eînai*), que lo empuja hacia lo divino. Una vez más el énfasis recae sobre la carencia y la búsqueda, búsqueda de una certidumbre de la que, al parecer, estamos estructuralmente desprovistos. Y sin embargo siempre Diotima indica a Sócrates el difícil camino capaz de llevarnos, mientras estamos vivos, hasta el entendimiento de lo bello (210a ss).

<sup>181</sup> Se trata de los filósofos, pues únicamente a ellos será concedido alcanzar (*aphikneîsthai*) a los dioses en el más allá, mientras a los hombres virtuosos y a los buenos ciudadanos les tocará, cuando mucho, encarnar en algún insecto civilizado (abejas, avispas, hormigas) o quizás volver en los cuerpos de hombres buenos (scil. políticos).

(343d-e). Es decir que, en Platón, existe una cierta innegable tendencia a concebir la razón humana como incapaz de asir la realidad y la verdad divina. Ciencia y razón, como ya vimos, no son siempre y necesariamente un valor (I §25). De esta manera, se reafirma también la tendencia platónica a la separación dualista, tendencia que, como hemos observado, caracteriza todo sentimiento religioso.

Otra tendencia en Platón, como sabemos, es la de considerar que la mente y el discurso humano pueden adecuarse a la inteligencia divina y alcanzarla. Esta tendencia se manifiesta en un esfuerzo constante para mediar entre los mundos que el dualismo ha separado (Intro. §v, pt. 12; II §2, 3). 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, lo que implica, por lo menos lógicamente, el ateísmo y la irreligiosidad. En el *Parménides* se define esta eventualidad, la exclusión de la participación de los entes a las ideas, como la más terrible (*deinóteron*), 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 si la incredulidad prevalece sobre el *lógos* de la inmortalidad (Phd. 89b-c). Ésta es una posibilidad terrible, extrema, que los textos platónicos tratan constantemente de conjurar, erigiendo toda posible defensa mental y oponiéndole toda posible estrategia discursiva mediadora.

68. Por tanto, Platón debe afirmar la certeza de que al discurso humano le es posible reflejar la racionalidad divina, a saber, que, entre los dos términos, pese a toda dificultad, existe una comunicación substancial. Esto ocurre en muchas ocasiones. En el *Sofista* (259e), Sócrates define el *lógos* como un compuesto de ideas (*tôn eidôn symplokḗ*). En el *Timeo* (29b-d), el protagonista afirma que los discursos (*lógoi*) y las cosas son a fines (*syngeneîs*), 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 (*exēgētai*) 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 (*eikótas*). 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 la razón (*lógos, nóus, epistēmē*) y la ley, otra manera para reafirmar la exigencia de un nexo firmemente anti-relativista entre *phýsis* y *nómos* (I §53), puesto que en ambos se manifiesta la inteligencia divina.<sup>182</sup> La convergencia entre los dos llega a sancionarse hasta en terreno etimológico (XII 957c).

La inefabilidad queda entonces descartada por principio (o es limitada al grado menos importante del ser), lo que no impide su permanencia a nivel emotivo y del sentido común, por ejemplo bajo las formas de una representación hiperbólica de la divinidad, la alabanza o el sentimiento de dependencia. Desde una perspectiva religiosa, sin embargo, la inefabilidad, si es legítima y hasta piadosa como sentimiento general, se vuelve blasfema en relación a sus consecuencias ético-teológicas. Afirmar de una manera demasiado drástica que nuestro discurso-razón es impotente frente a la realidad divina significa, en última instancia, reconocer que no podemos saber nada acerca de dios, algo que se convierte en un *boomerang* para nuestra creencia religiosa, puesto que nos puede llevar al agnosticismo y al ateísmo. Como ya vimos (I §49, 50; II §2, 3, 21), no hay que escandalizarse por estas paradojas, pues, debido a la constitución práctico-emotiva del discurso religioso, es algo bastante normal decir que la divinidad está más allá de toda comprensión (*ineffability*) y, al mismo tiempo, afirmar que

---

<sup>182</sup> 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.

puede y debe ser conocida (*noetic quality*). Las nociones religiosas tienen, al mismo tiempo, una dimensión intuitiva, que las ancla en nuestra experiencia ordinaria, y otra contraintuitiva, que las separa drásticamente de nuestra experiencia normal. Son nociones al mismo tiempo posibles e imposibles, pensables e impensables. Esta paradoja no tiene consecuencias mayores hasta que permanece en el nivel de la religiosidad ordinaria, la cual en gran medida se desarrolla en el marco del sentido común y de la acción, sin conceder mucha atención a las incongruencias lógicas y a los detalles especulativos. Los problemas empiezan cuando pasamos al nivel de la especulación racional, donde la coherencia lógica y la de mostración de vienen instancias centrales.

Más en general, se trata de una paradoja relacionada con nuestra habilidad metaproposicional, a saber, la que usamos al lidiar con nociones “entendidas a medio” (*half-understood concepts*, Sperber 1985, p. 82 s s). Empleamos esta habilidad cuando procesamos informaciones que no somos en grado de entender plenamente, como ocurre, por ejemplo, con la Trinidad, el Nirvāna o el Bien platónico. La parcial comprensibilidad (y aceptabilidad) de estas ideas deriva de su estar encapsuladas en contextos discursivos compuestos por creencias intuitivas (Pyysiäinen, p. 147). De esta manera, lo que es impensable llega a tener un espacio de comprensibilidad.

La infabilidad es una estrategia discursiva que intenta encargarse de la paradoja y proceder más allá de la habilidad metaproposicional: por un lado, reconoce que la noción en cuestión excluye toda comprensibilidad y, con eso, que es impensable, inalcanzable ya sea por el sentido común o la más sofisticada razón especulativa; por otro lado, sin embargo, en vez de concluir que lo impensable es imposible, a saber, no existente, defiende su existencia más allá de todo argumento, toda evidencia y toda razón, a menudo resolviéndolo en una experiencia interior personal, incomunicable o muy limitadamente comunicable.<sup>183</sup>

---

<sup>183</sup> El discurso de la infabilidad atraviesa toda la fenomenología religiosa de R. Otto. En Otto (2001) la realidad de lo divino es asegurada por el hecho de que podemos experimentarlo, aun cuando esto fuera la

69. [Inefabilidad relativa.] En un segundo nivel, la expresión y comunicación de la verdad cuestionan el lenguaje natural y sus deficiencias estructurales. En este caso, si no podemos decir la verdad divina, no es porque para nuestra razón sea imposible entenderla, sino debido a límites circunstanciales propios del medio del que nos servimos: el lenguaje. No es imposible conocer la realidad divina de las cosas, sólo que es difícil verbalizarla y comunicarla a causa de los límites estructurales del lenguaje natural.\* La fórmula es: ‘creo en eso, lo entiendo, pero no sé cómo expresarlo a mí mismo’. Hay un fuerte acercamiento hacia la divinidad, acompañado por la inteligencia personal de la misma. Este sentimiento se manifiesta en Platón siempre que encontramos el motivo de la verosimilitud y del mito como representación verisímil.<sup>184</sup> Mientras el nexo entre las cosas y nuestra inteligencia de las mismas es asegurado, las dudas recaen sobre el instrumento lingüístico del que disponemos para expresar y comunicar este nexo. En otras palabras, en este segundo nivel se evidencia el problema de la diferencia entre lenguaje y realidad. El lenguaje natural muestra un carácter incierto, inestable, que lo conecta con el nivel ontológico inferior (más irracional) de la realidad (sentidos, materia, experiencia).

---

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, i.e. 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 realidad es garantizada *a priori*. Estas palabras e imágenes –llamadas “ideogramas” por Otto– apuntan todas a un objeto idéntico, pero sin poder agarrarlo, aprenderlo de 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, en el sentido de *árrheton*, pp. 13, 52 ss). En el fondo, este discurso no es otra cosa, que una terrible auto-contradicción: 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?); por un lado, afirma que el lenguaje no puede verbalizar al dios, por otro que este mismo lenguaje lo dice, en el sentido de que lo indica (¿cómo puede algo que no es verbalizable ser indicado por el lenguaje?). Este es el género de paradojas dentro del cual queda irremediadamente atrapado el discurso de Otto, así como toda estrategia de la inefabilidad. Estas paradojas, sin embargo, constituyen justamente el mayor interés de su fenomenología de lo santo, en la medida en que denuncian su carácter íntimamente religioso. Sobre el argumento, ver Montanari 2015 (cap. 8).

\* El monje budista Walpola Rahula, por ejemplo, afirma que la naturaleza del Nirvāna “can never be answered completely and satisfactorily in words, because human language is too poor to express the real nature of the Absolute Truth or Ultimate Reality which is Nirvāna” (citado en Pyysiäinen, p. 149).

<sup>184</sup> 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.

El lenguaje es el fruto de una convención social o de la evolución histórica, 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 (respectivamente, §70 y §71).

70. Por lenguaje natural hay que entender, generalizando un poco, el compuesto (*symploké*) de nombres (*onómata*) y verbos (*rhémata*),<sup>185</sup> 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 *lógos* 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 interiores. Se trata del discurso en general. Este discurso, correctamente empleado, produce una buena de finición, es decir, como vimos, un compuesto de ideas (Sph. 259e). En el *Sofista* (263e), se proporciona una definición semejante del *lógos* como flujo (*rheûma*) del alma hacia afuera a través de la voz, en el cual se refleja el flujo interior (sin voz) del pensamiento (*diánoia*), i.e. el diálogo interior del alma consigo misma.<sup>186</sup> Los dos, dice Sócrates, son lo mismo, son aspectos diferentes (exterior e interior) de una misma cosa.

El análisis del lenguaje, entonces, pasa en Platón a través su comprensión mediante la noción de flujo, que, como vimos, es una noción ‘peligrosa’ (I §66 ss), la cual puede apuntar al orden (el movimiento racionalizado del *flow*, la amenaza conjurada) o al desorden (el movimiento irracional del *flux*, la amenaza suelta). De hecho, la desconfianza hacia los nombres, junto con

---

<sup>185</sup> Cf. e.g. Ep. VII 342b-c, Tht. 202b, 206d, Sph. 262a ss.

<sup>186</sup> Sobre el diálogo *émpsykhos*, cf. Teet 185d-e, 189e-190a; Soph. 263e-264b; Phil. 38c-e. La definición del *lógos* como espejo del flujo del pensamiento queda caracterizada en términos ajenos al psicologismo moderno. (Según Simmel, “la esencia de la modernidad como tal es el psicologismo”, es decir, “la experiencia e interpretación del mundo desde el punto de vista de las reacciones de nuestra vida interior y, de hecho, como un mundo interior, la disolución de los contenidos fijos en un elemento fluido del alma, del que se filtra todo lo esencial y cuyas formas son simples formas del movimiento”, cit. in Frisby 1992, p. 94.) El diálogo *émpsykhos* no es el moderno *stream of consciousness* ni revela una tendencia intimista del discurso platónico.

el rechazo de una atención excesiva hacia ellos en lugar que a las cosas mismas (*prágmata*), emerge en muchos pasajes platónicos y puede justamente ser considerada un motivo típico en Platón.<sup>187</sup> 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 deslegitimar no sólo las leyes y la tradición poética de los griegos, sino su misma constitución lingüística. En la Ep. VII, además, se habla explícitamente de la debilidad del discurso definitorio (*dià tò tôn lógōn asthenés*) al tratar de mostrar la realidad de las cosas, su ser (*tò ón*, opuesto a su cualidad, *tò poíōn ti*). 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 (342e-343a).<sup>188</sup> La debilidad se debe al hecho de que nombres y discursos son altamente inestables a causa de su carácter convencional y arbitrario. Por ello, llenan el alma de incertidumbre dándole todo menos lo que realmente busca (la esencia de las cosas).

La única manera para evitar esta confusión e incertidumbre en que nos deja el empleo del lenguaje, parece consistir en la afinidad (del alma) con el objeto (*syngenê toû prágmatos*, 344a). Los discursos verdaderos, dirá Sócrates en el *Fedro*, están firmemente grabados en el alma (278a). Sin este punto firme extra-lingüístico, nuestro uso del lenguaje no tendría otro efecto más que producir confusión. Es difícil entender exactamente qué significa esta afinidad del alma con el objeto.<sup>189</sup> Con toda probabilidad se trata de la creencia en una correspondencia analógica substancial entre la razón de la realidad (la verdad divina) y la parte racional del alma, que puede actuar en consecuencia como elemento mediador (tercero) para adecuar el discurso a la realidad, la palabra a la cosa. Se trata, si queremos, de una garantía, pues *intuyendo* la raíz metafísica de la cosa, el alma racional (*lógos* como ‘facultad’) asegura que al lenguaje humano

---

<sup>187</sup> Ver e.g. Chrm. 163d; Men. 75e; R. 533e; Tht. 177e, 184c, 199a; Sph. 220d; Plt. 259c, 261e.

<sup>188</sup> A pesar de esto, los personajes platónicos, Sócrates *in primis*, declaran a menudo una verdadera pasión en los discursos. Cf. e.g. Phdr. 228b-c, 230d.

<sup>189</sup> Sin esta afinidad originaria, la dialéctica no podría encontrar su camino hacia la cosa en sí ni sería posible un discurso verdadero, de cualquier manera esto puede ser descrito.

(*lógos* como ‘discurso’, *rheûma*) co rresponda una realidad íntimamente lógica (*lógos* como ‘razón’ de la cosa misma), permitiendo a sí el tránsito entre términos que, de otra forma, quedarían ajenos. Por esa razón, en la *República*, el *lógos* del sabio es definido “el óptimo guardián” (*ho áristos phýlax*, V III 549b) y su pérdida comienza el ciclo degenerativo del hombre y del Estado (libros VIII y IX). Como ya vimos, sin este nexo analógico fuerte entre psicología y ontología, la realidad entera –hombre, ciudad, cosmos– se desmoronaría perdiendo sentido filosófico y religioso (Intro. §xi). De aquí, también, surge la complejidad semántica de la palabra *lógos*, que se encuentra en los tres puntos de la relación (alma, discurso, realidad). La única salida es forzar a los nombres y al discurso a seguir a la razón, sustraerlos de la irracionalidad de los flujos interiores y exteriores de la voz y del alma, para subordinarlos a la guía del *lógos* filosófico. El dialéctico, como se afirma en el *Crátilo*, es sólo aquél que sepa “usar” los nombres del legislador para interrogar y responder (390c-d).

71. 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,\* en el nombre se manifiesta la misma esencia de la cosa y con eso instituye una identidad substancial entre los dos; según la versión débil, el nombre *imita* a la cosa que representa y, con eso, instituye entre los dos una relación de semejanza. En el *Crátilo*, Sócrates rechaza en un primer momento el convencionalismo y confiesa su simpatía hacia la teoría de Crátilo (*emoi aréskei*, 435c), tanto que Gérard Genette pudo hablar de Sócrates como “cratyliste déçu”.<sup>190</sup> Sin embargo, aunque flirtee con las dos versiones de la teoría por un buen rato, con la primera a lo largo del primer

---

\* Es la que se recuerda en la primera estrofa del poema “El Golem” de Jorge Luis 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’.

<sup>190</sup> Genette 1972.

*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, ya sean semejantes o distintos a las cosas, son siempre el resultado de costumbre y convención (434e ss, *éthos, synthékē, homología*).<sup>191</sup> Sócrates, finalmente, se declara convencionalista.

El enfoque convencionalista emerge también en la Ep. VII (342a, 343d) y, de una 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 (*ousía*) de la cosa, cuya posesión es la finalidad de la ciencia. En la Ep. VII esta distancia implica también la separación y exterioridad del lenguaje respecto al alma racional que aprende las cosas. También en estos pasajes, sin embargo, se expresa la creencia de que el lenguaje natural, aunque 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, 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, inteligencia) y la cosa misma. La tarea es sumamente difícil: en el continuo traspasar (*diagōgē, metabáínein*) entre niveles superficiales y esenciales (*kátō* vs. *ánō*), es fácil perderse hasta para las almas más dotadas (343e). No por eso, sin embargo, se debe pensar que el éxito no está al alcance de una estricta minoría de almas elegidas. El convencionalismo socrático no es incompatible con el alcance de la verdad.

---

<sup>191</sup>El rechazo del nombre-imitación, versión débil del nombre-esencia, muestra cómo la reflexión platónica sobre el lenguaje se aleja de su teoría mimética del arte (e.g. R. X 596a-598b, 601c-602a).

72. En conclusión, si bien en Platón existe un temor al lenguaje natural como producto histórico convencional, flujo irracional y generador de irracionalidad, existe también la persuasión de que el lenguaje puede ser empleado como una herramienta al servicio del discurso filosófico para la búsqueda de la verdad. En Platón, es en el marco de esta desconfianza hacia la irracionalidad del lenguaje, templada por la confianza en nuestra capacidad racional 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.

73. [Inefabilidad como incomunicabilidad.] Por último, en el tercer nivel, encontramos una 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 y 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 posee en su alma. La fórmula es: ‘creo en eso, lo entiendo y puedo verbalizarlo, pero no sé cómo expresarlo a otros para que lo entiendan’. Hay un fuerte acercamiento hacia la divinidad, pero ignorancia acerca de los medios para socializar nuestra inteligencia de la misma. Léase este pasaje del *Timeo*: “ya es difícil [*érgon*] encontrar al creador y padre de todo esto, pero es imposible [*adýnaton*], una vez que lo hemos encontrado, decirlo a todos” (28c). Ésta es una poderosa afirmación de la inefabilidad como incomunicabilidad, que Otto consideraba, equivocadamente, como una prueba de la ininteligibilidad divina en Platón.<sup>192</sup> En el *Fedro* se habla de los discursos como *phármakos*, en el doble sentido de la palabra, medicina y veneno (230d, 274e-275a). El problema de la incomunicabilidad se reitera y se argumenta, aún más

---

<sup>192</sup> Cit. p. 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.

radicalmente, en los célebres pasajes que muestran la desconfianza platónica hacia el discurso escrito.<sup>193</sup> Los pasajes más famosos donde se expresa este rechazo son el *Fedro* (274b-278b) y la séptima carta (341b-342a, 343a/d), a los cuales se deben añadir otros dos testimonios importantes, en general menos recordados, en el *Protágoras* (329a) y 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.

A partir de estos pasajes, se puede colegir lo siguiente en relación al discurso escrito: la escritura significa un daño para la memoria, pues produce el olvido de lo que el alma, en realidad, ha aprendido, atingiéndose 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 quien; en lugar de lo importante, el escrito alimenta lo opuesto en el alma, a saber los peores impulsos como, por ejemplo, envidia, vanidad y soberbia, puesto que está sujeto a la circulación pública y puede con facilidad dar la impresión de una gran sabiduría; en razón a su misma inercia e inmovilidad, el discurso escrito (así como las pinturas y los largos discursos de los oradores) no es capaz de contestar ni defenderse, en oposición al discurso vivo y animado. De todo esto se sigue el riesgo de las malas o malévolas interpretaciones y del aumento de la confusión. Finalmente, cabe señalar que el escrito sólo es aceptable como un soporte para la

---

<sup>193</sup> 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 con evidente aprecio la pasión urbana de sus personajes de pronunciar discursos (piénsese, por ejemplo, en el *Fedro*), sino reflejan con toda probabilidad la de su autor, Platón, quien a lo largo de toda la vida ha compuesto discursos, los ha cuidadosamente conservado, revisado y puesto en circulación. Hemos visto ya otros casos paradójicos de este tipo. Por ejemplo, el rechazo del discurso imitativo directo (R. III 392d ss) y del estilo cómico, 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, cit. p. 68 ss, Nightingale 1995). Como segundo ejemplo relevante, podría mencionarse que el rechazo y la descalificación de la realidad sensible, un verdadero *tópos* filosófico en Platón, entra en contraste manifiesto con la riqueza y hasta la sensualidad de las metáforas físico-sensualistas empleadas en Platón para representar el mundo inteligible y su contemplación (I §36). De ahí que una verdadera celebración de la vida sensible parece anular la representación metafórica de un discurso normativo que, al contrario, tomado al pie de la letra, resta casi todo valor a la vida sensible. Para usar un término de Jung, es como si la escritura de Platón fuera la “sombra” de su filosofía. La escritura platónica parece afirmar *de facto* lo que su filosofía niega *de jure*.

memoria (*hypómnēma*) de los que ya saben, y como un juego (*paidiá*) al que las personas prudentes conceden sólo una importancia muy relativa.

74. [Incomunicabilidad como imposible anticipación.] ¿Cuál relación tienen estos pasajes con la cuestión de la inefabilidad? Ellos afirman que los principios más importantes de la enseñanza platónica no son comunicables (*rhētòn oudamôs*, Ep. VII 341c) como ocurre con otras doctrinas, que se limitan simplemente a informar sobre algo. Al contrario, requieren una disposición interior favorable, la cual, como veremos, llega a conocer interiormente (sentir) la verdad de lo que la enseñanza sólo puede comunicar exteriormente. En otros términos, se trata de nociones que pueden ser entendidas y verbalizadas, *ergo* no son inefables en sentido absoluto o relativo, pero no pueden ser *anticipadas* con discursos, ni orales ni escritos, a quienes todavía no las conocen ni poseen íntimamente tras haberlas aprendido por sí mismos. En las *Leyes* (XII 968e), el Ateniense emplea un útil juego de palabras que logra aclarar el punto: sería equivocado definir las nociones filosóficas más importantes, i.e. los principios supremos, como “indecibles” (*apórrhēta*), pues en realidad es posible y necesario verbalizarlas y demostrarlas mediante el discurso, aunque son “decibles anticipadamente” (*apórrhēta*) sólo para quienes están ya persuadidos de su valor de verdad.

La inefabilidad platónica, entendida como incomunicabilidad, no implica que el contenido del discurso sea como tal incomunicable, sino que es imposible anticipar con palabras su sentido a quien todavía no lo conoce. Desde nuestra perspectiva, esta diferencia sutil, pero primordial, se puede reformular en los términos siguientes: es posible enseñar y comunicar el concepto de la verdad, pero no el sentimiento que lo acompaña y sustenta. Ahora bien, en Platón el concepto como tal, sin nuestra íntima adhesión emotiva a la verdad, no cuenta nada, de manera que el simple aprenderlo es algo que no tiene importancia. Los diferentes pasajes comentados nos están diciendo que es inútil (pero no imposible) comunicar un contenido separado del marco emotivo fundamental que lo respalda y lo llena de sentido personal. A este mismo problema

apuntaba con toda probabilidad la duda de Simmias que hemos anteriormente comentado (II §61).

74B. [La ciencia es experiencia de la verdad.] *Todo esto significa que en Platón el conocimiento de la verdad coincide con la experiencia interior de la misma.* La ciencia se afirma sólo en el marco de esta experiencia vivida. El centro más valioso de la enseñanza platónica parece consistir en la dimensión emotiva, “c aliente”, que envuelve, protege y respalda el “f rí o” contenido de sus doctrinas. Lo que finalmente hay que adquirir no es el contenido, sino el sentimiento que lo respalda. La ciencia platónica consiste en este conjunto cognitivo-emotivo, *lógos-páthos* (Intro. §vii-ix). Dejamos por un momento de ver la cosa tras las lentes deformantes de nuestro inveterado positivismo, acostumbrado a dividir de manera demasiado tajante entre hechos y valores, contenidos racionales y emociones. Las ciencias cognitivas están actualmente dedicando gran atención en analizar como las emociones influyen y constituyen en la raíz el pensamiento, desde los juicios morales hasta los análisis científicos aparentemente más neutrales (e.g. Damasio 2000, 2006, 2010). En realidad, es muy probable que el pensamiento, sobre todo cuando cuestiones morales están en juego (pero ¿cuándo no lo están?), no sea otra cosa, como dice Cordelia Fine, 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 (Fine, 2006, p. 57).

75. [Recapitulación.] En conclusión, para no engañarse sobre el sentido de la inefabilidad de la verdad divina en Platón, hay que ver la cuestión en toda su complejidad, tal como lo muestran

los propios textos, alejándonos de toda simplificación. En primer lugar, se ha de reconocer que existe un sentimiento de la inefabilidad fuerte y absoluta (§67), que, no obstante, es conjurado normativamente por la necesidad de la mediación discursiva. En Platón el sentimiento de la divinidad presenta en ocasiones una tendencia hiperbólica a la separación, pero la tendencia a la mediación, inherente a cualquier discurso religioso, interviene para corregir los excesos dualistas, negar la inefabilidad y evitar el riesgo de ateísmo (§68). En segundo lugar, existe una afirmación de inefabilidad relativa y condicionada (§69-72), que depende de los límites del lenguaje natural, cuya realidad es radicalmente imperfecta. Sin embargo, aunque sea algo sumamente difícil, es posible compensar esta imperfección subordinando nuestro discurso a la facultad racional del alma, que es congénere a la dimensión divina (inefabilidad débil). En tercer lugar, la inefabilidad significa incommunicabilidad: la verdad del discurso es incommunicable (§73). Sobre esto se debe precisar que aquello propiamente incommunicable no es el mero contenido de nuestro discurso, algo que todos o muchos pueden captar, sino la disposición interior que constituye su trasfondo necesario, es decir, la experiencia vivida. Ésta, según Platón, sólo pueden entenderla los pocos que ya la poseen en sí mismos (§74).

### ***El espacio de la conversión***

76. 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) apunta a 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 semítico, frenético o “epiléptico” que, en relación a Platón, es por completo engañoso, ya que en él la conversión no tiene nada que ver con una conmoción sentimental de sordenada 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 (II §37, 79 ss). Un hombre griego de época

arcaica y clásica está familiarizado con experiencias religiosas del tipo extremo, aunque el intimismo y el misticismo religioso sean fenómenos que la cultura griega conocerá sólo a partir de la edad helenística y romana. Para un griego, entusiasmo (posesión), trance, éxtasis, frenesí, incubación y disociación son fenómenos de tipo ASC bastante comunes –por ejemplo, en algunos rituales (dionisiacos), en las danzas (coribántica, báquica), en la improvisación rapsódica y en los oráculos.<sup>194</sup> En Platón, sin embargo, estos raptos, normalmente, no reciben mucho crédito y a menudo el texto muestra mofarse de ellos descaradamente (II §26).

77. [*Metastrophé*.] 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 identificarse con una repentina salida de sí mismos, o con un igualmente repentino estado de posesión, la conversión significa en Platón un proceso formativo continuo y muy largo (en lugar de un evento fulgurante), que puede durar hasta una vida entera, 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 a sí misma. Todo esto, sin duda, requiere una continua activación del control racional

---

<sup>194</sup> Por lo general, como señala Burkert (2007), se trata de fenómenos conocidos y practicados en todas las culturas antiguas, pero que quedan generalmente al margen del culto religioso oficial y viven en un estado de no oficialidad (p. 150). Las danzas de tipo báquico (*bakkheía*) son rechazadas en Lg. VII 815c. El Ateniese las opone a 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. En el *Fedro* la nombra colectivamente, y sin estigma, como “locura teléstica” y las pone al segundo lugar entre los cuatro tipos de locura (244a-245a, 265b). Los oráculos (Delfos, sobre todo), aunque en ellos se practique una forma de trance (Burkert, cit. p. 159), son una excepción –una excepción necesaria, diríamos, pues representan el centro de la autoridad religiosa tradicional, que en Platón nunca es puesta en discusión. En el *Fedro* se habla en este caso de “locura profética”, asociada con Apolo. En las *Leyes* podemos ver un esfuerzo consistente y muy interesante para sustraer Dionisos a la peligrosa penumbra de la irracionalidad teléstica. En el libro II, Dionisos es puesto a la cabeza de la parte más anciana (=sabia) del coro ciudadano (653d, 664b ss), la cual es la única que puede 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 (*gnómē*) por Hera. El Ateniese reclama *euphēmía* para el dios y para su regalo a los hombres: el vino, en lugar de ser visto como el medio para inducir la manía, es considerado como un fármaco que los sabios de Magnesia emplean para entrenar los jóvenes a la moderación. Sobre la “locura poética” y sus implicaciones frenéticas, en fin, véase las páginas estupendas de Gentili (1984), que compara la práctica de los rapsodas con los improvisadores italianos del siglo XVIII (cap. 1, p. 10 ss).

–el “sargento mayor” de la corteza prefrontal, como lo llama Cordelia Fine – sobre las varias funciones psíquicas supuestamente inferiores.

La primera etapa de este proceso, en Platón, consiste en una buena *paideía* 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, el “sargento mayor”, le explique exactamente por qué es bueno experimentar estas emociones en relación con determinadas cosas. Este es un motivo igualmente importante en la *República* y en las *Leyes*.<sup>195</sup> La segunda etapa –realizada en el momento en que ya somos capaces de entender con la razón el sentimiento moral para el que hemos sido programados desde la niñez a través un cuidadoso proceso de mediación estética, política y social– lleva la educación a su perfección, poniendo en sintonía el sentimiento moral adquirido con la ciencia. Esta “sinfonía” de la razón con el sentimiento coincide con la *paideía* en su sentido más alto y perfecto (II 653b, 659d).<sup>196</sup> Como se aclara en el libro VII de la *República*, la parte superior de esta formación la reciben sólo aquellos pocos que pueden aspirar a ser filósofos, mediante un tirocinio científico superior (*propaideía*, 536d) que culmina en la adquisición de la habilidad dialéctica. El motivo de la conversión adquiere en este libro una fuerza particular y significa el arte (*tékhnē*, 518d) de *girar* gradualmente el alma desde la oscuridad-ignorancia hacia la luz de la verdad y del Bien, o también la disciplina (*máthēma*, 521d) que trae (*holkón*) el alma del devenir al ser. En este caso la palabra ‘conversión’ (del latín *convértere*) traduce casi literalmente términos griegos como *metastrophé*, *periagōgē* o

---

<sup>195</sup> En Lg. II 653b-c, la *paideía* es *prôton paisîn aretên*, la temprana adquisición de la virtud por parte de los niños, es decir, el hecho de que sus almas aprendan lo bueno y lo malo con el amor (*philia*) y el odio (*misos*). Sobre este mismo punto, ver también II 659d. Se recomienda además la educación mediante los juegos (II 643b-d, VII 797a ss, 819b-c). En la *República* la educación para la virtud de los jóvenes mediante la música abarca los libros II y III (cf. e.g. II 377c: no se puede permitir que los niños escuchen toda clase de historia inventada por cualquier persona, recibiendo a sí en sus almas 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.

<sup>196</sup> Cuando no se realiza esta *symphōnia* entre sentimiento y razón se derrumban incluso los reinos más poderosos –por ejemplo, la antigua confederación del Peloponeso (cf. Lg. III 689a, 689d, 691a).

*peristrophḗ*, que, en Platón, sólo aparecen en este pasaje del *opus magnum* con el sentido técnico que acabamos de discutir.<sup>197</sup>

78. 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 *páthos* de la verdad tiene una singular prominencia sobre su dimensión estrictamente lógico-discursiva, sobre su *lógos*. Éste último descansa sobre el *páthos* de la verdad. La razón es pensada y sentida en términos patémicos (Intro. §vii.a). Lo anterior puede confirmarse por medio de un análisis de las metáforas y del léxico con el que se describe la educación, ya sea la propedéutica, donde prevalece el sentimiento, o la superior, donde prevalece el raciocinio, pues, en ambos casos, dominan casi siempre las imágenes de la percepción y de la impresión o de la tracción (*hélxis, hólkē, agōgḗ*), que enfatizan el momento de la receptividad y la pasividad del proceso de aprendizaje.<sup>198</sup> No sería entonces exagerado decir que la conversión sienta sus bases en el sentimiento de la verdad, más que en el concepto de la misma, que supuestamente es desarrollado en una fase posterior. El sentimiento de la

---

<sup>197</sup> El verbo *periágein* describe en general una circulación y el movimiento circular y por eso, en Platón, denota a menudo el movimiento propio de la inteligencia, del alma, del dios, aunque adquiriera el sentido exacto de una conversión espiritual sólo en libro VII del *opus magnum*. Igualmente, el *metastrophéin* 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 en todo el pasaje (518c8, 518d5, 526e3). Los substantivos *periagōgḗ* (518d4, 518e4, 521c6), *metastrophḗ* (525c5, 532b7) y *peristrophḗ* (521c5) adquieren por consecuencia un sentido técnico –el arte de llevar el alma del devenir al ser, de la ignorancia a la verdad, etc.– asociado, por ejemplo, con el efecto de las matemáticas, que nos hacen pasar del devenir al ser y a la verdad (525c), o de la dialéctica, que nos libera de las ataduras de la ignorancia sensible y nos lleva de la oscuridad hipogea a la luz (532b). Con el mismo sentido, sin embargo, pueden encontrarse expresiones como *pròs ti stréphein, eis ti trépein, eis ti blépein, pròs ti holkḗ te kai agōgḗ*, etc., que son muy frecuentes en Platón. En las *Leyes*, por ejemplo, leemos que siempre es necesario tornar las *phýseis* de los niños hacia el bien según la ley (*aei trépon pròs tagathòn katà nómu*, VII 809a), que es preciso atraerlas hacia el discurso recto (*agōgḗ pròs tòn lógon orthón*) con base en la ley y en la experiencia de los ancianos (II 659d ss), *et cetera*.

<sup>198</sup> Acerca del nexo *lógos-páthos*, ver la introducción (§vii ss). Percepción: es común en Platón que los procesos cognoscitivos de tipo superior (inteligible) sean representados por analogía con los procesos de aprensión sensible; véase el empleo constante que se hace de los *verba sentiendi* (ver, oír, tocar) para describir la ciencia de lo inteligible (Ideas, Bien, etc.) y su posesión por parte del filósofo. 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. Tracción: véase la representación del hombre-marioneta en Lg. I 644d ss, movido por las tracciones del placer y del dolor, así como por la tracción áurea del razonamiento. La conversión, como vimos, implica una tracción del alma del devenir al ser (*holkón*, R. VII 521d).

verdad podría quizás ser de finido como la condición necesaria pero no suficiente de la conversión. En cambio, el concepto de la verdad como su condición suficiente pero no necesaria. Esta diferencia confirma lo que ya habíamos anticipados con el dilema de Simmias (II §61 ss), a saber, que es posible conocer la verdad acerca de algo (e.g. la inmortalidad del alma, el Bien, etc.), i.e. tener el concepto de este algo, pero permanecer incrédulos (*ápistoí*) frente a él por no llegar a ser persuadidos emotivamente.

Esta posición nos parecía más bien un acertijo, sobre el cual a hora, 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 del discurso del maestro, incluso cuando éste pueda proporcionar los argumentos humanamente más persuasivos, sino del acuerdo (*symphōneîn*) entre estos argumentos y la disposición sentimental interior que los recibe. Evidentemente, esta segunda condición no se verifica y, con eso, tampoco la primera tiene éxito. 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 un límite de su experiencia interior (II §61). 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 y simpatizamos con ella. La intención de Simmias, así como la de cada uno de nosotros, tiene en estos casos una influencia muy relativa sobre el proceso de conversión.

79. Hay también otros pasajes que pueden llevarnos a la misma conclusión. Se trata de una serie de textos cuya interpretación ha sido a menudo distorsionada en sentido místico y coinciden en cierta medida con los que ya mencionamos en relación al rechazo de la escritura (II §73), una coincidencia que no tiene nada de casual. A la lista que ya conocemos habrá sólo que añadir unos pocos más, en particular Phdr. 246e ss, 250b-c, y Smp. 209e-212a.

La secuencia del razonamiento tiende a repetirse:

- 1) Se hace hincapié sobre la interioridad del camino que nos acerca a la verdad, i.e. la ciencia escrita en el alma, el sembrar en el alma, el estar llenos (*enkýmones*) en el alma, etc. (Phdr. 276a-b, 276e-277a, 278a; Smp. 209a, 212a; Lg. XII 968e; Ep. VII 341c-d, 342c, 344a).
- 2) 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, 343 e), mencionando también 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) Se evidencia el momento del cambio (*exaíphnēs*, Smp. 210e, Ep. VII 341d) y la “visión” que impredeciblemente, en un tiempo dado (*kairós*, Lg. XII 968e), ocurre en nuestra alma en relación a determinadas nociones que hemos aprendido o vamos aprendiendo (Phdr. 247b-c, 248a; Smp. 209e, 210d-211b, 211d-e).

Puede además ponerse mayor o menor énfasis sobre: (4) el carácter individual de este cambio, de modo que cada quien llega a su manera y según sus tiempos (Phdr. 278b, *kat'axían*; Lg. XII 968d-e); (5) el aspecto elitista del proceso y el pequeño número de personas capaces de lograrlo (Phdr. 248a-b; Lg. XII 968c-d; Ep. VII 344a), 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 y la firmeza de los conocimientos adquiridos (Phdr. 248c, 275c; Smp. 212a; Ep. VII 341d, *autò heautò édē trépheì*); (8) el carácter reproductivo (espermático) de la ciencia adquirida (Phdr. 276b/d; Smp. 212a); (9) el aspecto dialógico y oral del proceso, como discurso vivo y animado (*zônta kai émpsykhon*, Phdr. 276a), en oposición a la escritura, discurso muerto e inerte (cf. supra); se subraya además el carácter serio del discurso vivo en contraste con la diversión del discurso escrito (Phdr. 276c-d, 277e; Ep. VII 344c).

80. Lo que más capta la atención, en algunos de estos textos, es el empleo de la dverbio “repentinamente” (*exaíphnēs*) y, de manera más general, la idea de que este cambio interior ocurre en un ‘instante’ individualmente significativo (*pròs kairón*).<sup>199</sup> Esto podría inclinarnos a pensar que Platón está describiendo una especie de conmoción repentina, algo que parecería confirmar 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 del *Banquete*, de la Ep. VII y de las *Leyes*:

(i) *Banquete*:

En efecto, quien hasta aquí haya sido instruido en las cosas del amor, tras haber contemplado las cosas bellas en ordenada y correcta sucesión (*exephês te kai orthôs*), descubrirá de repente (*exaíphnēs katópsetai*), 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 (*hoi émprōsthen pántes pónoi*) [...] la belleza en sí [...].<sup>200</sup>

(ii) Ep. VII:

Desde luego, no hay ni habrá nunca una obra mía que trate de estos temas; no se pueden, en efecto, precisar (*rhētòn gàr oudamôs*) como se hace con otras ciencias, sino que después de una larga convivencia con el problema (*ek pollês sinousías perì tò prâgma*) y después de haber intimado con él, de repente (*exaíphnēs*), como la luz que salta de la chispa, surge la verdad en el alma y crece ya espontáneamente (*autò heautò édē trépheì*).<sup>201</sup>

---

<sup>199</sup> Nos referimos entonces a los pasajes mencionados en el punto 3 de la secuencia mencionada anteriormente.

<sup>200</sup> Smp. 210e (ss), trad. de E. Lledó Íñigo, Gredos, p. 263.

<sup>201</sup> Ep. VII 341c-d, trad. de J. Zaragoza y P. G. Cardó, Gredos, p. 513. En el *excursus* filosófico que sigue (del que a menudo se sospecha la inautenticidad) se describe el proceso de adquisición de la verdad de una manera aparentemente más activa. Es un proceso que distingue cinco niveles: nombre, definición, imagen, conocimiento, cosa en sí, 342b (los primeros dos y el último aparecen también en Lg. X 895d). La naturaleza de los primeros cuatro es defectuosa, así que alcanzar el último, la cosa en sí, es una empresa muy difícil. “Sin embargo —escribe Platón— a fuerza de manejarlos todos, subiendo y bajando del uno al otro (*diagōgē anō kai kátō metabainousa*), con base en un gran esfuerzo se concibe crear el conocimiento (*mógis epistēmēn enétheken*) cuando tanto el objeto como el espíritu están bien constituidos” (343e), ib. p. 517. La última clausula condicional (*eû pephykôtos eû pephykóti*) muestra una vez más que la disposición interior actúa como condición necesaria, sin la cual todo esfuerzo resultaría vano. Todo el proceso, a firma Platón inmediatamente después, no puede llevar a ningún lado “si por el contrario las disposiciones son malas por

(iii) *Leyes*:

Primero, quizá podría hacerse una selección de los que fueran adecuados para la guardia (*tês phylakês*) 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 que se aprende en el momento oportuno (*oudè gàr autoîs toîs manthánousi dêla gígnoit'ân hótî pròs kairòn manthánetai*), antes de que en el interior del alma de cada uno se haya engendrado el conocimiento del objeto (*prîn entòs tês psykhês hekástōi pou mathématos epistēmēn gegonénai*). A sí es que no sería correcto decir que todos estos conocimientos no se pueden decir (*apórrhēta*), sino que habrá que decir que no se pueden decir antes del tiempo (*aprórrhēta*), porque evidencian que no se puede decir antes del tiempo nada de lo que se procura decir.<sup>202</sup>

Estos pasajes no comunican la imagen de un violento trastorno emocional,<sup>203</sup> sino la de un simple y común cambio de conciencia, o reajuste mental. Este cambio se produce repentinamente, *scil.* en el momento determinado y oportuno, al interior de nuestra alma (punto 1 de la secuencia), como consecuencia de un largo y difícil trabajo previo de estudio metódico (punto 2), acerca de determinadas cuestiones con las cuales estamos ya muy familiarizados, de una manera que no es totalmente transparente ni siquiera para el mismo individuo que la está experimentando.<sup>204</sup> En estos pasajes se describe el resultado óptimo de un largo proceso de asimilación, resultado que consiste en una *intuición* del valor de verdad de lo que hemos aprendido o estamos aprendiendo. Esta intuición interna puede llegar en momentos diferentes

---

naturaleza, y, en su mayoría, tal es el estado natural del alma, tanto frente al conocimiento (*tò matheîn*) como a lo que se llama costumbre (*héxis*)” (343e-344a), *ibid.* La costumbre (la disposición interior) es *conditio sine que non* del aprendizaje.

<sup>202</sup> Lg. XII 968d-e, trad. de Lisi, p. 344 s.

<sup>203</sup> 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 *exaiφhnēs* es empleado para denotar una ciencia divinamente inspirada que repentinamente habría “caído” encima de Sócrates (396c-d).

<sup>204</sup> Esto no excluye ni contradice al hecho de que la conversión religiosa ocurre en el marco de un esfuerzo constante de autocontrol y dominio de sí mismo (II §77).

a cada persona, en el marco de un proceso cuya pasividad, aleatoriedad y opacidad es explícitamente reconocida en los textos platónicos. De tal suerte que podríamos definirla como una *iluminación*,<sup>205</sup> la cual se verifica, cuando se verifica, sólo en individuos predispuestos, preparadas y entrenadas, ya que se trata de una posible respuesta interior que es legítimo esperar que se produzca sólo donde existen condiciones internas favorables.

Intuición e iluminación son términos que escogimos para enfatizar los aspectos pasivo-receptivo, aleatorio y opaco (no plenamente consciente) que caracteriza esta noción de aprendizaje.\* Estas condiciones se encuentran también en experiencias psíquicas excepcionales, como los casos de ASC (naturales o inducidos), pero 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 mezcla de interés activo y felices intuiciones, cuya premisa cognitivo-emocional es el equilibrio interior y el autocontrol. Pero, ¿cuál es este proceso? ¿En qué consiste exactamente?

81. Como sabemos (I §40), William James definió la “conversión”, ya sea religiosa o no, como un proceso de “reajuste mental” (*mental rearrangement*), en general 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.<sup>206</sup> Este nuevo centro, sobre el que nuestra conciencia ejerce

---

<sup>205</sup> Las metáforas de la luz y de la visión se encuentran en varios de los pasajes mencionados. Görgemanns rechaza el término “iluminación”, al que, sin embargo, da una connotación mística que también nosotros rechazamos. Cf. *infra*, n. 208.

\* El carácter no irracional de la intuición en Platón, así como sus intonías con las neurociencias contemporáneas, son objeto de un ensayo importante de Fronterotta (2008).

<sup>206</sup> James (1929). Nos referimos en particular a la *lecture IX*, “Conversion”, p. 186 ss. A pesar de algunos límites metodológicos de la reflexión de James sobre la religiosidad, nos parece que su teoría de la conversión ofrece elementos importantes para entender el sentimiento religioso en Platón. Ver Montanari 2015 (cap. 9). La importancia de la contribución de James a esta cuestión estriba, desde nuestra perspectiva, en el hecho de que su análisis puede aplicarse a procesos de cambio mental relativamente comunes, e incluso no religiosos, que no necesariamente implican psicopatologías y violentas conmociones interiores (ASC). Beit-Hallahmi, por ejemplo, insiste demasiado sobre estos casos (cit. cap. 7). El *twice-born type* de James no tiene

un papel de control activo, se comunica con una amplia periferia, de la cual trae también su linfa vital. Los bordes de esta periferia son obscuros y no sólo 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.<sup>207</sup>

El proceso mental que describe Platón en los pasajes mencionados parece reflejar el tipo de experiencia relativamente común que se realiza en los procesos de conversión descritos por James, aunque en el caso de Platón el proceso adquiere una evidente connotación religiosa. El adverbio *exaíphnēs* y la locución *pròs kairón* 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. Consideramos que es justo esta transformación la que no logra verificarse en Simmias (y quizás tampoco en los otros amigos de Sócrates), a pesar de todo posible esfuerzo por parte del maestro. En los textos platónicos, como vimos, se acentúa regularmente la relación estricta que subsiste entre la búsqueda del “argumento humanamente mejor” y la íntima persuasión que este argumento debería producir. Se muestra también, sin embargo, que, entre estos dos momentos, argumentación y persuasión, no hay una comunicación simple del tipo causa-efecto, sino existe una complicación, una interrupción de

---

forzosamente que haber experimentado una conversión de tipo extremo o “epiléptico” (Tobeña). En la mayoría de los casos, nos dice James, se trata de un proceso de reajuste largo y gradual. Como tuvimos ocasión de ver, un estado previo de crisis, ansiedad y desesperación constituye un factor propulsivo normal (cf. supra, parte I, en p. art. cap. 2). La conversión es un ‘cambio mental’ y, por ende, implica una discontinuidad en la identidad, que lleva, como dice James, a la unificación de un *self* dividido.

<sup>207</sup> 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” (p. 193).

contacto: la mejor argumentación lleva a la persuasión sólo si, tras una larga perseverancia, una luz repentina se aprende en la conciencia y carga el *lógos* con un *páthos* que nos lo hace íntimamente querido e irrenunciable. Si este paso no se cumple, si este ‘espacio’ no se llena con alguna chispa de contacto, simplemente no habrá auténtica persuasión, no habrá conversión, no habrá experiencia interior de la verdad.<sup>208</sup>

82. La mirada platónica –con todas sus incertidumbres, pero también con su característica agudeza en la observación de los fenómenos mentales– nos indica de manera bastante clara como este paso específico y concreto queda fuera o al margen del control activo de nuestra conciencia, la cual únicamente puede desecharlo y propiciarlo, pero no realizarlo por su sola voluntad.<sup>209</sup> Es un cambio que puede ocurrir simple e impredeciblemente, en tiempos y modos que varían de individuo a individuo, siempre que se den ciertas condiciones ambientales y relativas a las disposición interna de cada individuo. En este sentido, el espacio de la conversión describe en Platón el límite mismo de la eficacia del discurso, del diálogo y de la argumentación racional, los cuales, aunque pueden propiciarla, no pueden como tales producir la persuasión. De esta forma, se aclara la aparente paradoja por medio de la cual es posible entender un argumento como bueno y justo, pero no lograr ser íntimamente persuadido del mismo. Esto ocurre porque una creencia, aún antes de resultar cognitivamente acertada, debe ser

---

<sup>208</sup> También Görgemanns rechaza la interpretación mística de estos pasajes, intuyendo de manera correcta, aunque no siempre muy clara, que se trata aquí 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 *anámnesis* y el ascenso hacia una hipótesis [...] Que un ascenso de este tipo sucede ‘repentinamente’, como una especie de traspaso, es una experiencia que sucede más de algunas veces en esfuerzos intelectuales; sin embargo, representa algo totalmente diferente a una experiencia mística” (cit. p. 109 s).

<sup>209</sup> De manera más exacta y para seguir empleando los términos de James, podríamos decir que el proceso de conversión parece representado en Platón como una combinación entre el momento volitivo (el *volitional type*), en el que nuestra conciencia actúa activamente sobre las creencias (adecuando su estilo de vida, reflexionando internamente, practicando los rituales, etc.), y el momento de la rendición (el *self-surrendering type*), donde la conciencia renuncia al control, deja de actuar, y llegan respuestas imprevistas de adecuación por vías subconscientes o medio-conscientes.

emocionalmente “cálida”, tomando así su lugar en el más complejo sistema mental que se está constituyendo para fundarla racionalmente. Se entiende, asimismo, por qué en Platón se pone tanto énfasis en la educación propedéutica del alma, que hace hincapié en la temprana formación del sentimiento moral (el *amor* a lo justo, el *odio* a lo injusto, el *miedo* respetuoso a las leyes y a la divinidad, etc.) mediante la práctica concreta de las buenas costumbres. El Ateniense condensa en una breve sentencia, *êthos dià êthos*, la necesaria formación del carácter mediante el hábito, la moralidad personal a través de las buenas costumbres comunitarias (VII 793e).<sup>210</sup> Esta educación propedéutica sienta las bases concretas, individuales y políticas, de la moralidad, bases que el discurso racional, por sí mismo, es incapaz de instituir y garantizar. La *paideía* tiene el fin de proporcionar al individuo un sistema complejo de relaciones mentales y sociales, intelectuales y emotivas, sobre el que únicamente pueden instituirse creencias estables y duraderas. Así pues, con un encomiable realismo psicológico y sociológico, Platón, “child of the Enlightenment” (Dodds), pone la base de sus ciudades más o menos ideales en el sentimiento de la verdad, sin confiar exclusivamente en las pruebas que el “mejor argumento humano” puede proporcionar.

---

<sup>210</sup> Se trata de una espléndida y actualísima definición de la interioridad, que se caracteriza por su realismo y por su rechazo de toda abstracta moralidad idealista. La encontramos a menudo también en Aristóteles (e.g. Et. Nic. II 1.1103a 17, Pol. III 16.1287b 5). Platón y Aristóteles nos están diciendo que *los hombres son lo que hacen y ven otros hacer*. La costumbre, es decir la imitación e interiorización de modelos legitimados por la sociedad, está en el origen de nuestros sentimientos morales, de nuestra *aretê*. El alma del hombre, en este caso, es como una tabla de cera sobre la cual la sociedad imprime la “huella” de sus leyes (*endýetaitypos*, R. II 377b). En Platón (y sobre todo en su Sócrates), se encuentra sin duda la definición opuesta, es decir, la vertiente idealista de la cuestión, según la cual la interioridad del hombre (*ho entòs ànthròpos*, R. IX 589a-b) es algo irreductible, donde se alberga la parte divina de nuestro ser y que por eso debemos cuidar como nuestro tesoro más precioso. En este caso, la interioridad es la *psykhê* o, mejor dicho, una de las varias nociones de *psykhê* que se encuentran en Platón (ver Montanari 2015, cap. 7, y Robinson 1995). Como *psykhê*, la interioridad adquiere un valor autónomo por el hecho de ser divina, pues nos permite el contacto con la divinidad y la contemplación de la verdad. En Platón, las dos vertientes de la interioridad, realista e idealista, no se excluyen sino se complementan mutuamente, así como ya vimos, en general, que toda tendencia a la mediación no excluye sino complementa la tendencia opuesta a la separación.

## *Conclusiones*

83. [Sinopsis de la segunda parte.] La segunda parte de nuestro trabajo ha recogido evidencias textuales a favor de nuestra interpretación sobre la religiosidad como dialéctica de lo sagrado (II §3).

En el capítulo quinto se han analizado los abundantes pasajes platónicos acerca de la religión como intercambio de carácter utilitario, donde el devoto cumple con determinados actos (es irrelevante, en este caso, que se trate de gestos rituales exteriores o espirituales interiores) mediante los cuales espera obtener un determinado beneficio, por ejemplo, mantener propicia a la divinidad o, al menos, no hostil. Se trata, pues, de un acercamiento del devoto con vistas a que la divinidad se acerque también a él o, cuando menos, deje de alejarse.

En el capítulo sexto vimos las formas que puede tomar la lejanía del dios en Platón, a saber, el abandono y el castigo. En efecto, entre las dos existe una importante diferencia psicológica: mientras el abandono implica una verdadera ausencia del dios, su desaparición radical del horizonte vital del hombre, el castigo, por su parte, implica la permanencia de algún tipo de comunicación entre el hombre impío y la divinidad. En Platón, sin embargo, la divinidad no castiga directamente, sino a través de entidades intermediarias, de modo que el motivo tradicional de la ira divina (la hostilidad del dios) no es removido, sino simplemente desplazado en aras de evitar una escandalosa asociación. Asimismo, el texto platónico muestra que existe una tercera forma en que el dios puede lastimar al hombre, i.e. cuando éste se acerca incautamente a la divinidad y sin la ayuda de una mediación ‘profesional’.

En el capítulo séptimo se ha señalado un variante de este último caso, es decir, una disposición emotiva compleja a la que denominamos “sentimiento del umbral”. Se trata de describir los matices de este sentimiento, desde la insistencia platónica en la incertidumbre aporética del discurso filosófico hasta motivos más evidentes, como el atractivo del secreto y las referencias platónicas (directas o indirectas) a la iniciación, sin omitir el amplio repertorio metafórico que Platón moviliza en cada momento para ilustrar la asperidad del camino

filosófico y la esperanza del renacimiento para quienes sepan atravesarlo. El capítulo, además, busca no pasar por alto la radical ambigüedad con la que Platón juzga los cultos tradicionales que prevén iniciación: por un lado, se ironiza a menudo sobre estos rituales y en ocasiones se vierte sobre ellos un abierto desprecio; por otro, sin embargo, Platón abstrae de la práctica iniciática común un esquema mental a la luz del cual termina por concebir la misma búsqueda filosófica, vivida como un difícil acercamiento y asimilación a la divinidad.

En el capítulo octavo se han analizado las mayores evidencias acerca de la benevolencia divina, manifiesta bajo distintas formas en Platón: el dios puede ser representado como un padre que gobierna premurosamente su creación, como un amo (o un pastor) que cuida con esmero su propiedad (o su rebaño) y, sobre todo, como un ejecutante que enseña a los hombres la técnica y participa con ellos en una deleitosa ejecución musical (motivo del juego). Además, se reseñan varias acepciones del sentimiento platónico de la piedad (i.e. la piedad del dios o del hombre sabio, que es su doble). Dos acepciones destacan aquí: la piedad como acercamiento entre semejantes (e.g. el dios y el filósofo), una amistad que culmina en la noción de asimilación al dios (*homoíōsis theōi*), y la piedad como compasión del superior hacia el inferior, que implica distancia y a menudo deja traslucir un cierto desprecio. No obstante, se trata de una distancia que no necesariamente implica el alejamiento del sabio de la ciudad, sino, al contrario, en ciertas condiciones propicias, impone su “descenso” en la misma (*katabaínein*).

En el capítulo nueve nos enfocamos sobre varias facetas de la oración platónica, por ejemplo, su asociación con el himno (y la alabanza), la oración como contagio que junta los diferentes niveles de la realidad en una feliz armonía, la *euphēmía* religiosa de la oración pública ritual, la lacónica concisión de la plegaria íntima personal, que presupone una educación racional del deseo, la oración como invocación propiciatoria o apotropaica, y el sentimiento de verecundia que acompaña a esta última. Se ha subrayado, además, la aguda mirada psicológica y sociológica de Platón, quien parece bien consciente de la función reguladora de la religión en el tejido social, así como de la exigencia de temprana socialización religiosa del individuo para

que el culto quede establecido de la manera más firme y despliegue sus efectos socialmente estabilizadores.

En el capítulo decimo, analizamos algunos matices que la incredulidad tiene en la religiosidad de Platón, tomando en cuenta el amplio papel que desarrolla el ateísmo funcional en su obra. Es así que, tras haber examinado el papel positivo o negativo que la incredulidad puede tener en el discurso platónico (según sirva para destruir opiniones infundadas o impida llegar a una persuasión religiosa de mostrada como verdadera), se mencionan dos casos especiales de incredulidad: (1) la del discípulo, que aun siendo persuadido por el discurso del maestro, no logra persuadirse a sí mismo y creer; (2) la del maestro, cuya persuasión puede asumir a su vez dos formas problemáticas: el maestro cree, pero su discurso no puede convertir a otros a su creencia (relativa incomunicabilidad de la creencia); el maestro cree, pero en el marco de un argumento pascaliano (apuesta, navaja) que inevitablemente revela un cierto desconcierto frente a la certeza de la fe. Ambos ejemplos son proporcionados por el *Fedón*, diálogo donde la búsqueda filosófico-religiosa de la verdad se expresa mediante un agudo sentimiento de incertidumbre y precariedad.

En el último capítulo, se plantea la cuestión de la inefabilidad de la verdad en Platón. El análisis textual muestra que se debe distinguir entre tres niveles: hay algunas trazas (pocas) que atestiguan la existencia de una inefabilidad en sentido fuerte (*ininteligibilidad* de la verdad divina), que presupone un énfasis en la lejanía entre hombre y dios. Evidencias más abundantes, sin embargo, indican la existencia de una inefabilidad sólo relativa, es decir, debida a los defectos del lenguaje (*indecibilidad* de la verdad divina), defectos que pueden ser remediables bajo ciertas condiciones. Finalmente, hay testimonios igualmente abundantes y claros acerca de la inefabilidad como un problema de comunicación: si bien es posible conocer a la verdad y hasta encontrar palabras adecuadas para describirla, de cualquier modo resulta muy problemático comunicarla a otros de manera persuasiva, a menos que estos ya no la conozcan (*incomunicabilidad* de la verdad divina). Este último nivel nos lleva finalmente a la cuestión de

la conversión: ¿qué es eso que nos lleva a la conversión, puesto que no es posible llegar a la íntima persuasión de la verdad a través de las palabras de otros? El fenómeno de la conversión revela un problema, pues plantea la existencia de un espacio interior en que nuestra intencionalidad y la de otros parecen tener tan sólo una influencia limitada. De tal suerte que, *para persuadirnos*, nos dicen los textos platónicos, *tenemos de alguna forma que estar ya persuadidos*. La probable solución de este acertijo resulta de un análisis de varios textos –por ejemplo, las dudas que Simmias expresa en el *Fedón* (§61-63), los pasajes relativos a la educación musical del sentimiento, vista como condición *sine qua non* para la educación filosófica (§77) y, por último, algunos celebres textos que a menudo han sido interpretados en sentido místico (§79, 80). Al final de este recorrido, sugerimos que la interpretación jamesiana de la conversión (§81), con su énfasis en la inherente opacidad de este proceso, es de utilidad para entender las bases psicológicas del acertijo.



## Bibliografía

En este apartado mencionamos sólo la bibliografía efectivamente citada en el presente trabajo. Añadimos también las referencias bibliográficas citadas en nuestros *Collected Essays* (Montanari 2015). En este último caso, el nombre del autor es precedido por el signo (\*). La integración se explica con la estricta continuidad temática que subsiste entre los dos trabajos.

En relación a los textos de Platón, incluyendo las *Leyes*, seguimos en general 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, 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*, Vol. 16, No. 1, 1982 pp. 3-12.

— 1991: *Perceiving God. The epistemology of religious experience*, Cornell University Press.

Andrade Sánchez, Justino Eduardo, 2003: *Teoría general del Estado*, Oxford University Press México, segunda edición.

Aronson, E., 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, Ara Norenzayan, 2004: "Religion's evolutionary landscape: Counterintuition, commitment, compassion, communion", *Behavioral and Brain Sciences*, 27(6), pp. 1-18.
- Balansard, Anne, 2001: *Techne dans les Dialogues de Platon*, Academia Verlag.
- Ballon, Rachel F., 2003: *Breathing life into your characters*, Writer's Digest Books, 2003.
- Balot, Ryan K., 2006: *Greek political thought*, Blackwell, 2006.
- 2014: *Courage in the democratic polis: ideology and critique in classical Athens*, Oxford University Press.
- Bañuelos, Raúl, José Brú, Dante Medina, 2008: *Cien poemas para hablar con Dios en español. Antología de poesía religiosa*, Secretaria de Cultura, Gobierno de Jalisco.
- Barney, Rachel, 2006: "Socrates' refutation of Thrasymachus", *The Blackwell guide to Plato's Republic*, G. Santas (cur.), Blackwell Publishing.
- 2011: "Callicles and Thrasymachus", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<http://plato.stanford.edu/entries/callicles-thrasymachus>).
- 2001: "The sophistic movement", *A companion to ancient philosophy*, M. L. Gill, P. Pellegrin (cur.), Blackwell Companions to Philosophy, Blackwell Publishing.
- 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 (January 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. by 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., F. C. Keil, 1996: "Anthropomorphism and god concept. Conceptualizing a nonnatural entity", *Cognitive Psychology*, 3, pp. 219-247.
- Barrett, Justin L., E. T. Lawson, 2001. "Ritual intuitions: cognitive contributions to judgments of ritual efficacy", *Journal of Cognition and Culture*, 1, pp. 183-201.
- Becker, Ernst, 2000: *La negación de la muerte*, Editorial Kairós (ed. or. 1973).
- \*Beiner, Ronald, 2010: *Civil religion. A Dialogue in the History of Political Philosophy*, Cambridge University Press.
- Beit-Hallahmi, Benjamin, 2015: *Psychological Perspectives on Religion and Religiosity*, Routledge.
- Berger, Peter L., Luckmann Thomas, 1991: *The social construction of reality. A treatise in the sociology of knowledge*, Penguin Group (prim. ed. 1966).
- \*Bergson, Henri, 1995: *Le due fonti della morale e della religione*, Laterza.
- Bering, Jesse, 2011: *The belief instinct: the psychology of souls, destiny, and the meaning of life*, W. W. Norton.
- Bern, Daryl J., 1972: "Self-perception theory", *Advances in Experimental Social Psychology*, 6, Academic Press, pp. 1-62.
- Bernabé Pajares, Alberto, 2011: *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*, Editorial Abada, Madrid.
- \*Bianchi, Ugo, 1975: *The history of religions*, Brill, Leiden.
- \*Blondell, Ruby, 2002: *The play of character in Plato's dialogues*, Cambridge University Press.
- 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.
- Bossi, Laura, 2003: *Histoire naturelle de l'âme*, Presses Universitaire de France.
- Boyer, Pascal, 2002: *Religion explained. The evolutionary origins of religious thought*, Basic Books.

- 2003: “Religious thought and behavior as by-products of brain functions”, *Trends in Cognitive Sciences*, Vol.7 No.3, March.
- 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. by Timothy Light and Brian C. Wilson), Brill, Vol. XCIX, pp. 27-43.
- Boyer, Pascal, C. Ramble, 2001: “Cognitive templates for religious concepts: Cross-cultural evidence for recall of counter-intuitive representations”, *Cognitive science*, 25, pp. 535-64.
- Boyer, Pascal, Clark Barrett, 2005: “Domain-specificity and intuitive ontology”, *The handbook of evolutionary psychology*, David M. Buss (cur.), John Wiley & Sons, Inc., pp. 98-118.
- Boyer, Pascal, P. Lienard, 2006a: “Why ritualized behavior? Precaution systems and action-parsing in developmental, pathological and cultural rituals”, *Behavioral and brain sciences*, 29, pp. 1-56.
- 2006b: “Whence collective ritual? A cultural selection model of ritualized behavior”, *American Anthropologist*, 108, pp. 814-827.
- Boyer, Pascal, Brian Bergstrom, 2008: “Evolutionary Perspectives on Religion”, *Annual Review of Anthropology*, 37, pp. 111-130.
- Boyer, Pascal, N. Baumard, 2013: “Explaining moral religions”, *Trends in Cognitive Science*, pp. 272-80.
- Boyer, Pascal, N. Baumard, A. Hyafil, I. Morris, 2015: “Increased affluence explains the emergence of ascetic wisdoms and moralizing religions”, *Current Biology*, 25, pp. 1-6.
- 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, Nuremberg, 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*, Acontilado (Harvard 1996).
- Burnyeat, Myles F., 2000: “Plato on why math is good for the soul”, *Proceedings of the British Academy*, No. 103, pp. 1-81, The British Academy.
- \*Cacciari, Massimo, 1992: “Platonismo e gnosi: frammento su Simone Weil”, *Paradosso*, No. 1, p.125-132.
- 1994: *Geofilosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano.
- \*Caillé, Alain, 1988: *Mitologia delle scienze sociali*, Bollati Boringhieri (Droz, 1986).
- \*Caillé, Alain, 1993: *Il tramonto della politica*, Dedalo (La Découverte, 1993).
- \*Campbell, Joseph, 1979: *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, Fondo de Cultura Económica (ed. or. Pantheon Books, 1949).
- Cambiano, Giuseppe, 1971: *Platone e le tecniche*, Einaudi.
- \*Capizzi, Antonio, 1990: *I sofisti ad Atene*, Levante.
- \*Cassirer, Ernst, 1965: *Filosofia delle forme simboliche. I. Il linguaggio*, La Nuova Italia, Firenze (ed. or.. Berlin, 1923).
- 1996: *El mito del estado*, Fondo de Cultura Económica (ed. or. 1946).
- \*Casertano, Giovanni: *Natura e istituzioni umane, Il tripode*, 1971.
- Cheng, Anne, 2000: *Storia del pensiero cinese*, 2 voll., Einaudi, Torino (Seuil, 1997).
- \*Colli, Giorgio, 2007: *Platone político*, Adelphi, segunda edición (or. 1937).
- \*Cornelli Gabriele, Lisi, Francisco L., 2010: *Plato and the city* (eds.), Academia Verlag.
- Cornford, Francis M., 1935: *Plato's theory of knowledge: The Theaetetus and the Sophist of Plato*, Routledge.

- Corrigan Kevin, Turner John D., Wakefield Peter, 2012: *Religion and philosophy in the Platonic and Neoplatonic traditions. From antiquity to the early medieval period* (cur.), Academia Verlag. Cosenza, Paolo, 1977: *L'incommensurabile nell'evoluzione filosofica di Platone*, Il Tripode.
- \*Dalton, Dennis, 2011: "Hindu political philosophy", *The Oxford handbook of the history of political philosophy*, G. Klosko (cur.), Oxford University Press, pp. 803-820.
- Damasio, Antonio, 2000: *The feeling of what happens. Body and emotion in the making of consciousness*, Harcourt Brace.
- 2005: *En busca de Spinoza*, Crítica (ed. or. Harcourt 2003).
- 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).
- \*Darwin, Charles, sin fecha (ca. 1920): *La expresión de las emociones en el hombre y en los animales*, Prometeo, Valencia (ed. or. 1872).
- Dawkins, Richard, 2006: *The god delusion*, Bantam Books.
- De Brasi, Diego, 2013: *L'immagine di Sparta nei dialoghi platonici. Il giudizio di un filosofo su una (presunta) pólis modello*, Academia Verlag.
- \*Degani, Enzo: "Democrazia ateniese e sviluppo del dramma attico", *Storia e civiltà dei Greci*, R. Bianchi Bandinelli (cur.), vol. III, Milano, 1978, pp. 255-310.
- \*Del Aguila Tejerina, Rafael, 1990: "Maquiavelo y la teoría política renacentista", *Historia de la teoría política*, Fernando Vallespin (cur.), Alianza, vol. 2, pp. 99-166.
- Dennett, Daniel C., 2006: *Breaking the spell: religion as a natural phenomenon*, Viking.
- Dennett, Daniel C., La Scala, Linda, 2010: "Preachers who are not believers", *Evolutionary Psychology*, No. 8(1), pp. 122-150.
- \*Deny, Gerhard, 2010: „Søren Kierkegaard. Verzweiflung, Selbstsein Glaube. Ein essay“, *Symbolik und religion. Symbole der Wandlung, Wandel der Symbole*, H. Jung, M. A. Rappenglück (Hrsg.), Sonderdruck, Peter Lang.

- \*De Romilly, Jacqueline, 1988: *Les grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, De Fallois.
- 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.
- Diano, Carlo, 1993: *Forma ed evento*, Marsilio (prim. ed. Neri Pozza 1952)
- \*— 1989: *Eraclito. Frammenti e testimonianze*, Lorenzo Valla (or. 1980).
- 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, pp. 565-575.
- Dodds, Eric, 1957: *The Greeks and the irrational*, Beacon Press, Boston (prim. ed. University of California Press, 1951).
- Donald, Merlin, 1993: *Origins of the modern mind. Three stages in the evolution of culture and cognition*, Harvard University Press.
- 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).
- \*— 2012: *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*, Fondo de Cultura Económica (ed. or. 1912).
- Ehrlich, Paul R., 2005: *Naturalezas humanas: genes, culturas y la perspectiva humana*, Fondo de Cultura Económica (ed. or. Penguin Group, 2000).
- \*Eckhart, Meister, 1999: *Dell'uomo nobile (Trattati)*, Adelphi, Milan.
- 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).
- Eliade, Mircea, Couliano, Ioan P., 1990: *Dictionnaire des religions*, Plon.
- Evans, Jonathan S t. B. T., 2008: “Dual-processing accounts of reasoning, judgment, and social cognition”, *Annual Review of Psychology*, Vol. 59, pp. 255-278.
- Ferrero, Guglielmo, 1946: *Potere*, Ed. Comunità.
- 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.
- Foucault, Michel, 2003: *Historia de la sexualidad 2: El uso de los placeres*, Siglo XXI (ed. or. Tel-Gallimard, 1984).
- Frajese, Attilio, 1963: *Platone e la matematica nel mondo antico*, Ed. Studium.
- Freud, Sigmund, 1983: *Totem y tabú y otras obras (1913-1914)*, Obras completas, Vol. XIII, Amorrurtu Editores, México, 1983 (ed. or. Hugo Heller, 1913).
- Friedländer, Paul, 2004: *Platone*, introduzione di Giovanni Reale, Bompiani, Il pensiero occidentale (ed. or. 3 Voll., Berlin, New York 1964-1975).
- \*Frisby, David, 1984: *Georg Simmel*, Fondo de Cultura Económica (ed. or. Horwood, 1984).
- \*—— 1992: *Fragmentos de la modernidad*, Visor (ed. or. Polity Press, 1985).
- 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).
- \*Gall, Robert, 2009: “From *daimonion* to the «last» God”, *Philosophy Today*, Fall, pp. 265-272.
- 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 and 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*, No. 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.
- \*Geertz, Clifford, 1973: *Interpretation of cultures*, Basic Books.
- 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.
- Gentili, Bruno, Giovanni Cerri, 1975: *Le teorie del discorso storico nel pensiero greco e la storiografia romana arcaica* (Filologia e critica XV), Edizioni dell'Ateneo.
- \*Gerson, Lloyd P., 1990: *God and Greek philosophy. Studies in early history of natural theology*, Routledge.

- Giddens, Anthony, 1971: *Capitalism and modern social theory. An analysis of the writings of Marx, Durkheim and Max Weber*, Cambridge University Press.
- Gigante, Marcello, 1993: *Nomos basileus*, Bibliopolis.
- \*Gigon, Olof, 1947: *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, A. Francke.
- \*—— 1985: *Los orígenes de la filosofía griega*, Gredos (ed. or. Schwabe & Co., 1968).
- Giorgini, Giovanni, 1996: “Tis metron? Verità e virtù in un di battito del V-VI sec. a.C”, *Percorsi della libertà. Scritti in onore di Nicola Matteucci*, N. Matteucci, G. Giorgini (cur.), Il Mulino, pp. 13-30.
- 2001: *I doni di Pandora. Filosofia, politica e storia nella Grecia antica*, Bonomo.
- Giuliano, Fabio Massimo, 2005: *Platone e la poesia. Teoria della composizione e prassi della ricezione*, Academia Verlag.
- \*Gordin, M.D., Tilley, H., Prakash, G. (eds.), 2010: *Utopia/Dystopia: Conditions of Historical Possibility*, Princeton University Press.
- Görgemanns, Herwig, 2010: *Platón. Una introducción*, IES, Las Condes, Santiago de Chile, 2010 (ed. or. Heidelberg, 1994)
- \*—— 1960: *Beiträge zur Interpretation von Platons Nomoi* (Zetemata, 25), Beck, Munich.
- Gould, Thomas, 1990: *The ancient quarrel between poetry and philosophy*, Princeton University Press.
- Greenberg, Jeff, 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).
- \*Griswold, Charles L., 1988: *Platonic writings, Platonic readings* (ed.), Routledge.
- \*Guardini, Romano: *Sokrates*, Rowohlt, 1956.

- Guthrie, Stewart, 2007: "Anthropology and anthropomorphism", *Religion, anthropology and cognitive science*, Harvey Whitehouse y James Laidlaw (cur.), Carolina Academic Press, pp.37-62.
- 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.
- \*— 2002: *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Abin Michel (Institut d' Études Augustiniennes, 1993).
- Harris, Marvin, 1997: *Culture, people, nature. An introduction to general anthropology*, Addison-Wesley Educational Publishers Inc.
- \*Havelock, Eric A., 1963: *Preface to Plato*, Oxford.
- \*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).
- \*Heidegger, Martin: *Lettera sull'umanismo*, Adelphi, 1995 (ed. or. 1947).
- \*— *Parmenides*, Akal, 2005 (ed. or. Klostermann, 1982).
- Heilman, Kenneth M., Donda Russell S., 2014: *The believer's brain. Home of the religious and spiritual mind*, Psychology Press.
- Henry, Phillip Sidney, 2013: *Plato and Pythagoreanism*, Oxford University Press.
- Hood, Bruce M., 2008: *Supersense. Why we believe in the unbelievable*, Harper Collins.
- Hösle, Vittorio, 1994: *I fondamenti dell'aritmetica e della geometria in Platone*, Vita & Pensiero.

- 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.
- \*Jones, James W., 1981: *The texture of knowledge. An essay on religion and science*, Lanham.
- \*——— 1991: *Contemporary psychoanalysis and religion*, Yale University Press.
- \*Jouët-Pastré, Emmanuelle, 2006: *Le jeu et le sérieux dans les Lois de Platon*, Academia Verlag.
- Jullien, François, 1999: *Tratado de la eficacia*, Siruela (ed. or. Grasset, 1997).
- 2006: *Conferencia sobre la eficacia*, trad. de Hilda García, Katz editores, Buenos Aires, 2006.
- 2015: “Making Ambiguity Fertile is the Present Mission of Thought”, Karoline Feyertag in conversation with François Jullien, Paris, 26th May 2015 ([http://on-dizziness.com/francois\\_jullien/](http://on-dizziness.com/francois_jullien/)).
- \*Kierkegaard, Søren, 1993: *Aut Aut*, Mondadori (ed. or. 1843).
- \*——— 2008: *Post scriptum no científico y definitivos a Migajas filosóficas*, Universidad Iberoamericana (ed. or. 1846).
- \*Kim, Alan, 2010: *Plato in Germany: Kant, Natorp, Heidegger*, Academia Verlag.
- \*Klosko, George, 2011: *The Oxford handbook of the history of political philosophy* (cur.), Oxford University Press.
- 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.

- 2007: *The emotions in ancient Greeks*, University of Toronto Press.
- 2010: *Before forgiveness. The origins of a moral idea*, Cambridge University Press.
- Kroll, Jerome, Bachrach, Bernard, 2005: *The mystic mind: the psychology of medieval mystics and ascetics*, Routledge.
- Levi, Adolfo, 1966: *Storia della sofistica*, Morano Editore.
- Libet, Benjamin, 1985: “Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action”, *Behavioral & Brain Sciences*, 8, pp. 529-566.
- Lieberman 2009**
- 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.
- \*—— 2001: *Plato's Laws and its historical significance* (ed.), Selected papers of the International Congress on Ancient thought, Salamanca, Academia Verlag.
- 2004: “Arte, legge e dialogo nelle *Leggi* di Platone”, *Studi italiani di filologia classica*, Quarta Serie, Vol. 11, Fase I.
- Lawson E. Thomas, 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*, Ilkka Pyysiäinen, Veikko Anttonen (cur.), Continuum, pp. 153-176.
- Luque, Aurora, 2015: *Aquel vivir del mar: el mar en la poesía griega*, Acantilado.
- Malinowski, Bronislaw, 1948: *Magic, science and religion and other essays*, The Free Press.
- 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.

- Mair, Victor H., 2009: “Danger + opportunity ≠ crisis. How a misunderstanding about Chinese characters has led many astray”, *Pinyin.info*, with contributions from Denis Mair and Zhang Liqing (<http://www.pinyin.info/chinese/crisis.html>).
- Mallet, Joan, 2010: *La cuestión de la theia moira dans l'œuvre de Platon*, Dissertation, Université Paul Valéry.
- Mason, Andrew J., 2016: *Flow and flux in Plato's philosophy*, Routledge.
- Mauss, Marcel, 1924: “Appréciation sociologique du bolchevisme”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, T. 31, No. 1, Janvier-Mars, pp. 103-132.
- 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.
- Minsky, Marvin, 1986: *Societies of mind*, Simon & Schuster.
- Montanari, Pietro, 2015: *Ensayos sobre Sócrates, Platón y la religión* (“Collected Essays”), no publicado.
- 2017a: “Sea in Plato: metaphor and reality”, *paper* presentado en el II Encuentro Iberoamericano de Retórica, *Retórica y Humanismo*, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 28 de abril de 2017, Aula Magna.
- 2017b: “La concepción del mal y el ‘ateísmo funcional’ en la reflexión de William James sobre el sentimiento religioso”, *paper* presentado en el seminario *El mal en las sociedades contemporáneas*, Universidad de Guadalajara, ITESO, 28 de septiembre de 2017.
- Montuori, Mario, 1998: *Socrate. Fisiologia di un mito*, Vita & Pensiero.
- Migliori, Maurizio, 1996: *Arte politica e metretica assiologica*, Vita & Pensiero.
- \*Morris, Brian, 1995: *Introducción al estudio de la antropología*, Paidós (ed. or. Cambridge University Press, 1987).

- Morrow, Glenn R., 1960: *Plato's Cretan city*, Princeton University Press.
- Müller, C .W., 1965: *Gleiches zu Gleichem: ein Prinzip frühgriechischen Denkens*, *Klassisch-philologische Studien*, 31, O. Harrassowitz, Wiesbaden.
- \*Musti, Domenico, 2000: *Storia greca*, Laterza, novena edición, 2000.
- \*Nails, Debra, 2002: *The people of Plato: a prosopography of Plato and other Socratics*, Hackett.
- Nesse, Randolph M., 1990: "Evolutionary explanation of emotions", *Human Nature*, Vol. 1, No. 3, pp. 261-289.
- \*Neurath, Johannes, 2012: "Wirikuta y la búsqueda colectiva de visiones", *La Jornada del campo*, No. 55 (<http://www.jornada.unam.mx/2012/04/28/camwirikuta.html>).
- 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*, 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., Timothy D. Wilson, 1977: "Telling more than we can know: Verbal reports on mental processes", *Psychological review*, 84, pp. 231-259.
- \*Nietzsche, Friedrich, 1977a: *Gaia scienza*, Adelphi (ed. or. 1882).
- \*——— 1977b: *Aldilà del bene e del male*, Adelphi (ed. or. 1886).
- 1999: *Geburt der Tragödie*, de Gruyter (prim. ed. 1872).
- Nikiprowetski, V ., 1992: "Profeta e messia", *L'esperienza religiosa antica*, Mario Vegetti (cur.), Bollati Boringhieri, pp. 69-84.
- Nussbaum, Martha, 1995: *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Visor (ed. or. Cambridge University Press, 1986).

- Oliver, Paul, 2009: *Mysticism. A guide for the perplexed*, Continuum.
- \*Onians, Richard B., 1988: *The origins of the European thought*, Cambridge University Press, 1988 (prim. ed. 1951).
- 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).
- \*Patočka, Jan, 2003: *Socrate*, Bompiani (ed. or. 1947).
- \*Pérez Cortés, Sergio, 2004: *Palabras de filósofos. Oralidad, escritura y memoria en la filosofía antigua*, Siglo XXI.
- 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.
- Pyysiäinen, Ilkka, 2009: *Supernatural agents. Why we believe in souls, gods, and Buddhas*, Oxford University Press, 2009.
- 2012: “Cognitive science of religion: state-of-the-art”, *Journal for the Cognitive Science of Religion* (JCSR), 1.1, pp. 5-28.
- Pokorny, Julius, 2005: *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, 2 Vols, A. Francke, quinta edición (prim. ed. 1957).
- Popper, Karl R., 2006: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós (ed. or. Routledge 1945).
- \*Poupard, Paul, 1987: *Diccionario de las religiones*, Herder, 1987 (ed. or. Puf, 1985).
- \*Prior, Raymond A., 1989: *Thauma idesthai*, Tallahassee.
- \*Pritchard, Paul, 1995: *Plato's Philosophy of Mathematics*, Academia Verlag.
- Radice, Roberto, 2003: *Plato. Lexicon*, con Ilaria Ramelli y Emanuele Vimercati, Biblio.
- \*Rankin, H. D., 1964: *Plato & the individual*, Methuen & Co, 1964.
- Reale, Giovanni, 1975: *Storia della filosofia antica*, vol. 1. Dalle origini a Socrate, Vita e Pensiero.
- 1985: *Introducción a Aristóteles*, Herder (ed. or. Laterza 1982).

- 2000: “Fortuna, struttura, concetti cardine e significato del Timeo di Platone”, *Introduzione a Platone, Timeo*, Bompiani, pp. 5-42.
- Rist, John M., 1961: “Plotinus on matter and evil”, *Phronesis*, Vol. 6, No. 2, pp. 154-166.
- Robinson, Thomas M., 1995: *Plato's psychology*, University of Toronto Press, 1995 (prim. ed. 1970).
- Rohde, Erwin: *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, Fondo de cultura económica, 1948 (ed. or. Mohr, 1890-94).
- Rousseau, Jean Jacques, 1963: *Du contrat social, ou Principe du droit politique*, Union Générale d'Éditions (ed. or. 1762).
- Rusconi, Gian Enrico, 1981: “Razionalità, razionalizzazione e burocratizzazione”, *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, Pietro Rossi (cur.), Einaudi, pp. 189-214.
- \*Sabbatucci, Dario, 1992: “Rito e sacrificio”, *L'esperienza religiosa antica*, Mario Vegetti (cur.), Bollati Boringhieri, pp. 14-28.
- 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 necessaria”, introduzione a Platone, *Apologia e Critone*, Fabbri Ed. (Rizzoli, 1993), pp. 5-78.
- Saunders, Trevor, Brisson, Luc, 2000: *Bibliography on Plato's Laws*, Academia Verlag.
- Schäfer, Christian, 2007: *Platon-Lexicon* (Hrsg.), WBG, Darmstadt.
- \*Schefer, Christina, 1996: *Platon und Apollon. Vom Logos zurück zum Mythos*, Academia Verlag.
- Scheler, Max, 2004: *Sobre el pudor y el sentimiento de verguenza*, Sígueme (ed. or. 1913).
- \*Schmitt, Carl, 1983: *Amleto o Ecuba*, Mulino (ed. or. Diederichs Verlag, 1956).
- 1997: *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Duncker & Humblot, cuarta edición (prim. ed. 1950).
- 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 & Rupert, pp. 173-186.
- \*Scolnicov, Samuel, 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.
- \*Simmel, Georg, 2015: *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*, Fondo de Cultura Económica (ed. or. Duncker & Humblot, 1908).
- 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.
- \*Sloterdijk, Peter, 2009: *Du mußt dein Leben ändern*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Mein.
- Snell, Bruno, 1963: *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi (ed. or. Claassen Verlag, Hamburg, 1946).
- \*Solmsen, Friedrich, 1949: *Hesiod and Aeschylus*, Cornell University Press.
- Solov'ëv, Vladimir, 2010: *Il dramma della vita di Platone*, Bompiani (ed. or. 1898).
- Sørensen, Jesper, 2005: “Religion in mind: a review article of the cognitive science of religion”, *Numen*, Vol. 52, No. 4, pp. 465-494.
- \*Sorrentino, Sergio, 1993: *Filosofia ed esperienza religiosa*, Guerini & Associati.
- Souilhé, Joseph, 1930: *La theia Moira chez Platon*, Druck und Verlag von Josef Habel.

- Sperber, D an, 1985: " Anthropology and Psychology: Towards an Epidemiology of Representations", *Man*, New Series, Vol. 20, No. 1 (March), pp. 73-89.
- \*Stella, M., 1998: "Freud e la Repubblica", *La Repubblica*, traduzione e commento, Mario Vegetti (cur.), vol. 3, libro IV, pp. 287-336.
- 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).
- 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.
- Toth, Imre, 1998: *Lo schiavo di Menone. Il lato del quadrato doppio, la sua misura non-misurabile, la sua ragione irrazionale*, Vita & Pensiero.
- "Il locus mathematicus del Menone", *Menone: sulla virtù*, Prefazione, saggio introduttivo, traduzione e note di commento di Giovanni Reale, Bompiani, pp. 219-240.
- \*Trabattoni, Franco, 2003: "Il sapere del filosofo", *La Repubblica*, traduzione e commento, Mario Vegetti (cur.), vol. 5, libri VI e VII, pp. 151-186.
- 2009: *Platone*, Carocci.
- \*——— *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, 2008: *I sofisti*, Bruno Mondadori (prim. ed. 1996).
- 2009: *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, Bompiani (prim. ed., La Nuova Italia, 1949).

- Ustinova, Yulia, 2009: *Caves and the ancient Greek mind. Descending underground in the search for ultimate truth*, Oxford University Press.
- \*Vallespin, Fernando, 1990: *Historia de la teoría política* (cur.), 6 Vols., Alianza.
- Vanzago, Luca, 2011: *Breve historia del alma*, Fondo de Cultura Económica (ed. or. Il Mulino, 2009).
- Varela, Francisco J., Eleanor Rosch, Evan Thompson, 1993: *The embodied mind. Cognitive science and human experience*, The MIT Press (nueva ed. 2017).
- \*Vattimo, Gianni, 1996: *Creer que se cree*, Paidós (ed. or. Garzanti, 1996).
- Vegetti, Mario, 1992: *L'esperienza religiosa antica* (cur.), Bollati Boringhieri.
- 1993: “El hombre y los dioses”, *El hombre griego*, Jean-Pierre Vernant (cur.), Alianza, pp. 291-321.
- \*——— 1995: *La medicina in Platone*, Il Cardo.
- \*——— 1998-2007: *La Repubblica*, traduzione e commento, 7 Vols., Bibliopolis.
- 2003: *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi.
- \*——— 2006: *L'etica degli antichi*, Laterza.
- Vegetti, Mario, Ferrari Franco, Lynch, Tosca, 2013: *The Painter of Constitutions* (cur.), Selected Essays on Plato's Republic, Academia Verlag.
- Vernant, Jean-Pierre, 1993: *El hombre griego* (cur.), Alianza, 1993 (ed. or. Laterza, 1991).
- 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.
- \*Wallace, Anthony, 1966: *Religion. An anthropological view*, Random House.
- Watkins, Calvert, 2011: *The American heritage dictionary of Indo-European roots*, Houghton Mifflin (prim. ed. 1969).
- \*Weber, Max, 1964: *Economía y sociedad*, segunda edición (séptima reimpresión 1983; ed. or. 1922).

- Weil, Simone, 1951: *Intuitions pré-chrétiennes*, Éditions du Vieux Colombier.
- 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.
- \*—— 1978: *Descartes. The Project of pure enquiry*, Penguin Group.
- \*Wilson, Edward O., 1980: *Sociobiología. La nueva síntesis*, Ediciones Omega S.A. (ed. or. Harvard University Press, 1975).
- \*Wittgenstein, Ludwig, 2003: *Philosophische untersuchungen*, Suhrkamp Verlag (prim. ed. 1953, posth.).
- \*Wong, David, 2011: “Confucian political philosophy”, *The Oxford handbook of the history of political philosophy*, G. Klosko (ed.), Oxford University Press, pp. 771-788.
- \*Workmann, L., Reader, W. 2014: *Evolutionary psychology*, Cambridge University Press, tercera edición (prim. ed. 2008).
- Zimmermann, Arnd, 1964, *Tyche bei Platon*, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität.
- Ziolkovsky, John, 2013: *Plato's similes: A compendium of 500 similes in 35 dialogues*, Center for Hellenic Studies, online (<http://wp.chs.harvard.edu/ziolkowski/>).
- Zolo, Danilo, 2011: *Sula paura. Fragilità, aggressività, potere*, Feltrinelli.

